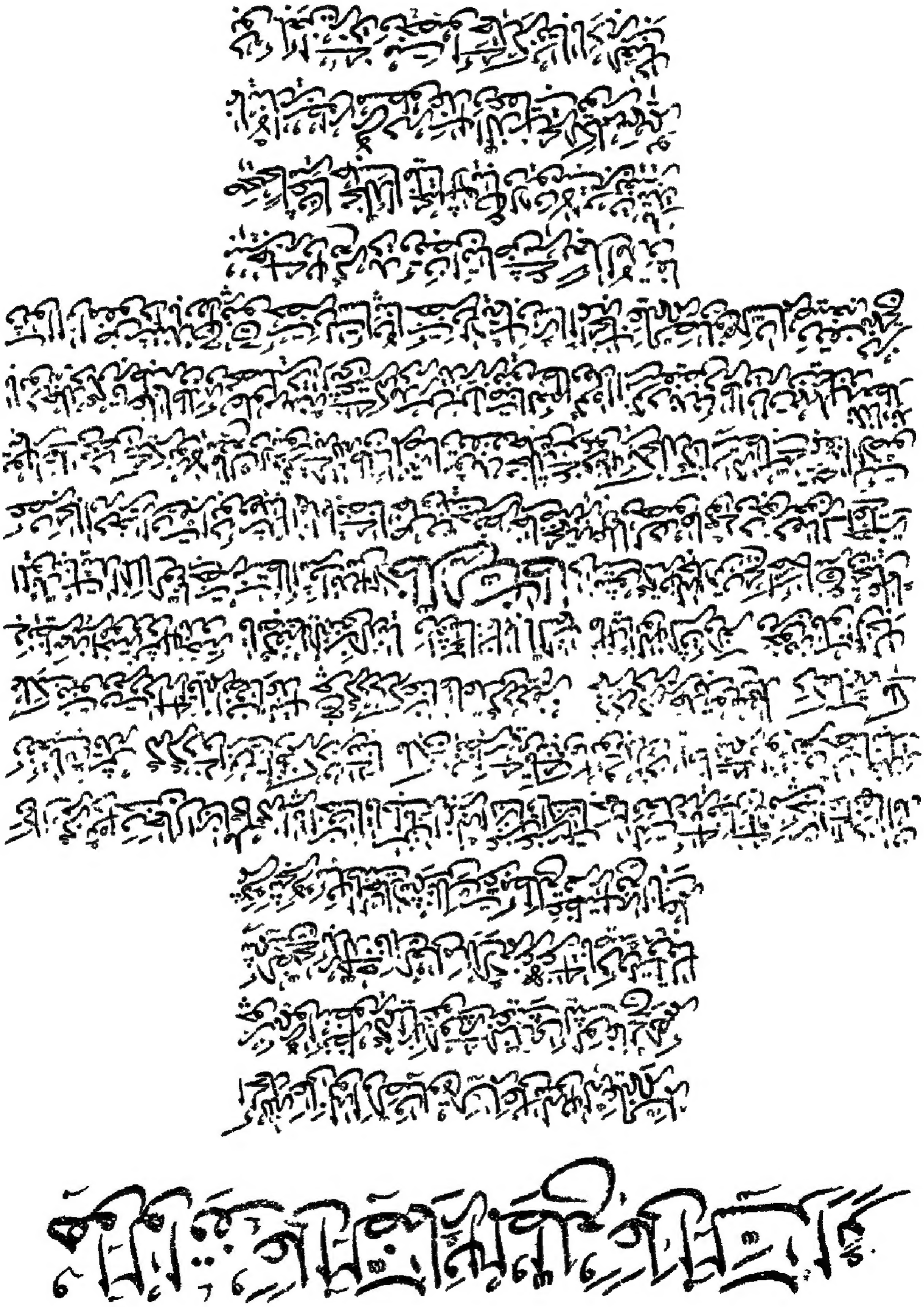


بسم الله تعالى

شأنه العزيز هذا الكتاب

المستطاب المسمى بمفاتيح الاصول مصنفات

جناب المستطاب الفقيه المجتهد ورئيس الملة والدين حامي الاسلام

والمسلمين الامام الهمام الفقيه المجاهد في سبيل الله المرحوم المغفور السيد

السند السيد محمد الطباطبائي الكربلائي طاب ثراه

والجنة مثواه برحمة الله تعالى

في الخلد تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين **باب** مفاتيح اللغات قال الله تبارك وتعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **القول** في الدلالة **مفتاح** اختلف العلماء في ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع على قولين الاول انه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو المحقق على ما يظهر من باب التأني انه لا بد له عليه بالذات وهو محكي عن عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد واهل النكير للاولين انه لو لم يكن بالوضع لكان باعتبار ذاته والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا واسطة بين الامرين فانتفاء احدهما يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلوجوه الاول انه لو كانت الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل قطعا الثاني انه لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل طائفة لغة الاخرى والا يلزم وجود العلة التامة بدون معلولها وهو محال والتالي باطل قطعا الثالث ما اشار اليه بعض المحققين وهو التفتازاني فقال ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على شيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء او ضده لانا لو وضعنا لمجرد النقيض او الضد لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعنا لذلك الشيء ولنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات الشيء ونقيضه او ضده وهما مختلفان وهو محال انتهى لا يقال لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الخصم يقول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او لضده مدخل فيها وقد اشار الى هذا الباغنوي لانا نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية ممنوعة اذ يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنوي نعم اعترض على الحجة المزبورة بان دعوى لزوم تخلف ما بالذات متوجهة لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها واما لو ادعى انه لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند استناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم الشعور بالمناسبة وللاخرين ما اشار اليه في ب فقال ذهب عباد بن سليمان الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح وقد اطبق المحققون على بطلانه والمختص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال حضور اللفظ بباله انتهى واعترض على ما احتج به عن عباد بانه يتمشى فيما يخطر غيره ولا يتمشى فيما يخطر هو وغيره واعلم انه يظهر مما احتج به لعباد انه لا يقول بان المناسبة هي السبب في الدلالة بل هي السبب في وضع الواضع واحدهما غير الاخر وعن السكاكي انه قال ان ما ذكره محمول على ما ذكره ائمة الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضعه مراعاة ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة **مفتاح** اعلم ان القائلين بان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في الواضع على اقوال الاول ان الواضع هو الله عز وجل وان الوضع توقيفي وعلم بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسمعها الواحد او الجماعة او بخلق علم ضروري بذلك وهذا القول

من ان الواضع هو الله تعالى

من ان الواضع اول الناس

حكى عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك والجمهور واستظهره بعض المحققين الثاني ان الواضع هو البشر وانه اصطلاحي وهو اما
من واحد او جماعة وعرفوا غيرهم بالقرائن والاشارات كما في تعليم الاطفال اللغات وهذا القول محكي عن ابي هاشم الجبائي واصحابه
وجماعة من المتكلمين الثالث التفصيل بين الالفاظ فواضع البعض هو الله عز وجل وواضع الاخر غيره تعالى وهو محكي عن قوم
وهؤلاء اختلفوا فعن الاسفرايني ان واضع القدر المحتاج اليه هو الله تعالى وواضع الباقي غيره تعالى وقيل انه في الباقي متوقف للقول
الاول وجوه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال لانا نقول ان المراد من التعليم المعنى المتعارف لجواز ارادة غيره منه كما اشار اليه
العلامة في التهذيب في مقام الاعتراض على من استدل بالاية الشريفة على القول بالتوقيف فقال لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باجتماع
الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها لانا نقول التعليم بالمعنى المتعارف هو الظاهر عند الاطلاق فيجب حمل اللفظ المجرد عن القرينة
عليه فيندفع اعتراضه على الاستدلال نعم لو كان المستدل في مقام دعوى القطع بالتوقيف لا يقال ان الدليل اخص من المدعى
فان المدعى ثبوت التوقيف بالنسبة الى جميع افراد الكلمة من الاسماء والافعال والحروف والاية انما دلت على ثبوته بالنسبة الى الاول
لانا نقول هذا غير قادح لعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة في ذلك على ما صرح به جماعة فان قلنا القائل بالفصل موجود
وهو اصحاب القول الثالث قلنا هم لم يفصلوا بين الاقسام الثلثة على ما اشار اليه المحقق الشريف حيث قال في شرح قول العضدي وهو
ظاهر في انه الواضع للاسماء دون البشر وكذلك الافعال والحروف يكون الواضع لها هو الله تعالى اذ لا قائل بالفصل في اللغات على
هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها وانما ائتمار بالتوقيع لمذهب اليه وان امكن على مذهبه ان يقال انتهى ثم لو
سلمنا انهم فصلوا بينهما فنقول الدليل انما يكون اخص من المدعى لو اريد من الاسم المصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع فانه اصطلاح خاص
لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوي وهو العلامة وهو يشمل الافعال والحروف لكونهما علامات على معانيهما كالمعنى المصطلح
عليه في العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع على ما ذكره البيضاوي سلمنا عدم ارادة هذا لكن يحمل على العرف العام ولا يقال
لانا نمنع ان المراد من الاسماء اللغات بل غيرها كما اشار العلامة فقال لا يجوز حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث
لانها علامات لانا نقول [illegible] ان عدم التخصيص فان المعنى اللغوي يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيندفع بالاصل
هذا على تقدير تقدم اللغة واما على تقدير تقدم العرف العام فيدفعه اصالة عدم المجاز فان قلنا القرينة عليه موجودة وهي قوله
ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسماء لعدم سبق غيره ولو كان ذلك اللغات لما صح الاتيان بالضمير المختص بمن يعقل بل
كان اللائق ان يقال ثم عرضها قلنا لا نم ان مرجع الضمير معنى الاسماء بل غيره اذ لو كان المرجع معنى الاسماء لكان اللائق ان يقال ثم عرضها
ان فسرنا الصفات فان قلت يجوز ان يراد من الاسماء ما يصح ارجاع ذلك الضمير قلنا يدفعه قوله تعالى كلها ولا يقال لا يلزم من التعليم ثبوت القول
بالتوقيف لجواز تعليم ادم كما اصطلح عليه غيره ممن تقدم او تاخر ولا ينافي هذا عموم الجمع كما لا يخفى لجواز تعليمه غير هذه اللغات الموجودة ولا ينافيه
ايضا عموم الجمع لجواز حدوث هذه اللغات بعد ادم لانا نقول هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يصغى اليها ويدفع خصوص الاول انما
عدم تحقق لغة قبل ادم وما قيل من ان القوم المتقدمين غلبة الواضعين لهذه اللغات ان كانوا اناسا فيظهر والا يلزم ان يكون اناسا قبل
ادم وازيد فان لم يكونوا اناسا بل غيرهم ممن يصلح للوضع فوضع اللغات منهم يظهر عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون غير الانسان وفي
كلا الوجهين نظر ولا يقال الاية الشريفة لا تشمل اللغة العربية لما اشتهر انها حدثت في زمان اسمعيل وان العرب من ولده لانا نقول فلا منع
هذا بعض المحققين وقال انه من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل
بمدة متطاولة وقد روي في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم انتهى ويؤيد الاستدلال بالاية الشريفة ما عن علي بن الحسين في معنى الاية
علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله تعالى واوليائه وعتاة اعدائه وما في تفسير علي بن ابراهيم علمه اسماء الجبال والبحار والاودية
والنبات والحيوان وما عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير واكثر المتاخرين علمه جميع الاسماء والصناعات وعمارة الارضين والاطعمة
والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار واجناسها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا وما عن ابي علي الجبائي وعلي بن عيسى
غيرهما علمه اسماء الاشياء ما خلق وما لم يخلق وجميع لغات ما يتكلم بها ولده وما عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال قلت يا رسول الله

كل نبي مرسل ثم يرسل قال كتاب منزل قلت اي كتاب انه انزله الله على ادم قال كتاب العجم قلت اي كتاب عجم قال اب ت ث وعدها الى اخرها وما
قيل ان الله تعالى انزل على ادم حروف العجم في احد وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه علمه جميع اللغات الثاني قوله
تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم لا يقال الاستدلال به انما يتم لو كان المراد من الالسنة اللغات
وهو ممنوع لان ذلك مجاز اذ اللسان حقيقة في الجارحة المخصوصة فلا يصار اليه بلا قرينة لانا نقول على ذلك موجودة وهي امران احدهما
تصريح جمع كثير منهم علامة في يهودي والسيد عميد الدين في المنية والعضدي في شرح المختصر والمحقق الشريف في حاشيته والعبري في شرح
المعراج بان المراد الكتاب وقد حكى المحقق الجواد والعضدي الاتفاق عليه وصرح العبري كغيره ان ائمة التفسير اتفقوا على ذلك وثانيهما
ان سياق الاية الشريفة يمنع من ارادة الحقيقة فلتحمل على ذلك وقد اشار الى هذا العلامة فقال وليس المراد بها الجارحة المخصوصة للاتفاق
فيها بل تصدق عنها تسمية المسبب باسم السبب اي لا يقال كما يمكن الحمل على ذلك كذا يمكن الحمل على الاقدار كما اشار اليه علامة انتصر فقال
ليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار على اللغات مع تساويهما في كونها اية لانا نقول اقرب المجازات هو اللغات لشيوع
الاستعمال فيها حتى قيل صار حقيقة عرفية ولا كذلك غيرها على ان الحمل على الاقدار مستلزم للاضمار والاصل عدمه فتم الثالث قوله تعالى علم
الانسان ما لم يعلم اذ من جملة ما لم يعلم به ولو في الجملة اللغات وفيه نظر الرابع قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم فانه تعالى ذم على
التسمية ولولا التوقيف لما صح ذلك وفيه نظر الخامس انه لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية اذ لا ثالث بالاتفاق المحكي والتالي باطل
للزومه احد الامرين اما الدور او التسلسل لافتقار تعريفها الاصطلاح الى مثله وهكذا فيلزم التسلسل وان رجع في معرفة الاخير الى
الاول فهو الدور وهما باطلان واعترض عليه علامة فقال والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل واعترض عليه غيره ايضا
بانه يجوز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدم منا ورده علامة بعدم اختصاص محل
النزاع بلغة دون اخرى بل الكلام جار في الكل السادس انها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيرها بالاصطلاح وتبدله بان يصطلح المتاخرون
على غير ما اصطلح عليه المتقدمون وحينئذ يرتفع الامان من الشرع اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه ذلك ولا يمكن ان يستدل على عدم حصول التغيير
بعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يمكن ان يقال لو كان لاشتهر بل وتواتر وعدمهما يدل على العدم للمنع من الملازمة
فان من معجزات النبي ما لم يشتهر وما لم يتواتر والاذان والاقامة مع اشتهارهما واظهارهما في زمن النبي والاعلان بهما على رؤس الاشهاد قد
اختلف فيهما وفيه نظر واعترض عليه علامة فقال لو غير لاشتهر لكونه مما يتوفر الدواعي عليه فعدمه يدل على العدم وبعض المعجزات صار احادا
للاكتفاء بالكتاب العزيز واختلاف فصول الاذان لاحتمال وقوع الغلط من المؤذن ففصل وزاد مرة واشتهر او غلط السامع اشتهى وللقول
الثاني وجهان الاول ان اللغات لو كانت توقيفية لتوقفنا بصالها الى الخلق على بعثة الرسول فيتقدم الرسول على اللغات وهو باطل لما دل
على ان كل رسول مسبوق باللغة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واذا لم تكن توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا قائل بالفصل
كما قيل واعترض عليه بوجهين الاول ان توقفنا التوقيف على البعثة ممنوع لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية وقد اشار اليه علامة
والثاني ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة مسبوقية كل رسول قوم باللغة لا مطلق الرسول فيجوز تقدم رسول على اللغة فلا يتجه الاستدلال
الثاني انها لو كانت توقيفية لكان تعريفها موقوفا على خلق العلم الضروري بانه تعالى وضع اذ النظري غير كاف والتالي باطل لاستلزامه العلم الضروري
به وهو يستلزم رفع التكليف بمعرفة الثابت اجماعا لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر وقيل دعوى الاجماع على تكليف العاقل بالمعرفة ممنوعة
لان جمعا من المحققين كالعراقي وغيره على ان المعرفة ضرورية والقول الثالث انه لزم الدور والتسلسل لو كان الفقد المحتاج اليه ضروريا كما
وثبوت اصطلاحات متجددة في غير المحتاج اليه وفيه نظر مفتاح اعلم انه اختلف القوم في توقفه لانه اللفظ على الارادة فالاكثر ومنهم
شارح المطالع والتفتازاني والمحقق الشريف على عدم التوقف وحكي عن الشيخ الرئيس القول بالتوقف عليها للقول الاول وجوه الاول
ان العالم بالوضع كلما اخطر اللفظ بالذهن معناه من غير تحقق الارادة وذلك معلوم بالضرورة الثاني ان الدلالة لو كانت متوقفة على الارادة
لما كان كلام النائم والساهي والاعلى شيء لفقدان الارادة منهما والتالي باطل بالضرورة الثالث ان ارباب كل اصطلاح انما يفهمون ما اصطلحوا
عليه في الالفاظ ان صدر من الجاهلين باصطلاحهم الذين لم يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت الدلالة

متوقفة

متوقفة على الارادة لزم الدور فينسد طريق الاستفادة من جهة الالفاظ الخامس انه يفهم المعنى الحقيقي عند الجهل المانع من ارادته لانه
معلوم وجدانا والقول الثاني وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة
لا يفهم منه المعنى وليس الا لعدم ظهور المراد وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع للحصر بل انما يدل بالوضع واما الثاني فللمنع من عدم الفهم في
المشترك بل يفهم المعنيان معا ويدل اللفظ عليهما وانما المشتبه هو المراد **مفتاح** اعلم ان الدلالة تطلق على دلالة اللفظ وعلى دلالة غيره بالاشارة
المعنوي وعرفها جماعة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فالاول الدال والثاني المدلول والمراد من العلم هنا مطلق الادراك
لا التصديق اليقيني الذي شاع استعماله فيه ليدخل فيه دلالة المفردات والمركبات مطلقا والتصديق الظني فيدخل دلالة العقود والخطوط و
الاشارات دلالة اخرى على وجه الصدق وهي الطبيعية كما صرح به المحقق الشريف وقد اختلف عبارات القوم في تعريف الدلالة اللفظية فقال
علامة في هدايته وشرح منطق التجريد والتفتازاني وشارح الشمسية كما عن اهل الميزان انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع وعن الاصوليين والادباء انها فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع واعترض على ما ذكروه بان الفهم معلل
بالدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان فسر بالمفهومية وان فسر بالفاهمية فهو صفة السامع فلا
يجوز اخذه في تعريف دلالة اللفظ واجيب عنه بوجهين الاول ما حكاه المحقق الشريف عن بعض المحققين وقال ان الدلالة اضافة وشبه بين
اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع ثم ان هذه العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا اضيفت الى اللفظ كانت مبدأ وصف له وهو كونه
بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع واذا اضيفت الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم منه وكلا الوصفين تابع لازم لتلك الاضافة
كما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف للفظ اعني كونه بحيث اجاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور
في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر مبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بملازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولكم
هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها المقيس الى اللفظ الثاني ما ذكره التفتازاني في المطول فقال لا نم ان الفهم ليس صفة للفظ
بيانه ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بالفهم
سواء كان مصدرا مبنيا للفاعل او المفعول فان قيل لو كان الفهم على ما ذكرتموه صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يحمل
على اللفظ كما اشتق من الدلالة المحمول عليه قلنا ان الفهم من حيث هو ليس صفة اللفظ حتى يتصور منه اشتقاق كالدلالة بل الذي صفة له ما ذكرنا
انتهى قال المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذا الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وباللفظ بتوسط صرف الخبر كما يدل عليه فكذلك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة
السامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالمتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد
المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة فكذلك مع ان المستفاد من التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون التعريف خلاف ما يتبادر صفة
وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى والتعلق باللفظ مما طل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له وهي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له وهي كونه
مفهوما منه المعنى ثم قال اللهم الا ان يقول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم يتسامحون في ذلك ان لم يقصدوا به معنى الصريح بل ما يفهم
منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصدوا
بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة انتهى واعلم انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالموضوع في التعريف عدم تحقق الدلالة ان لم يعلم بالموضوع واعترض
عليه بان التقييد بالعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور النسبتين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع كان
دورا واجاب عنه الشيخ في الشفا على ما حكي عنه وكذا شارح المطالع بان معنى دلالة اللفظ ان يكون ان اتم في الخيال مسموع ان ارتسم في النفس معنا
فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فتعرف النفس فيكون اللفظ كلما اورده على النفس
التفت الى معناه هو الدلالة وذلك بسبب علم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى فيكون صورتها عند النفس وحاصله ان فهم المعنى
في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهي لا تتوقف على فهم المعنى في الحال ثم اعلم ان الدلالة اللفظية على اقسام مطابقة وتضمن والتزام
اما المطابقة فهي على ما ذكره العلامة في باب النهاية والتفتازاني وصاحب التلخيص وجمع من المحققين دلالة اللفظ بواسطة وضعه وعرفها

العلامة الطوسي في التجريد وغيره بدلالة اللفظ على تمام معناه وعرفها السيد الاستاذ بدلالة اللفظ على تمام المراد ليدخل دلالة المجاز في الفائدة
في القولين بواسطة رفع استفاضة المطابقية بالتضمن والالتزام فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين الكل وجزئه والملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل
على الجزء واللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهو واضح ولكن مع ملاحظة هذا القيد باعتبار الحيثية يندفع ذلك ويجب
اعتبارها في دلالة التضمن والالتزام ولكن يمكن الحذف اعتمادا على الظهور ولعله لذا ترك القيد المزبور جمع كثير لا لان المعتبر في الدلالة
الارادة وانه حينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات اذ لا عليه نقض لان اعتبار الارادة في الدلالة لا يدفع النقض جدا لان ارادة المعنى
كلما يكون باعتبار كون ما وضع له كذا يكون باعتبار جزءه ولازم له فواحدها لا تدل بنفسه على انها من اي حيثية واعتبار الارادة في
الدلالة لا يوجب الاستغناء عن قيد الحيثية واما التضمن فهو على ما قاله العلامة والحاجبي وجمع دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه
كذلك الخ في الزبدة هي دلالة اللفظ على جزء معناه التضمني واعلم ان الدلالة التضمنية ليست دلالة مستقلة مغايرة للدلالة المطابقية
بل التحقيق ان دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم الجزء بعينه فهو الكل فالدلالة
على الكل اعتبار الدلالة على الجزء ومغايرتهما لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل تسمى بالمطابقية وباعتبار الاضافة
الى الجزء تسمى بالتضمنية فالانسان يدل على الحيوان والناطق بالدلالة التي دلت على المجموع المركب وربما يظهر من المحكي عن بعض المحققين من
الحكم بتبعية التضمن للمطابقة خلاف ما ذكرناه ولكن ارجاعه اليه غير بعيد واما الالتزام فهي على ما قاله جماعة منهم العلامة والبيضاوي
دلالة اللفظ على المعنى بتوسط لزومه له وقال الفاضل البهائي انها دلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو عرفا واعلم انه يعتبر في الدلالة الالتزامية
تحقق اللزوم بين الموضوع له والخارج عنه في الجملة ولا يشترط فيها اللزوم العقلي بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر وجودا وعدما كما لا ينفك الجزء
عن الجزء ويشترط فيها اللزوم الذهني وهي كون الخارج بحيث يلزم من تعقل الموضوع له تعقله اما الاول فالظاهر انه مما لا خلاف فيه فالحجة
فيه انه لولا الملزوم في الجملة لما تحقق منهم الخارج بواسطة فهم الموضوع له قطعا وانه لو لم يكن ذلك شرطا للزم منهم جميع المعاني من لفظ واحد اذ
اختصاص افراد الخارج الغير الملزوم بالفهم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو محال فالتالي باطل فالمقدم مثله فتامل واما الثاني فلانه لو كان ذلك
شرطا لخرج كثير من الدلالات الالتزامية كدلالة المفاهيم ودلالة الحاتم على الجود وطويل النجاد على طول القامة لعدم التلازم بين الخارج و
الموضوع له ذهنا ومع هذا فقد صرح المحققون بما ذكرناه واما الثالث فلانه لولا اللزوم الذهني لما فهم المعاني الخارجية من اللفظ الخارج عن
الموضوع له عقلا لكن فهم المعنى بتوسط الوضع اما بسبب فهم الموضوع له او بسبب انه لازم للمعنى الموضوع له ذهنا والاول غير متحقق هنا
فانحصر في الثاني وفيه نظر مما ذكر من اشتراط اللزوم الذهني في الدلالة الالتزامية خبره جمع من المحققين وصار اخرون الى عدم كون ذلك
شرطا لو كان شرطا لكان دلالة المسميات الخارجة عن ذلك الالتزامية لانتفاء اللزوم الذهني فيها بحسب بعد التامل التام والتالي
باطل لعدم منافاة ايضا لو كان شرط المنافاة وثبوت مهية الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله ايضا لو كان
شرطا لخرج دلالة كثير من المجازات والكنايات من الدلالة الالتزامية اذ لا تلازم ذهنا بين الموضوع له والمجازات وفيه نظر **مفتاح**
اللفظ ان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا وان احتمله كان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا وان احتمل
معنيين او ما زاد كان مجملا والسبب في صيرورة دلالة اللفظ تارة نصا وتارة ظاهرا هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ
لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصا في دلالته على معناه وان استعمل فيه كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمالات
قلة وكثرة ولفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه بل قد يصير الكثرة سببا لاجمال اللفظ الذي
كان له حقيقة مرجوحة ومجاز راجحا وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الخطاب ان كان نصا فيجب العمل به الا انه وجد له معارض من
عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان خبرا واحدا واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به ايضا ما لم يوجد له معارض فان كان نصا
او اظهر منه رجح المعارض وان كان مساويا وجب التوقف والا وجب ترجيح ذلك الظاهر وقد استمر على ذلك طريقة الفقهاء والاصوليين
ووجهه واضح عند العامة الثاني حكي عن الغزالي وجرى عليه شاعرة الاشاعرة بان الادلة في الخطابات النقلية لا تفيد العلم بالواقع والمراد
وانما غايتها الظن فعلى هذا يلزم عدم وجود النص وعدم العمل بالحكم الشرعي من الكتاب والسنة ومقتضى اطلاق المحكي عنهم عدم الفرق

بين الخطاب

بين الخطاب الشفاهي وغيره وعزه في الشوارق الى الاكثر وصرح في النهاية بانه زعم جماعة واحتجوا على ذلك على ما حكاه عنهم في النهاية
بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والتوقف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشرة
ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي من امور ظنية اذ المرجع الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والصرف الى اشعار القدماء
ولكن التمسك بذلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احدهما ان رواتها احاد والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل
مردود عند الاكثر الثانية انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا كان
جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر الشعراء الجاهلية وان كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح
لانا نقول مسلم انها لا تقدح في الظن لكن يقدح في اليقين والمقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا
الكلام غير ما فهم منه وهو ذلك المعنى الاخر ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا لا يقال
الاشتراك لا يقدح في العلم بالمراد لان الاصل حمل المشترك على جميع معانيه فلا يكون مجملا لانا نقول هذا الاصل باطل عندنا وفاقا للمعظم
بل الاصل عدم حمل المشترك الا على معنى واحد وان جوزنا استعماله في جميع معانيه سلمنا ولكن ذلك الاصل لا يصلح اليه فيما اذا امتنع ارادة
جميع المعاني فيحصل الاجمال حينئذ سلمنا عدم امكان الفرض ولكن الاصل المذكور على تقديره لا يفيد سوى الظن فلا يمكن دعوى
حصول العلم فصح ان احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم بالمراد وهو واضح وهذا الاحتمال كثير الوقوع جدا خصوصا بالنسبة الى
معظم الخطابات الشرعية ان لم نقل كلها وخصوصا على مذهب جماعة من المتقدمين من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمقدمة الثالثة عدم
عدم المجاز فان بتقديره ان يراد لفظ مجازه لا يريد حقيقته فحمله على الحقيقة لا معنى له ولا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم
المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه لا يقال اذا ظهرت القرينة على المجاز فيعلم ارادة المجاز وان لم تظهر فيعلم ارادة الحقيقة لامتناع الجمع بين
نصب القرينة ولانه لو اريد المجاز من دون نصب القرينة للزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكل ذلك قبيح محال على الحكيم فيحصل العلم
بالمراد على التقديرين لانا نقول لا نم لزوم حصول العلم على كلا التقديرين اما على التقدير الاول فلان القرينة لا يشترط فيها ان تكون
مفيدة للعلم بل يكتفى فيها بالظن خصوصا اذا كانت مقالية ولو اشترط فيها العلم لانسد باب المجاز ثم لو سلم افادة القرينة العلم بالجواز
ولكن لا يلزم منه العلم بالمراد لتعدد المجاز فان لكل حقيقة مجازات كثيرة وقاعدة الحمل على اقرب المجازات لا تفيد العلم كما لا يخفى واما على
التقدير الثاني فواضح اذ عدم الظهور لا يدل على عدم الوجود فلعل المتكلم نصبها ولم يلتفت اليها المخاطب لغفلة او نسيان او لم يصل اليه
لوجه من الوجوه والمقدمة الرابعة عدم النقل اذ بتقديره ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول
عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل ظني لا قطعي واذا علم بالنقل فقد يحصل الشك في مدته ويحصل
الشك في المراد ولهذا توقف بعض في تعارض العرف واللغة والمقدمة الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل
لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي ثم لو علم بالاضمار فلا يلزم منه العلم
بالمراد لتعدد ما يصلح للاضمار وعدم الدليل على التعيين والمقدمة السادسة عدم التخصيص فان العام يحمل على عمومه لو لم يخصوصا
لكن عدم التخصص ظني لا قطعي على انه قد يدعى اجمال جميع العمومات لشيوع التجوز فيها بكثرة التخصيصات وقد ثبت ان الامر اذا دار بين
المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وجب التوقف سلمنا بطلان ذلك ولكن العمومات قد خصت والعام المخصص ليس حجة في الباقي والمقدمة
السابعة عدم الناسخ فان التعبد يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة
الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير و
ذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفاءه والمقدمة التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجوده يعارضه من الادلة النقلية
الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمقدمة العاشرة
عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقلي لان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع

العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما وتعطيل العمل بالنقلي اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح النقل
لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل النقلي فرع هذا الامور
العشرة وهي ظنية فيكون اولى بالظنية انتهى وفي هذه الحجة نظر لامكان حصول العلم بالمقدمات المذكورة وبالمراد من الخطاب قطعا كما اشار
اليه جماعة منهم الفاضل اللاهيجي في الشوارق فقال والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء
والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى
شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعثة اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله
احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه
وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالظاهر من الدين في
مثل ما ذكرناه من الصلوة والزكوة والعقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق
الخبر على ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قلنا فادنها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثبات
بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادته اليقين انما يتوقف على
انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد
التحقيق عندي ان يقال ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الخارج والعادات والاعتبارات لا يفيد العلم بالمراد مطلقا نعم يحصل منه العلم
بالدلالة بمعنى فهم المعنى وارتسامه في الذهن وذلك بالنسبة الى العالم بالوضع لكن ذلك لا يستلزم العلم بارادته بل قد لا يحصل الظن به
اذ النسبة بين الارادة والدلالة اللفظية العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجود احدهما لا يستلزم وجود الاخر فكشف
الدلالة عن الارادة يتوقف على ضم امور خارجية عن اللفظ ويحتاج الى مراعاة اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم السهو والنسيان
والغفلة والغلط وارادة امور اخر غير ارادة المعنى واصالة عدم القرينة واصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما تقدم اليه الاشارة
وهي قد تفيد العلم وهو غالبا يحصل بالنسبة الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل منها العلم وهو الغالب بالنسبة
الى الغائبين عن الخطاب خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فالحق ما صار اليه الجماعة المتقدم اليهم الاشارة من ان الالفاظ والخطابات
قد تفيد العلم وهو النادر وقد لا تفيد وهو الغالب ولو قيل ان كل خطاب نص من جهة وظاهر من اخرى ولم يوجد خطاب يكون نصا من جميع
الجهات وظاهرا من جميع الجهات لم يبعد ولا ريب ان الظهور اكثر من النصية سيما في الخطابات الشرعية فيما حكي عن بعض من انها تفيد
بانفسها العلم بالاحكام الالهية ضعيف في الغاية وكيف يجوز لعاقل بل لمن ادنى شعور ان يتفوه بهذه الدعوى السخيفة الباطلة وان يقول
القطع حاصل بالمراد من الخطابات القرآنية وبما ورد عن المعصومين من الاخبار والاثار مع ان اعيان العلماء ومحققي الفضلاء قد الفوا كتبا
شريفة وزبرا منيفة لتحقيق ذلك وبذلوا جهدهم واتعبوا انفسهم مدة اعمارهم في ذلك ولم يدعوا هذه الدعوى وايضا لو صحت هذه الدعوى
من جهة ان الخطاب بنفسه مفيد للعلم بالمراد للزم ان يكون مراد كل عالم في كل علم من الحكمة والرياضي والطب والبيان والتفسير والنحو والصرف وغير
ذلك معلوما وهذا باطل بالضرورة ولقد اطال جدي ره في مقامات عديدة في ابطال هذه الدعوى بما لا مزيد عليه بشكر الله عز وجل مساعيه الجميلة
لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك ومثل هذا يقال في الحكم بكون الخطابات المعلوم صدورها عن المعصومين مفيدة للقطع والجملة
الخطابات الشرعية كما تفيد القطع بالنسبة الى المشافهين باعتبار قبح ارادة خلاف الظاهر منها من غير نصب قرينة كذا تفيد القطع بالنسبة
الى الغائبين لكونهم كالمشافهين مخاطبين بها وقد عرفت ان المخاطبة بما له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة صارفة قبيح فينبغي القطع
بان المراد من تلك الخطابات ظواهرها والحاصل ان هذه الظواهر التي في ايدينا من الكتاب والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على
الحكيم بيان ذلك وحيث لم يبين ذلك علم ان المراد ظواهرها وصح دعوى ان الكتاب والسنة مفيدان للقطع لا انا نقول هذا باطل لانا لا نسلم
ان الغائبين مخاطبون بتلك الخطابات بل هي انما تختص بمن وقع معهم المخاطبة والمشافهة نعم يشترك الغائبون مع الحاضرين في

يعلم مع

الاحكام

الاحكام الشرعية فكل حكم ثبت للحاضرين فهو للغائبين ثابت ايضا ومن الظاهر ان مجرد العلم بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع عدم ظهور ما ينافي
ظاهرها لا يقتضي الحكم بان ظواهرها مراد من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على خلاف ظواهرها حين الخطاب بالنسبة اليهم وعدم علمنا بها لا ينافي
عدمها بالنسبة اليهم وقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة انما هو بالنسبة الى من يختص الخطاب به في الحكم واصالة عدم تلك الادلة
لا تفيد سوى الظن والحاصل انه قد علمنا اجمالا ان جميع الاحكام الشرعية يشترك فيها جميع الامة اذا تحقق شرايط الاشتراك فكل حكم ثبت
للحاضرين فهو ثابت للغائبين ولا كلام في هذا وانما الكلام في افادة الالفاظ القطع باحكام الحاضرين ومن الظاهر انها لا تفيده لما تقدم اليه
الاشارة نعم يستفاد منها الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد كثيرة وهذا هو الذي تمسك الاصحاب بتلك الخطابات لاثبات الحكم
بالنسبة الى الغائبين وقد رجع الكلام هنا الى مسئلة اصولية وهي ان الخطابات الشرعية هل تختص بالحاضرين او تعم الغائبين وقد صار
معظم المحققين بل كلهم الى الاول وهو الحق الذي لا يصح العدول عنه كما سياتي اليه الاشارة انشاء الله ثم لو سلمنا ان الخطابات تعم الغائبين وتتوجه
اليهم كتوجهها الى الحاضرين فنقول الخطاب المتوجه الى المكلف لا يجوز العمل بظاهره لاحتمال وجود المعارض له الصارف له الى غيره ولا فرق
في هذا بين الحاضر والغائب ومجرد توجه الخطاب لا يمنع الاحتمال المذكور ولذا لا يحمل المخاطب الحاضر الخطاب على ظاهره بمجرد صدوره و
توجهه اليه بل يتوقف حتى يتبين له عدم الصارف له وذلك تارة يكون بانقطاع كلام المتكلم واخرى يكون بمضي زمان لا يجوز بعده نصب
القرينة على خلاف الظاهر وبالجملة لا يجوز العمل بظاهره حتى يتبين عدم الصارف لانه اما جزء من الدليل او شرط له وعلى اي تقدير ما لم يتبين
لم يتم دلالة الدليل وتبينه يكون بقسمين احدهما العلم وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الحاضرين لاطلاعهم عادة على جميع القرائن الحالية
والمقالية نعم ربما يحصل لهم الظن بذلك باعتبارات عديدة لا تخفى على المتامل وقبح المخاطبة بما له ظاهر ويراد خلافه انما يمنع من احتمال
عدم نصب القرينة في محله ومن الظاهر ان مجرد نفي هذا الاحتمال لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة للمخاطب عن القرينة او نسيانها
لها او عدم فهمه اياها وليس على المخاطب الحكيم دفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه نصب القرينة في مقام يقبح نصبها عادة واعلام
المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم يجر العادة بها كالغفلة على خلاف العادة والسهو على خلاف العادة فلا يجب على
الحكيم الاعتنا بها وبالجملة حال النبي والائمة في مخاطباتهم مع الامة حال مخاطبة اهل اللسان بعضهم مع بعض وليس لهم صلوات الله عليهم
طريقة خارقة للعادة وسنن منحرفة عن العرف واللغة والا لاشتهر ومع هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وهذا واضح في الغاية وثانيهما الظن وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الغائبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القرائن الحالية والمقالية عادة لامكان
وجودها حين الخطاب ونقلها لهم ولا دليل على انه يجب على الحكيم حفظها وانتهار نقلة الخطابات الى المخاطبين بها على نقلها ولو كان ذلك
واجبا للزم ان يكون استفادة الحكم من تلك الخطابات بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج وهو باطل فانا نرى عيان العلماء وحملة
الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا شديدا ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما هم عليه من الجلالة والفضيلة والورع والتقوى والجد والاجتهاد
بل لولاهم لما بقي من الشريعة اسم ولا رسم وهو واضح في الغاية والحاصل ان قلنا ان الخطابات تعم الغائبين فنقول ان المخاطب اراد منها معنا و
العلم بذلك المعنى المعين الذي اراده في حال الخطاب متعذر عادة لتوقفه على العلم بنفي جميع الاحتمالات المخالفة له وذلك متعذر عادة
ولا يجب على الحكيم المخاطب دفع جميع الاحتمالات لعدم الدليل عليه وقبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا لان الذي
كان على الحكيم من ذكر الخطاب على وجه يمكن الاستفادة منه فقد اتى به والتقصير لا يحتمل بالنسبة اليه وانما هو محتمل بالنسبة الى نقلة الخطابات
ورواتها والمفسرين لها من اهل اللغة والمخاطبين بها ولم يجب على الحكيم ان يعصمهم عن الخطاء وكيف يجوز العاقل ان يدعي انه يجب على الحكيم ان
يعصم جميع المكلفين في معاني الخطابات مع ان المشاهد خلافه لكثرة وقوع الخطأ منهم في ذلك باعترافهم واحتمال كون المخطي مقصرا في
التحصيل ضعيف جدا للعلم ببلوغه في الجد والاجتهاد في الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم يخاطبون الغائبين بالمراسلة
ونحوها ولا يلتزمون عصمة الرواة والنقلة ونصب الدلائل على صدقهم ومرادهم فان قلت عدم التزامهم لعجزهم عن ذلك والحكيم ليس
بعاجز عن ذلك فيجب ان يعصمهم عن الخطأ قلت لا نم انهم عاجزون مطلقا بل في كثير من المقامات يتحقق لهم القدرة في نصب الدلائل على صدق
الرواة والنقلة ومع ذلك يكتفون بالعادة الجارية التي لا تفيد الا الظن غالبا وهذا واضح على ما ذكرناه فان قلت ان من قال بان الخطابات

في بيان ثبوت الخطابات للغائبين وعدمه

نعم الغايبين مذهبهم انهم مخاطبون بما يفهمون منها حين اطلاعهم عليها وان المراد من الخطاب بالنسبة الى كل مكلف ما يفهمه وهذا يوجب العلم
بالمراد من تلك الخطابات فلت هذا المذهب مما لا يمكن الاصغاء اليه لظهور فساده وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين والحرج
والمرج فيه مع ان مثل هذا الاستعمال لم يتفق في عرف اهل اللسان واللغة ومن المعلوم ان الخطابات الشرعية جارية على قانون اللغة
ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي وزاحم الضروري وقد اشار الى جملة مما ذكرناه جملة من المحققين ولا يقال لم تكن الخطابات مفيدة للعلم للزم
التكليف بالظن والتالي باطل لقبح التكليف به فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا شك في ثبوت التكليف بتلك الخطابات لانحصار مدارك
الاحكام فيها لانا نقول لا نم بطلان التالي وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لما سياتي اليه الاشارة سلمنا ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها
انكانت ما اشير اليه من انحصار مدارك الاحكام في تلك الخطابات فضعفها ظاهر للمنع من الانحصار وانكان الاجماع فلا نسلم لعدم العلم
بان كل العلماء حتى جميع اصحاب القول بعدم جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية يذهبون الى ان تلك الخطابات يجوز العمل بها و
كيف يجوز هذه الدعوى منهم والحال ان جميع تلك الخطابات او اكثرها لا يفيد العلم عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا
لا يصير علة لان يفيد العلم ما لا يفيده عادة والا لزم ان يكون سائر الامارات المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء مفيدة له تحقيق
المطلب ان هذه الخطابات اسباب لافادة الظن كما ان الشهرة والاستقراء سببان لها ولا تفاوت بينهما عادة اصلا فكما لا يحصل العلم من
الاخيرين عادة فكذلك من الاول فلو كان مجرد عدم التكليف بالظن سببا لافادة الخطابات العلم بالحكم لكان سببا لافادة الشهرة و
الاستقراء كذلك لما عرفت من عدم الفرق بينهما ولا احد يدعي هذا ويلتزم به فان قلت الفرق بين الامرين واضح فان تلك الخطابات لما اوجب
الحكيم العمل بها وعلمنا انه لا يجوز للحكيم ايجاب العمل بغير العلم حكمنا بانها تفيد العلم ولا كذلك الشهرة والاستقراء لان الحكيم لم يوجب العمل
بهما فلا يفيدان العلم قلت نمنع من ان الحكيم اوجب العمل بالخطابات مطلقا وفي جميع الاحوال واي دليل على ذلك فان قلتم الاجماع قلنا هو ممنوع
وان قلتم العقل قلنا لا نعلم دلالته فان قلتم الكتاب والسنة قلنا لا نم دلالتها عليه ايضا ثم انا نقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون
كلما جوز الشرع العمل به مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذا جوز الشارع العمل بهما ولا اظن انكم تلتزمون به وايضا نقول انكان افادة
الخطابات العلم بالحكم الواقعي مشروطا عندكم بتجويز الشارع العمل بها فلا فائدة في البحث لان بعد تسليم تجويز الشارع العمل بها يعمل بها
سواء قلنا بانها مفيدة للعلم بذلك ام لا فلا فائدة في البحث عن كونها مفيدة للعلم كما لا يخفى وقبل ثبوت تجويز الشارع لذلك لا يجوز العمل
بها لانها بنفسها لا تفيد العلم بذلك والحاصل ان من ادعى ان الخطابات تفيد العلم انكان مراده انها تفيد العلم بنفسها كالمتواتر والخبر
المحفوف بالقرائن القطعية فهو باطل لما بيناه سابقا وانكان مراده انها تفيد العلم باعتبار ان الشارع جعلها حجة فهو باطل ايضا
لعدم الدليل على انه جعلها باسرها حجة ولو سلمنا فنقول مجرد الحجية لا يستلزم ذلك والا لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا وهو خلاف مذهب
الشيعة ولو سلمنا ذلك فنقول لا فائدة في البحث حينئذ مع من يدعي انها لا تفيد العلم لاعتراف المتنازعين بوجوب العمل بها بعد تنصيص
الشارع على العمل بها وعدم ترتب فائدة على افادتها العلم وعدمها فتدبر ولا يقال لو لم يكن الكتاب والسنة مفيدين للعلم لما جاز الاستدلال
بهما في مسائل اصول الدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اصول الدين لا يجوز اثباتها الا بالعلم واليقين واما بطلان
التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون على جواز الاستدلال بهما في الاصول لانا نراهم يستدلون بهما فيها ولو
لم يكن ذلك جائزا لما استدلوا بهما فيها على انا نرى ان ارباب العصمة يستدلون بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا للعلم لانا
نقول هذا الايراد باطل لانا نمنع من ان جميع اصول الدين يجب اثباته بالعلم واليقين الكاشفين عن الواقع لعدم الدليل عليه لا من الاجماع
ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل اما الاول فلان المسئلة خلافية فان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد في الاصول
نعم المعظم صاروا الى انه لا يجوز التقليد فيها وانه يجب الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون مرادهم من الدليل الاعم من العلم الكاشف عن الواقع
والظن الذي جعله الشارع حجة وربما كان استدلال العلماء بالكتاب والسنة في الاصول مع قول جمع كثير منهم بانهما لا يفيدان العلم وقول
جميعهم او اكثرهم بان اكثرهما لا يفيد العلم دليلا على صحة الاحتمال المذكور وعلى كونهما من الظنون المعتبرة في الاصول فتامل واما الثاني والثالث
فلانا لم نجد منهما ما يفيد القطع بوجوب تحصيل القطع بالواقع في اصول الدين فظاهرهما ان دل عليه فلا يلتفت اليه هنا كما لا يخفى

هامش الصالح والفاضل

واما الرابع فلانا لم نجد منه ما يدل على انهم يحصل القطع في جميع مسائل اصول الدين وعدم جواز ان يكلفنا بالظن في شيء منها وقد ثبت مما
ذكرناه ان الملازمة ممنوعة سلمنا هاء ولكن نقول منع من بلوغ الاستدلال الاجماع وفعل جمع كثير منهم لا يكون حجة سلمنا ان جميع العلماء
صدر منهم الاستدلال لكن لعله من باب الالزام والتاييد وتكثير الشواهد حتى يحصل العلم من جميعها ونحن لا ننكر حصول العلم احيانا من
ضم الاخبار الكثيرة والايات العديدة المتفقة دلالة مع المؤيدات العقلية والشواهد الاعتبارية وليس كلامنا في هذا بل في ان الكتاب
والسنة بانفسهما بحيث لا ينضمان الى شيء لا يفيدان العلم وانه لا يمكن استفادة الاحكام الالهية على وجه القطع من مجردهما من
غير مراجعة الى شيء غيرهما واما استدلال المعصومين ع فيمكن تنزيله على ما ذكرناه ايضا بل هو اقرب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة
اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب والسنة لا يفيدان العلم فلا يجوز لنا رفع هذا العلم بمجرد ما ذكر وهو واضح في الغاية ولا يتوهم
من اطلع على الخطابات الشرعية فهم معانيها على وجه يطمئن نفسه ولا يخطر بباله شيء من الاحتمالات المتقدم اليها الاشارة وليس ذلك الا لكونها
مفيدة للعلم وبالجملة كلما تقدم اليه الاشارة من الادلة على ان تلك الخطابات لا تفيد العلم انما هو تشكيك في مقابلة البديهة ومصادمة
للظاهر حاصل وليس الا كالتشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية لا انا نقول لا نم حصول الاطمينان باعتبار العلم بل قد يحصل
الاطمينان من غير العلم ومن الظن وهو الظن الذي جرينا عادة باعتباره الا ترى ان الاطمينان لمن يسلك طريقا لم يظهر فيه امارة الخوف
مع انه ليس بها لم يفقد الضرر فيه والا لما كف نفسه عنه باخبار مخبر بتحقق الضرر فيه والتالي باطل وهو واضح وانما يكون ذلك تشكيكا في
مقابلة البديهة اذا علم من عادة العقلاء كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو باطل قطعا بل المعلوم من عادتهم خلافه وهو ظاهر جدا
مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بما له ظاهر ويريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد حكي عليه اتفاق الاصوليين والحجة في
ذلك وجوه الاول ان المخاطبة المزبورة مستلزمة للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب
اعتقاد السامع العالم بالوضع ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته
جهلا وح يكون اطلاق اللفظ مع عدم ارادة معناه اغراء السامع بذلك الجهل واما الثاني فواضح الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر بالنسبة
الى غيره مع عدم القرينة مهمل اذ ليس فيه ما يصح معه الاستعمال فيه والمخاطبة بالمهمل قبيح الثالث انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما اذا قال افعل
واراد لا تفعل من غير قرينة وهو قبيح فلا يجوز وبالجملة فالمسئلة في غاية الوضوح ومما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف ولكن المرجئة من سوء
فهمهم وقلة تعقلهم ذهبوا الى جواز ذلك وادعوا ان الايات الشريفة المتوعدة بها ليس المراد منها ظاهرها وان لم يكن هناك قرينة و
احتجوا على ذلك بالايات الدالة بظاهرها على الجسمية اذ المراد منها غير الظاهر مع عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية
موجودة حال الخطاب ولا يشترط في القرينة ان تكون مقالية متصلة ولا ان تكون بحيث يفهم منها المعنى كل احد بل المخاطب فقط
مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا لانها قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره منه وعلى هذا فيلزم
اصحابنا القول بذلك كما اشار اليه في النهاية فقال واعلم ان هذه المسئلة انما تنبني على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا به انتهى وممن ذهب الى هذا القول من العامة البيضاوي والعبري كما عن المحصول بل ادعى السيد
عميد الدين انه مذهب الاشاعرة والمعتزلة وفي النهاية اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام الرسول ع على ما لا معنى له انتهى وحكي
عن الحشوية تجويز ذلك وربما يظهر من الحاجبي والعضدي المصير اليه واحتجت الحشوية على ما حكي بوجوه الاول ان فواتح السور كالم وحم وطه
وق وص غير دالة على شيء فتكون مهملة وقد خوطب بها الثاني قوله تعالى في سورة والصافات في مذمة شجرة الزقوم طلعها كانه رؤس
الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وقد خوطب به الثالث قوله تعالى في سورة البقرة ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة لان قوله تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا على ما سبقه فيكون مهملا وقد خوطب به الرابع قوله تعالى في سورة ال عمران وما يعلم تاويله
الا الله فانه يدل على اختصاص علم التاويل به تعالى فظواهرها يجب تاويله غير مراده وقد خوطب بها وهو الخطاب بالمهمل لا يقال نمنع
الدلالة على اختصاص لان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضاه الاخبار بان الراسخين يعلمون بذلك فلا يلزم
ذلك لانا نقول هذا العطف غير جائز لوجوه الاول انه مستلزم لعود ضمير يقولون امنا به كل من عند ربنا الى الله تعالى وهو باطل الثاني انه

مستلزم لزيادة الاستثناء واضمار حرف والاصل عدمهما الثالث انه نقل عن عائشة وعروة بن زبير والحسن ومالك والكسائي والفراء
والجبائي ان الواو في الآية الشريفة للاستئناف الخامس انه تعالى خاطب الفرس بلسان العرب وهو خطاب بما لا يفهمه المخاطب وهو المهمل وهذه الحجج كلها
ضعيفة اما الاول فللمنع من انها مهملة بل هي دالة فقد اختلف المفسرون في تحقيق مدلولها على اقوال الاول ان المراد بها السور فانها اسماء لها وهو
للطبرسي في مجمع البيان والمحقق والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري والاصفهاني والمحكي عن الشيخ ابي جعفر الطوسي في التبيان والخليل وسيبويه و
الحسن وزيد بن اسلم والرازي في الكشاف وتفسير البيضاوي عليه اطباق الاكثر وعزاه السيد الشريف وخالد الازهري الى جمهور الاشاعرة
وعزاه العبري الى اهل التحقيق من المفسرين قال المحقق البهائي ولا بعد فيه فان تسمية الاشياء بحروف المعجم شايعة عند العرب كما سموا النحاس
صادا والسحاب عينا والجبان فاء والحوت نونا الى غير ذلك وقال في مجمع البيان اسماء الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها المتفرقة بين
التسميات فتكون حروف المعجم منقولة الى التسمية ولهذا في اسماء العرب نظير قال اوس بن الحارث الطائي ولا خلاف بين النحويين انه يجوز ان يسمى
بحروف المعجم كما يجوز ان يسمى بالجمل نحو تابط شرا الثاني ان المراد بها القرآن كله وانها اسم له ولو اخبر عنها بالكتاب والقرآن وهو لعباره على
ما حكي الثالث ان المراد بها الله عز وجل وانها اسماء له تعالى ويدل عليه قول مولانا امير المؤمنين يا كهيعص يا حمعسق وهو لبعض الرابع ان المراد
بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم والمر انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافصل وهو منقول عن ابن عباس وله شواهد من الاخبار
المروية عن اهل العصمة واما الثانية فلان قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية كما اشار اليه بعض المحققين فقال
وتشبيه برؤس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا
يخالطه خير فيقولون في القبيح الصورة كانه وجه شيطان كانه راس شيطان واذا صوروا المصورون جاؤا بصورته على اقبح ما يقدرون واهولها كما
انهم اعتقدوا في الملك خير محض لا شر فيه فيشبهونه بالصور الحسنة قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا تشبيه تخييلي وقيل الشيطان
حية عرفاء قبيحة المنظر لها قرنان وقيل ان شجرا يقال له الاسفن خشنا منتنا مرا منكرا الصورة يسمى رؤس الشياطين انتهى واشار الى جميع ما
ذكره غيره واستشهد على كل منهما بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله تعالى فلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق كما في كلام جرير ثلث واثنتان
فهو خمس في الفائدة دفع توهم كون الواو بمعنى او وقد حكي هذا عن الزجاج وابي القاسم البلخي وقيل ان المعنى كاملة الهدى اي اذا وقعت بدلا
منه استكملت وعلى هذا يكون كاملة مفيدا لمعنى جديد وانما ذكر العشرة لئلا يكون الكاملة بلا موصوف وروي هذا عن مولانا الباقر وحكي
عن الحسن والجبائي واما الرابعة فللمنع من امتناع كون الواو للعطف والوجوه المقدمة لا تصلح لاثباته اما الاول من استلزام العطف عود
الضمير الى المعطوف عليه كما صرح به العلامة في التهذيب فيجوز ان يكون جملة يقولون حالا عن الراسخين في العلم مع عطف والراسخون في العلم
على التابوت واما الثاني فلمعارضته باصالة كون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجية كلمات اولئك مع معارضتها بما روي عن ابن عباس
ومجاهد والربيع وجعفر بن الزبير وابي مسلم من التصريح بان الواو للعطف واختاره الزمخشري وبرجحه ما ذكره الطبرسي فقال ومما يؤيد هذا
القول ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تفسير القرآن ولم يزل يفسرونه ولم يتوقفوا عن شيء منه فلم يفسروه بان قالوا بان هذا متشابه لا يعلم تاويله الا الله
وكان ابن عباس يقول في هذه انا من الراسخين في العلم انتهى هذا وقد قال السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله تعالى لا يلزمنا القول بجواز
المخاطبة بالمهمل وذلك لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم و
حصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه
الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن انتهى واما الخامس فللمنع من مخاطبة الفرس بلسان العرب سلمنا لكن لعلهم كانوا عالمين بلغة العرب او
قادرين عليه تامل يذيب اختلف عبارة الاصوليين في تعريف الخطاب ففي ج انه الكلام الذي قصد به مواجهة الغير وفي تهذيب انه
الكلام المقصود به الافهام وفي مجمع البحرين انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونحوه كلام العضدي وعن الزركشي انه ما وجه من الكلام نحو الغير
لافادته وعن الرازي انه الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفي المصباح المنير انه الكلام بين متكلم وسامع انتهى ومقتضى
اكثر هذه العبارة عدم ايضاح المهمل بالخطاب وخالف فيه المرتضى ونفى عنه البأس في ويستفاد من اكثرها ايضا ان الخاطب ليس
عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح سيد الشريف بان التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام

باب تعريف الخطاب

وقال

وقال بعض المحققين والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ملفوظه
وهو اسم المفعول انتهى **مفتاح** اعلم ان الخطاب الشرعي قد يستقل بنفسه بالدلالة على الحكم وقد يفتقر في ذلك الى ضميمة وهي على اقسام
الاول خطاب اخر مثله كما في قوله تعالى فعصيت امري فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على ان ترك المامور به حرام يستحق عليه العقاب واذا انضم اليه قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه لا يستقل بنفسه بالدلالة على ان اقل الحمل ستة اشهر واذا انضم اليه قوله تعالى وفصاله في عامين دل على ذلك
وربما قيل ان دلالة هاتين الايتين الشريفتين على ذلك من باب دلالة الاشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالاصالة لان بيان ذلك
لم يكن مقصودا من اللفظ بل المقصود منه بيان حق الوالدة لحصول المشقة بكثرة الحضانة الثاني الاجماع كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على وجوب الوضوء على الاناث واذا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق بين الذكور والاناث في
حكم الوضوء دل عليه الثالث العقل كما اذا اختص الخطاب بمورد فانه بنفسه لا يدل على اشتراك غيره معه واذا انضم اليه العلم باتحادهما
في علة ذلك الحكم فانه يدل على ذلك وهو المسمى بتنقيح المناط ولو قيل ان جميع الخطابات الشرعية لا يستقل بانفسها بالدلالة على الحكم بل
لا بد من ضم مقدمة من احدى المقدمات الثلث لم يكن بعيدا ولكن الاصل لزوم الاقتصار على مورد الخطاب وعدم التعدي عنه الى غيره الا
بعد تحقق ما يقتضي التعدية عقلا او شرعا وهو من المسلمات بين المسلمين حتى القائلين بالقياس بل هو متفق عليه بين العقلاء وبرهانه واضح
ودليله ظاهر ثم اعلم ان الخطاب الشرعي قد يدل على الحكم الشرعي بالالتزام كما يدل عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام قد يكون باعتبار اللفظ
المفرد وقد يكون باعتبار المركب ثم الالتزام قد يكون عقليا كما في الاربع والزوجية وقد يكون شرعيا كما في العتق والملكية وقد يكون عاديا
كما في الحاتم والجود ولا شك ولا شبهة في حجية الاولين واما الثالث فان بلغ بحيث صار مفهوما من اللفظ ومتعارفا بين اهل اللسان و
داخلا في اللغات كان حجة لما دل على حجية اللغات ولم اجد مخالفا صريحا نعم ربما يمكن استفادته ممن سد باب حجية المفاهيم كلها كالسيد
المرتضى ره وغيره فتامل وان لم يبلغ ذلك الحد فان لم يحصل منه الظن المعتد به لم يكن حجة وان افاد الظن المعتد به كالمتاخم الى العلم بني على
اصالة حجية الظن في الفقه فان قلنا بها كان ذلك حجة والا فلا **القول في الاشتقاق مقدمة** قال في تهذيب الاشتقاق اقتطاع
فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وفي النهاية قال الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب
ويرد احدهما الى الاخر وقيل اقتطاع فرع يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل من اصل الاصول وقيل ما وافق اصلا بحروف الاصول ومعناه وقيل
ما غير من اسما المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما **مفتاح** اعلم ان الاسماء المشتقة نحو الضارب والمضروب
والمعلوم والحسن وافضل من زيد لا تدل على شيء من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال الا وضعا بان يكون الزمان جزءا من
مدلولها الحقيقي كما انه جزء من مدلول الفعل الحقيقي ولا التزاما عقليا بان تكون موضوعة لذات مخصوصة مقيد نسبتها الى احدى
تلك الصفات بالكون في احد الازمنة كلفظ العمى الموضوع لعدم خاص يستفاد خصوصيته من اضافته الى البصر فيدل على البصر التزاما
عقليا لا وضعا لان البصر لا يمكن ان يكون جزء الما وضع له لفظ العمى اما عدم الدلالة على الزمان المستقبل فموضع وفاق على الظاهر
المصرح به في كلام جماعة من الاصوليين كالعضدي والبيضاوي والاسنوي وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل
كقوله تعالى انك ميت مجاز اتفاقا ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وحكى بعض الاجلة عن صاحب الكوكب
الدري دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم الفاعل والاصل فيه الحقيقة وفيه
بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية تدفعه مع احتمال صيرورة لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم في غير معناه الاصلي وهو
ما سيأتي انه لا اشارة اليه وبالجملة لا اشكال في ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص مطلقا ايضا فهو
ايضا موضع وفاق اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدء في الحال والثاني انه موضوع
للذات التي تلبست بالمبدء في الجملة سواء كان في الحال او في الماضي وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح واما
على الثاني فلان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على
الزمان الحاضر بالوجه الاول فالظاهر انه ايضا موضع وفاق اما من القائلين بالدلالة على المعنى الاعم من الماضي والحال فواضح واما

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
دل على ذلك فالحكم المزبور انما يستفاد
من تلفيق الايتين الشريفتين وكذا
قوله تعالى

من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر ان مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون الاول لان الظاهر من عبارات النحاة في تعريف
الاسم والفعل بما اقترن باحد الازمنة الثلثة كما في الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزءا له مع
هذا فقد صرح به جم الائمة طاب ثراه وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال تصريح بجزئية الزمان للمشتق والدلالة على الحال لا تصح
وجهها في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والتضمن كدلالة العمى على البصر فاللازم حينئذ حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال
على الدلالة بغير الوضع لان الاصل عدم التعارض بين كلامي ائمة الفن على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة
في اعتبار الزمان في نفس المفهوم كان اللازم ترتبها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة اظهر دلالة في نفي اعتباره بل الابعد
في دعوى صراحتها الا ان حمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير وان جاز دلالته عليه بالوجه الاول فاسد لان جعلهم
تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه عندهم يدل على الزمان وضعا اوضح شاهد على ما ذكرناه فوجب حينئذ الترتب ايضا لما
قدمناه من الاصل الا يقال نمنع من الاصل المزبور اذ مرجعه الى اصالة التلازم بين المذهبين ولا دليل عليه اذ التلازم اما عقلي او
عادي وكلاهما مفقودان هنا اما الاول فلانه لا امتناع في ان يذهب فريق الى امر والاخرون الى خلافه واما الثاني فلان مخالفة
فريقين في امر غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلكا في تحصيل الاتفاق والجمع بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح
جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافه او يكون عبارتهم اضعف دلالة لما ذكرت من ان الاصل الاتحاد في المذهب وذلك معلوم القسا
لمن لاحظ سيرة العلماء ولذا احتمل الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصوليين في المقام ومع هذا لو قلنا بان القائلين
بالحال يذهبون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لئلا يعارض كلام النحاة يلزم ان يعارض كلامهم لكلام علماء البيان فانهم قالوا على
حكي بان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة والاصل عدم المغايرة ايضا حيثما تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين
لسلامته حينئذ عن المعارض لانا نقول مستندنا في الاصول المزبورة هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول المفيدة للظن بحيث
يوجب صرف ظاهر كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بل ربما يحصل من هذه الغلبة العلم العادي بذلك و
هذه الغلبة حيثما تحققت افادة الظن ولكن لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي هو دليل قطعي نعم يمكن دعوى ظهور الاتفاق ولهذا
استغرب بعض المتاخرين ما احتمله الجلبي فقال ما اعاده الفاضل المحشي من جواز مغايرة العربية للاصول لا يخرج عن غرابته لان الاصوليين
يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق بما ذكر يشترط في دعوى
العلم به او يمنع من ثبوت الغلبة في جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة على الحال لا محالة لان مفهومهم
على الظاهر انه لا يدل عليه بشيء من الوجهين السابقين كما عليه اكثر الاصوليين لا انه لا يدل عليه بطريق التقييد وان جاز الدلالة
عليه بطريق الجزئية فينتج اصالة عدم معارضته مذهبهم لمذهب النحويين سليمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهي الدلالة
بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فاذن الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال بطريق الجزئية لا اتفاقا لكل كما عرفت على عدم
دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلناه في صدر البحث تمسكا بكلام النحاة ولا يعارضه مذهب المخالف
لترجيح الاول بالظهرية عباراتهم في الدلالة على ذلك وموافقته لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وبما يتبع التسهم من الادلة الدالة على ان
المشتق موضوع للمعنى المتلبس بالحال والماضي المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا الماضي ولا الحال لا بالجزئية ولا بالتقييد
واما عدم دلالته على زمان الحال بالتقييد فهو اختيار العلامة في بيت وتي وبه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في كري والمحقق الثاني
في جامع صدره الفاضل النهائي في درره وحكي عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر والشافعي وتابعه ابن علي وابي هاشم في احد القولين
وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في ظ خن والتمهيد وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه ايضا الى المعتزلة وفي ري للعلامة
انه مذهب اكثر المحققين وفي المطول انه مذهب الاكثر وذهب البيضاوي في المنهاج الى دلالته على الحال وانه لو اطلق على الذات
باعتبار الزمن الماضي كان مجازا وهو المحكي عن الرازي والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي تحقق تلبسها بالمبدء
سواء كانت في الحال متلبسة به او انقضى عنها التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون الموضوع له مفهوما كليا وقدرا مشتركا بين الزمانين

القيدية لا

الحال

الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورته ومجازا في اخرى كما هو شان استعمال الكلي في افراده او موضوع لذات
خاصة وهي التي مبدئها المزيل عنها فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيه او في الفرد الاخر كان مجازا و
تظهر الثمرة فيما اذا قال الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من اتصف بصفة العلم مطلقا فاذا كان شخصان احدهما المزيل عنه صفة
العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب اكرام من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع
له فيحتاج في حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قال زيد كريم او دابته كريمة فانه على الاول تكون العبارة مجملة في دلالتها على اتصاف الذات بالمبدء
في الحال او الماضي كما ان قوله زيد انسان مجمل في دلالته على كونه انسانا طويلا او قصيرا ولا كذلك على الثاني فانها تكون ظاهرة في الدلالة على
اتصافها به وعدم مفارقة الصفة عنها للاولين وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلافادته الظن
والاصل فيه الحجية الثاني دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة الثالث صحة تقسيم الضارب الى المتصف بالضرب في
الحال والماضي فيقول ضارب وولدي على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من انقضى عنه الضرب وكذا نقول مضروب وولدي و
معلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي الرابع صحة تقييد نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب امس وضارب
الان وهو انما يصح لو لم يكن قولهم ضارب غدا لقيام القاطع على كونه مجازا الخامس ان نحو الضارب استعمل فيمن انقضى عنه المبدء
وفيمن لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل في اللفظ المستعمل في معنيين يكون بينهما مفهوم كلي قريب ان يكون حقيقة فيه اما الاستعمال
فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل صرح بعض بالاجماع على الاستعمال في الماضي واما ان مقتضى الاصل ذلك فلما سياتي انشاء الله وقد يقال عليه
بان الاصل المزبور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم كاستعماله في افراده واما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك به سلمنا ولكن انما يحسن حيث
لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص واما معه فلا لدوران الامر حينئذ بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك حيثما
تعارضا كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من الشق الاخير للانفاق الظاهر المصرح به كلام كثير على انه حقيقة في الحال ولذا ذهب جملة من المحققين
الى ان الاصل في مسئلة المشتق مع القائلين بالوضع للحال نعم لو قيل بمقالة السيد المرتضى من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة اللازم منه
ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا اتجه دعوى كون الاصل مع القائلين بالوضع للماضي وعلى هذا فيبطل ما عدا الوجهين الاولين وقد
يجاب بان الظاهر ان احدا من الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وان كان هو المتراءى في بادي النظر من كلمات جماعة منهم كالفاضل البهائي
والفاضل الجواد والعضدي والباغنوي والابهري فانهم قالوا المشتق استعمل في الازمنة والاصل يقتضي كونه حقيقة فيها خرج الاستقبال
بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام البافين ما قلناه في التهذيب والنهاية ودعى استدلال على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه
قال من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وانه قابل للقسمة و
مورد القسمة مشترك بين اقسامه وقد استند الى ما ذكره جمع في اختيارهم مذهبه وصرح السيد عميد الدين بان ما ذكره مما احتج به
القائلون بكونه حقيقة في الماضي ومما يعضد ما ذكرناه عدم استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند اكثر القائلين بكونه
حقيقة في الحال وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي هو المعنى
الحقيقي ومنه يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه في الحال حقيقة لان حصول الاشاعرة من القائلين بكونه
حقيقة باعتبار الماضي انما قصدوا كونه من افراد الحقيقة لا ان اللفظ موضوع له بالخصوص وكلام الفاضل البهائي وغيره وان كان مشعرا
بذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا فلا اشكال في هذه الحجة من هذه الجهة نعم يشكل فيها من وجهين الاول ما اشير اليه سابقا من عدم
معلومية الاستعمال في المعنى الاعم الثاني النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في الفرد المشترك بين الازمنة وقد يجاب عن الاول بان في
كلام القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيها ولا يعارضها مقالة القائلين بانه حقيقة في الحال فتامل وعن الثاني بان
مقتضى الاصل وان كان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه السادس ان جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري
ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ يبعد عادة الاتفاق
على الاطلاق المجازي وقد يناقش فيه اولا بانه لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة لاجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل عليه

فاحد الامرين

فان قلت نلتزم بذلك لولا الاجماع على كونه مجازا في الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم يعدون في المسئلة فرقه
من المخالفين وليس اتفاق الفرقة على الفرقة التي تنازعها حجة وثالثا بان كون لفظ اسم الفاعل حقيقة في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي
لا يلزم ان يكون الضارب في هذا المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا النفتازاني فقال معترضا على الحجة فيه بحث لان اسم الفاعل بحسب
عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام
في جميع المشتقات وهذا يختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق
على كونه مجازا في المستقبل وهو اظهر فيندفع به ذلك الظهور واما عن الثاني فبانه حجة عند الخصوم كما يظهر من كلمات المستدلين به و
المجيب عنه بعدم حجيته بل يغير على انه نسب ذلك في الاحكام الى اهل اللغة دون النحويين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك انه كان باعتبار
المعنى التركيبي نعم لا يستلزمه لو ادعي فيه صيرورته اسما لكلما اطلق عليه نحو الضارب ولكن هذا الدعوى مستلزمة للنقل والاصل عدمه واما
عن الرابع فان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو لم تنهض للحجية فلا اقل من صلاحيتها لتأييد التبادر
ان المشتق لو كان حقيقة في الذات المتلبسة في المبدء في الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا لعدم تلبسهما بالايمان حالة النوم
والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى اي تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالي باطل لاجماع
على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم وغافل وقد يقال عليه بالمنع من بطلان التالي
والاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة في بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار
مشاركتهما الحكم وان لم يشملهما تلك الاطلاقات كما في اطفال المؤمنين فانهم بمنزلتهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع تحقق
الايمان في الحالتين ان فسر بالتصديق لبقائه في الخزانة وان لم يكن حاصلا في المدركة سلمنا لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى الاجماع
التركيب غير مسموعة بل يظهر من النفتازاني انه غير مرتبط بمحل النزاع حيث جعله اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع في حقيقة
اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في
بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد يجاب عن الاول بان دعوى المجازية خزافة باردة قال
النفتازاني كون المؤمن النائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه وعن الثاني بان الايمان عبارة عن التصديق وهو متوقف
على تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة وهذا بعيد حصوله في الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكي عنه وعن الثالث
بان ما ذكره النفتازاني غير معلوم فان كلمات القوم في المسئلة مطلقة والظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد بينا فيما مر في الجواب ان التصديق
انما يتوقف على ذلك في حصوله ابتداء لا في استدامته نعم لا يبعد دعوى اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج عنه الوصف كما
اذا جن وطال جنونه بعد ايمانه واسلامه وليس ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية في المعنى
الاعم من المتصف بالايمان وتنقيحه اصالة عدم النقل فتامل الثامن انه لو كان المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدء في الحال للزم ان لا يصدق
المتكلم والمخبر حقيقة في اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المبدء في المثالين مما لم يمكن وجوده واستقراره في ان لان الكلام والخبر اسم لمجموع
الحروف المتوالية وهي مما لم يمكن اجتماعها في ان فانها تنقضي شيئا فشيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدء وبعده قد انقضى واما بطلان اللازم فواضح
قطعا لا يقال نلتزم هنا بعدم الوضع للحال ونقول بالتفصيل في المشتقات بين ما يمكن بقائه وبين ما لا يمكن لانا نقول قد ادعى العلامة الاجماع
على بطلانه فقال الفرق بين ممكن الثبوت وغيره مستند الاجماع لا يقال الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور فقد حكاه جماعة كصاحب المحصول
والامدي والحاجبي على ما حكي لانا نقول اشتهاره وحكاية هذا القول لا يدل على اشتهار اصله ومصيره مذهبا له لا يقدح في حجية الاجماع المنقول
المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال العلامة في رده مضافا الى الاجماع ولانه اذا صح في جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكون
المشتق منه هل يصح بقائه او لا فان كان يصح بقائه امتنع وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف ولا يقال
لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام وشبهه اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته لاخر جزء فمن قال قام زيد مثلا فانما يصدق عليه انه متكلم ومخبر
عند مقارنة الدال لا قبلها ولا بعدها لانا نقول هذا باطل لان المفروض ان المبدء عبارة عن مجموع الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع لذلك

اذ لم يجبوا عنه

صح في صوره

فيكف

فكيف يكتفي بالجزء الاخير ولا يقال يلزمكم ان يكون المتكلم والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدء في الماضي لا للمعنى الاعم منه ومن الحال وهو
خلاف الاجماع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر في فرد وهو الماضي لامتناع وجود الفرد الاخر كلفظ الجلالة
على القول بانه كلي نعم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال تكبت القران وتمشي من
مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يخلها فصل يعتد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه ونظير هذا ما قالوه في
لفظ الارتماس والتعقيب والفور من ان المراد ما يسمى في العرف ارتماسا وتعقيبا وفورا فتامل ولكن قد يذب عن هذا بانا نجد صدق نحو
المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرا بهما عرفا حقيقة ولذا لو اتى العبد بمن تكلم واخبر سابقا فقول السيد اتني بالمتكلم بهذا الكلام والمخبر بهذا
الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا فتامل على ان الظاهر من جماعة ان القائل بالحال لا يريد بالمباشرة العرفية بل الحقيقية فيكون الحجة المزبورة
ناهضة في رده التاسع ان المشتق لو كان حقيقة في الحال لما جاز الاستدلال بنحو عموم الزانية والزاني والسارق والسارقة على وجوب
حد الزاني والسارق الذين تحقق منهما الزنا والسرقة بعد زمن الخطاب التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللازم على تقدير الوضع
للحال حمل قوله تعم الزاني والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول الاية الشريفة فلا يشملان من اتصف بهما بعد النزول
واما بطلان اللازم فلا يخفى ولذا نرى العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو هذه الاطلاقات في مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب
وقد يناقش في هذا الوجه من وجوه الاول ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة في المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما
به فليس فيه دلالة على وضعه ايضا لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب في هذا المقام لوجود القول بالفصل بين الامرين بل صرح الشهيد الثاني
والاستاذ كاشف الغطاء بان محل النزاع في المسئلة هو المحكوم به دون المحكوم عليه الثاني انه على تقدير القول بالوضع للمعنى الاعم من الماضي والحال
لا يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بنحو تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله تعم الزاني والسارق على من تحقق منه
المبدأ ان اما حال الخطاب او قبله لا على من تحقق منه المبدأ ان فالشرطية مقلوبة على القائل بالوضع للاعم الثالث انا نمنع من بطلان اللازم
اذ يجوز الاستدلال مع فرض كونه حقيقة في الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين في التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى المجازي
المصححة للاستدلال الرابع ان الملازمة انما تتوجه لو فسر الحال في كلام القائل بالوضع له بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدي
وغيره فلا لان معنى وضعه للحال ح انه وضع ليدل على الذات المتلبسة بالمبدء ووجوده فيها فحينئذ يتعلق الحكم بكل من له هذا المبدء حين
وجوده فيه سواء كان في زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه بل من تعليق
الحكم على ماهية تتحقق افرادها تدريجا وهو مثل شمول الخطاب المتضمن لتعليق الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد
التي تحققت بعد زمن الخطاب واما ما هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص في الان بان يقال
هذا عالم ويكون الوجه في الاطلاق صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلي فان الاطلاق لا يكون في القسم الاخير الا باعتبار الصفة
الحاصلة في المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة وقد يقال هذا احسن لكن حكي عن ظاهر اكثر العبارات
وصريح بعض ان المراد بالحال حال النطق لا التلبس فالشرطية ح تنهض حجة على القائل بالوضع للحال ولا يجوز القلب على القائل بالوضع
للاعم لجواز ان يريد من الحال حال التلبس ومن الماضي الماضي القابل للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال بتلك العمومات ح على ذلك واما
منع بطلان التالي باحتمال المجازية فشيء لا يليق بان يلتفت اليه وقريب منه القول بالتفصيل في المسئلة بنحو ما ذكر اذ الظاهر انه قول
جديد لم يقل به المتقدمون وهو ناش من الفرار عن الشرطية المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد من الحال حال التلبس فيقال على هذا يلزم سقوط
الاستدلال بالعمومات السابقة غالبا لان اللازم على هذا التقدير تعلق حكمها بمن كان المبدء فيه وحملها عليه فلا يشمل من تحقق منه المبدء
وانقضى فلا يستفاد من قوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان اجراء الحد ح منعدم غالبا
لعدم الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة في ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح
قطعا لا يقال وجوب الحد يتعلق حينئذ بالاشتغال بالزنا فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة في الماء المتغير يتحقق حين حصول التغير و
يستصحب الى ما بعد التغير لانا نقول اولا هذا استدلال بالاستصحاب لا بالعموم والمعروف من طريقتهم انه من باب الاستدلال بالعموم

وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم بالوجوب حيث الاشتغال بالزنا واذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع
على الموجب فلا يتم ذلك وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الزاني المتلبس
بالزنا لا ازالة الفرج من الزنا لا يسمى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم عملا بالاستصحاب
كما لا يمكن اجراء الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف يجري الاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير
قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل بالماء بسبب التغير وهو لا يختلف باختلاف التغير وعدمه وذلك لان النص الدال على نجاسة
الماء المتغير هذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضي ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب
ح ومن هنا ظهر قاعدة وهي ان الشارع اذا قال اذا زنى مثلا وجب الحد جاز التمسك باستصحاب وجوب الحد بعد الزنا واذا قال الزاني يجب حده وقلنا
ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع في الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة
الى التعبير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الا محل البحث وقد يعارض بان المعنى الاخص الذي يدعى الخصوم وضع لفظ بازائه كذلك
ولا ترجيح وقد يجاب بان الوضع للاعم يقتضي الحاجتين بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص والشاهد على ذلك غلبة اسماء الاجناس والالفاظ
الموضوعة للمفاهيم الحادي عشر الخبران في احدهما قال رسول الله ص انا دعوة ابراهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال ان الله تعالى
اوحى الى ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف بها الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل يا ابراهيم عهدي لا
اعطيك عهدا الا اوفي لك قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عند ها واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام ربنا انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة الي واني وعلي لم نسجد للصنم ولم نتخذه نبيا ولم نتخذ عليا وصيا
وفي الاخر قال ابو عبد الله ع وقد كان ابراهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي فقال الله
لا ينال عهدي الظالمين من عبد وثنا او صنما لا يكون اماما والوجه في الاستدلال بهذين الخبرين في محل البحث انهما دلا على ان من تحقق
منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا عهدي ينال الظالمين وهذا الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم للمعنى
الاعم وهو واضح وقد ينافش فيهما سندا بل ودلالة وللاخرين وجوه الاول صحة السلب اذ يصح فيمن انقضى منه الضرب ان يقال انه ليس
بضارب الثاني انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم لصح ان يقال للقاعد المنقضي عنه القيام انه قائم وبالعكس والتالي باطل قطعا الثالث انه لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله ع الماء طاهر على طهورية الماء في هذه
الازمنة لاحتمال ارادة انه كان طاهرا الا انه في الحال طاهر لان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا فانا اذا قلت
زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم باطل جدا ولا كذلك الامر لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدء في الحال
الرابع ان المتبادر منه الذات المتلبسة بالمبدء في الحال فانه لا يفهم من قوله رايت حسنا او جريحا او مهموما او نقيا او صالحا او
زاهدا الا المتصف بالمبدء في الحال وقد شهد بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخونساري ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان
قيد الان ان كان النفي بمعنى انه يصدق الان ليس بضارب فصحة ذلك ممنوعة كيف وهي عين النزاع وان كان النفي وهو ضارب بمعنى انه يصدق انه
ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غاية ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولهم ان الانسان ليس
بحيوان مفترس لا يدل على انه ليس من افراد الحيوان مطلقا واما عن الثاني فبان الامثلة المزبورة ليست من محل النزاع لان محل النزاع انقضاء
المبدء وعدم طرو الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرء الضد الوجودي وقد صرح بما ذكرنا من اختصاص محل النزاع بما اذا لم يطرء الضد
الوجودي الشهيد الثاني وبعض من تاخر عنه والاستوي وصاحب جمع الجوامع وغيرهم بل حكاه بعض عن كثير من كتب الاصول قال حتى ان كلام
الامدي في اثناء الاحتجاج يدل عليه انتهى وقد حكي الاول عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية فيما اذا طرء الضد الوجودي وحكي هذه
الدعوى في جمع الجوامع عن بعض وما ذكر يظهر الوجه في عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق معهنا فقد قيل
ان الشارع منع منها وقد ينافش فيما ذكر بالمنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالدخول
كذا صرح به المحقق الخونساري وقال واستخبر بان التخصيص الذي ذكره الشهيد الثاني جيد لكن ليس فيما رايناه من كتب الاصول اثر منه

وذكر

وذكر بعض ان نسبة هذا الى المحصول موجود فى كتب بعض المخالفين ايضا ونحن لم نجد فى المحصول ولا فى المحصول ولا فى كلام علماء الاصول
انتهى فالظاهر ان تعميم الخلاف اشتهى ويؤيد ذلك ان جماعة من الاصوليين كالسيد عميد الدين وصاحب غاية البادى وفخر المحققين و
العضدى والبيضاوى والعبرى لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرء الضد الوجودى عن احد ولا نبهوا على خروجه عن محل النزاع وربما
كان فى بعض كلمات الرازى شهادة بما ذكرنا لنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال ايضا بان يقال الامثلة المزبورة
حقائق فى الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعى فيها من هذه الجهة او لان اكثر المشتقات كالامثلة
المذكورة فيلحق النادر بالغالب وقد يجاب عن المناقشة المزبورة بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث
مقدم على تصريح غيرهم بالدخول والوجه فيه واضح واما دعوى جواز الاستدلال بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث
فضعيفة جدا لمنع اتحاد الوضع النوعى فى جميع المشتقات كيف والقول بالتفصيل بين اقسامها قد كثر من جملته ما اختاره بعض مشايخى
المتاخرين من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا فى
جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا من المبدء واعتبار عنه سواء كان المشتق محكوما عليه ام لا وسواء طرء الضد ام لا ونحو الدعوى
المزبورة فى الضعف دعوى الغلبة المتقدم اليها الاشارة كما اشار اليه بعض الاجلة واما عن الثالث فبان الاحتمال المزبور بعيد
من عادة الشرع فيندفع بها فيبقى الاحتمال الاخر سليما عن المعارض واما عن الرابع فباحتمال كون التبادر فى الامثلة المزبورة من تبادر
الفرد الغالب للاطلاق والا لاطرد وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمذنب والعاصى والكاظم
والكاتب والمعلم والبايع والمشترى والخبز والمصاب والبانى والمحسن ومضروبى والشاهد على ذلك انه لو امر بالاتيان بواحد من ذكر
فاتى بمن اتصف بتلك المبادى فى الزمان الماضى كان ممتثلا قطعا ومع ذلك لا يصح السلب فلا يقال لمن اعترف او عطى واشترى سابقا
انه ليس بمعترف او ليس بعاص او ليس بمشتر وهو من اقوى الادلة على الوضع للاعم والتحقيق عند الرجوع فى كل مشتق الى ما يحكم به العرف
اذ لم نجد اصلا كليا ولا تحقيق لوضعا نوعيا فى هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال و
اختلفت المذاهب فى المسئلة لا يقال ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مباديها فالضارب لا يكون ضاربا الا باعتبار
حصول الضرب فكان ذلك سببا له فيجب ان ينتفى الاطلاق بانتفاء سببه لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق
وبقائه ولا يقال الغالب ذلك لان اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما صح اطلاقها باعتبار تحقق
وحصول صورة نوعية فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فيلحق
الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه البلغة لانا نقول الغلبة فى غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات به خصوصا مع تفاوت
امثلتها واضطرابها فى الغاية فتامل ولا يقال ان التسمية فى المشتقات باعتبار اتصاف الذات بالمبادى فى الحال او باعتبار تلبسها
فى الجملة فان كان الاول فهو المطلوب من كونه موضوعا للحال وان كان الثانى لزم كون الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة لتحقق
الغلبة فيه فما هو التلبس فى الجملة لانا نقول هذا لو جعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع بل العلة حصول التلبس وتحققه فى الحال
فى الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل على الحال فى الصفة المشبهة واسم التفضيل
للغلبة بل لم يجد فى مثال منها اريد به المعنى الاعم وان يدعى اصالة الحمل على المعنى الاعم فى اسم المفعول للغلبة ايضا هذا ويحتمل خروج
الثلثة عن موضع البحث فى المسئلة المشهورة فى الكتب الاصولية تذنيب اعلم ان الاسماء المشتقة كما لا تدل على احد الازمنة الثلثة
كذا لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غايتها الدلالة على اتصاف الذات بالمبادى فى الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد
القاهر والسكاكى والميدانى فيما حكى عنهم وكذا صرح به السيد الشريف وغيره وهو الظاهر من الحاجبى ولا فرق فى ذلك بين اسم الفاعل و
اسم المفعول منظورا لو كان من اللازم والصفة المشبهة واسم التفضيل والحجة فى ذلك عدم تبادر احد الامرين منها وانها لو وضعت
للدلالة على التجدد والحدوث لكان اطلاق العالم والقادر والعادل مجازا وهو باطل وكذا يلزم التجوز فى قوله خالد ومستمر وغيرهما مما يدل
على الدوام فتامل ويظهر من ابن هشام والحاجبى فى مقام اخر دلالة اسم الفاعل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار

ويظهر من بعض الحاق اسم المفعول باسم الفاعل في الدلالة على الحدوث وما ساروا اليه ضعيف نعم لا يمكن انكار دلالة اسم الفاعل على التجدد
احيانا لكنها لا للصيغة بل اما للمادة او لامر خارج من شهادة العادة وكذا لا يمكن انكار دلالة الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار
العادة كما اشار اليه نجم الائمة فقال والذي ادى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار
في جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار متباينان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة
او جميع الازمنة ولا دليل في اللفظ على احد القيدين كما كان في اسم الفاعل وهو غلبة استعماله في الحدوث ومن ثم يحول الصفة عند قصد الحدوث
اليه فيجعلها حقيقة في احدهما فتحكم في الاصل ان نقول هي حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لكن لما اطلق ذلك ولم يكن
بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان يقوم
قرينة على تخصيصه ببعضها كما يقول كان هذا حسنا وسيصير حسنا وهو الان حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا على ما ذكرنا بل بدليل العقل
وظهوره في الاستمرار عقلا هو الذي غيره انتهى **القول في المعرب** **مقدمة** تعرف المعرب باللفظ الذي لم يكن اهل العربية وضعوه لمعنى
بل استعملوه فيه تبعا لغيرهم وتارة بعض الذي لم يكن علما **مفتاح** اختلف القوم في وقوع المعرب في القرآن على قولين الاول انه واقع
هو للعلامة في تهذيبه والسيد عميد والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي والبيضاوي في تفسيره وحكي عن ابن عباس وعكرمة الثاني انه غير
واقع وهو للبيضاوي في المنهاج وبعض شراحه وحكي عن الشافعي في رسالته والقاضي في التقريب وابن جرير في تفسيره بل عزاه الحاجبي الى الاكثر
وربما يظهر من كلام العلامة في النهاية للاولين وجهان الاول وقوع لفظ ابراهيم فيه وهو غير عربي اما الاول فواضح واما الثاني فلانفاق
اهل العربية على انه غير منصرف باعتبار العجمة والعلمية وفيه انه انما يتم لو كانت الاعلام العجمية المستعملة في كلام العرب من المعرب وهو ممنوع اما لان
الشرط في المعرب جواز اجراء جميع احكام اللفظ العربي عليه من صحة الاضافة ودخول حرف التعريف والتنوين عليه ومن الظاهر ان الاعلام
المذكورة ليست كذلك ولان الشرط فيه بقاء المعنى الغير العربي في استعماله وهو غير متحقق فيها وفي كلا الوجهين مناقشة الثاني وقوع لفظ المشكوة
وسجيل وقسطاس فيه وهي غير عربية اما الاول فلقوله تعالى في سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح وقوله تعالى في سورة الفيل ترميهم
بحجارة من سجيل وقوله تعالى في سورة بالقسطاس المستقيم واما الثاني فلان الاول هندي برابه في لغتهم الانبوبة في وسط القنديل والثاني
فارسي يعبر به عن سنك كل عندهم والثالث رومي يعبر به عن الميزان المستقيم وقد حكى السيد عميد الدين عن جماعة من اللغة الحكم بانها
معربة وقد استدل جماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي على الوقوع بما ذكر وهو شاهد قوي على كونها معربة واعترض عليه بالمنع من كونها
معربة لجواز ان تكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور ويؤيده ان الطبرسي فسر السجيل بالعذاب المكنون وادعى اشتقاقه
من الاسجال بمعنى الارسال ونسب القول بعربيته الى قائل مجهول وقال في تفسيره وقيل انها رومية معربة وقال الزجاج يجوز ان
يكون عربية لان في الكلام مثل لفظها مشكوة وهي قرية صغيرة وقال في تفسير القسطاس هو الميزان صغيرا كبر وقيل هو الصبان عن الحسن
وقيل هو العدل بالرومية عن مجاهد فيكون محمولا على موافقة اللغتين انتهى وفي المصباح المنير قيل عربي ماخوذ من القسط وقيل رومي
معرب انتهى لا يقال لو كانت مما اتفق فيه اللغتان للزم تعدد الوضع والاصل عدمه لانا نقول لو كانت من المعرب للزم اطلاع العرب على لغة غيرهم
وهو امر حادث والاصل عدمه على انا نقول الغالب في الالفاظ المستعملة في اللغة العربية حقيقة كون وضعها منهم فيجب الحاق مورد الشك
بالغالب فتامل والثالث انه لو وقع المعرب لخرج القرآن عن كونه عربيا لان الملفق من العربي وغيره لا يكون عربيا كما ان الملفق من الحلو
والحامض لا يكون حلوا والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا واجاب عنه في لم فقال نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انزلناه
للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض كل القرآن وبعض الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا الجزء ماء ويراد بالماء مفهومه
الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه التي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها
قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان

يقال

يقال التوزيع بعض القرآن انتهى واجيب ايضا بان وجود الغير العربي اذا كان قليلا كما هو الواقع لا يمنع من اتصاف القرآن بالعربية كما ان
وجود قليل من العربي في الشعر الفارسي لا يمنع من كونه فارسيا وكذا العكس واعلم انه قيل يفهم من كلام بعض الاعلام انه لا خلاف في وقوعه
في اللغة العربية ويدل عليه ان الدهقان على ما في المصباح المنير ومجمع البحرين معربة يطلق على رئيس القرية وعن بعض منع وقوعه فيها

القول في الترادف **مقدمة** قال في النهاية الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد خرج بالمفردة
الحد والمحدود وبقوله باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة
كالفصيح والناطق **مفتاح** ذهب جمهور المحققين الى وقوع الالفاظ المترادفة في اللغة وحكي عن ابن فارس وثعلب المنع من ذلك
قالا وما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان او انه يأنس والثاني باعتبار انه بادي البشرة اي ظاهر
الجد انتهى للاولين الاستقراء وللاخرين وجوه الاول انه لو وقع لكان لغوا خاليا عن الفائدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افادة المعنى وهي تحصل باحد اللفظين فيكون الاخر لغوا واما بطلان التالي فظاهر جدا الثاني انه
لو وقع للزم تعريف المعرف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افهام المعنى وهو حاصل باحد اللفظين
فاذا قصد باللفظ الاخر الافهام ايضا للزم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل الثالث ان اللفظ اذا كان واحدا كان اقرب الى التناول والضبط
وكان مؤنة حفظه اخف ولا كذا اذا تعدد فوجب على الواضع ان لا يضع لفظين لمعنى تحصيلا لتلك المصلحة وقد يجاب عن جميع الوجوه
المذكورة اما عن الاول فاولا بالنقض بالالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بحسب لغة واحدة كالانسان والبشر وبحسب لغات متعددة
وانكار هذا القسم باطل ضرورة فانك تجد ان العربي يعبر عن معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسي يعبر عنه بلفظ اخر كذلك وكذا الهندي
والتركي والرومي والزنجي وقد اشار الى ما ذكرناه السيد عميد الدين فانه قال بعد الحكم بجوازه ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه
واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل
اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق
وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة انتهى اللهم الا ان يقال ان الالفاظ المختلفة
الموضوعة لمعنى واحد بحسب اللغات المختلفة لا تعد من الالفاظ المترادفة لان شرط الترادف كون اللفظين من لغة واحدة وثانيا بالمنع من الخلو
عن الفائدة وان حصل المقصود باحدهما بل الفائدة الزائدة على اصل افادة المقصود متصورة وقد اشار اليها في ذيب فانه قال وقوعه في نحو اسد
وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولا مكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت القبيلة الاخرى لفظا اخر له والباعث عليه من واضع واحد التسهيل
والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس انتهى واما عن الثاني فاولا بالنقض بجواز الاستدلال
على مطلب واحد بادلة متعددة واما دات كثيرة وثانيا بان الواضع انما وضع اللفظين ليعرف باي منهما شاء توسعة لا بهما معا واما عن
الثالث فبمنع مراعاة الحكمة المزبورة لو سلمت انما تكون لو لم يعارضها حكمة اخرى اعظم منها واما معها كما في محل البحث لما عرفت من فوائد الترادف

مفتاح اعلم انه اختلف القائلون بوقوع الترادف في اللغة في انه هل وقع في الاسماء الشرعية وبحسب الوضع الشرعي او لا فعن الفراقي و
غيره الاول تمسكا بان معنى الواجب قد وضع له في الشرع لفظان احدهما لفظ الواجب والثاني لفظ الفرض وكذلك معنى الاستحباب
متعدد اللفظ في الشريعة وعن الرازي الثاني تمسكا بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لدليل ولم يقم دليل على ثبوته في الاسماء الشرعية
واجيب عن حجة الفراقي بالمنع من كون تلك الالفاظ موضوعة لذينك المعنيين شرعا بل انما وضعت لهما بحسب اصطلاح الاصوليين والفقهاء

مفتاح اعلم انه حكي عن قوم انهم ذهبوا الى ان التابع للفظ نحو ليطان ومسن من المترادف لمتبوعه لدلالة كل منهما على ما دل عليه الاخر
وهذا القول خلاف ما صار اليه المحققون ويبطله امران احدهما انه يشترط في الترادف ان يكون اللفظان موضوعين ومن الظاهر ان
التابع من الالفاظ المهملة التي لم يوضع لمعنى والثاني انه لو كان من المترادف لصح افراده عن متبوعه لان شان الالفاظ المترادفة امكان
افراد احدهما بالذكر عن الاخر كما في قوله تعالى هذا بشرا وان الانسان لفي خسر والتالي باطل اذ لا يجوز ذكر التابع بدون متبوعه فلا يصح ان يقال
ليطان منفكا عن شيطان وقد اشار الى هذا العلامة في ذيب ثم انه توهم بعض ان التابع يفيد تقوية المتبوع لانه لو لم يكن ذلك لكان خاليا عن الفائدة

مذاهب العلماء في الترادف

وقوع الترادف في اللغة

وقوع الترادف في الشرعيات

وهو غير جائز وفيه ان هذا حسن لو سلم وقوعه في اللغة الصحيحة ولكنه ممنوع وكيف يمكن دعوى افادته التقوية مع كونها دائرة مدار الوضع المفقود
في التابع وقد صرح بعدم افادته التقوية البيضاوي فتامل **مفتاح** اعلم انه حكي عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان وهو خطأ لان
اراد الحد اللفظي وهو بيان لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر موضوع له واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على الالسنة نحو
الغضنفر الاسد واللبث التبع وان اراد الحد الحقيقي المنبئ عن ذاتيات الشيء نحو الانسان الحيوان الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل
بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فالدلالتان متغايرتان فلا ترادف بينهما وتفسير باخر الحد دال على اجزاء الماهية باوضاع متعددة والدلالة
تفصيلية والمحدود دال على ذلك بوضع واحد ودلالة اجمالية **مفتاح** اعلم انه حكي عن قوم القول بان المؤكد والمؤكد مترادفان والمعظم على
الخلاف لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد فيكون معناه زائدا على المؤكد والشرط في الترادف عدم الزيادة ولان المؤكد لا يجوز افراده ولا
كذلك المرادف **مفتاح** اذا ورد الامر في اللغة ابين جعله مرادفا لغيره الذي هو مثله في عدة من لغة خاصة ولا كان مقتضى الاصل التأني
لندرة هذا الترادف وكثرة خلافه **مفتاح** اذا تعلق حكم الشارع بعبارة خاصة كما اذا قال قل الله اكبر واقرء الحمد ولا تقل امين في الصلوة
فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها وقيامه مقامها سواء كانا من لغة واحدة كالانسان والبشر او من غيرها وذلك لان الظاهر من خطاب الشارع
المفروض ثبوت الحكم لتلك العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل وليس مجرد كونهما مترادفين يصلح لذلك اما الاول فلانه المفهوم عرفا ومقتضى
العبارة لغة ولذا لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اتى بمرادف الله اكبر في مقام الامر بالايتان بقول الله اكبر وكذا لا يحكمون بان من قرء مرادف
القرآن والدعاء ممتثل للامر بقراءتهما واما الثاني فلانه لم يوجد من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل دليل على ان
ترادفهما يقتضي ذلك نعم العقل يجوز ذلك ولكن مجرد هذا غير كاف اذ ليس كل ما يجوز عقلا يكون واقعا لا يقال لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم
بامتثال العبد لامر سيده اذا قال له اذهب الى زيد وقل له افعل كذا وكذا وعبر العبد عن مقصود سيده بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل
فانا نجد العقلاء يحكمون بامتثاله من غير اشكال وقد جرت عادتهم على ذلك في المراسلات القولية وكيف يجوز دعوى لزوم تادية المقصود
بنفس ما ذكر المرسل فانه محال عادي لانا نقول القرينة على ان المقصود بيان نفس المدعى لا التعبير بالعبارة الخاصة هنا موجودة ونحن لا
نمنع من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم ان القصد مجرد اظهار المعنى ولولا القرينة لمنعنا من ذلك لا يقال هذه القرينة موجودة غالبا في
موضع الشك يجب الالحاق بالغالب لانا نقول الغلبة ممنوعة سلمناها لكن في حجيتها هنا اشكال سلمناها ولكن قد يعارضها ما يمنع من حصول
الظن منها وما يكافؤها فيحصل الشك فيجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه واعلم انه صرح منه في بيانه عن جماعة بجواز اقامة كل من
المترادفين مقام صاحبه قال لان التركيب من عوارض المعاني وذهب البيضاوي كما عن الصفي الى جواز ذلك بالنسبة الى اللغة الواحدة دون اللغتين
لانه لو جاز في الاخير لزم اختلاط اللغتين وهو باطل وعن الرازي المنع مطلقا لانه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام بالمرادف والتالي باطل
ولانه لو صح لصح ان يقال مررت بكذا زيد مقام صاحب زيد المرادف له والتالي باطل قال المحقق الشريف قبل ان المجوز ان اراد انه يصح في
القرآن فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية
الالفاظ فيها وان اراد غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة او اكثر **القول في التاكيد مقدمة** قال في به التاكيد هو اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معنى يغاير اللفظ بل الاجود انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او للمعنى **مفتاح** اعلم ان
التاكيد قد يستفاد من تكرير اللفظ وهو التاكيد اللفظي نحو جاءني زيد زيد وما اكرمني الا انت وضربت ضربت وان زيدا قائم وان زيدا
وزيدا رايت زيدا وقد يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو التاكيد المعنوي نحو كلهم في جاءني القوم كلهم وقد
يستفاد من غير ذلك وعليه جمهور العلماء وما يحكى عن جماعة من الملاحدة من انكار وقوع ذلك مطلقا فاسد جدا واحتجاجهم بامتناع
التكرار الخالي عن الفائدة الذي يمتنع من الحكيم صدوره مدفوع بالمنع من استلزام ذلك كيف وتقويته ما تقدم ودفع توهم المجاز والسهو
من اجل الفوائد ولذا قد استمر سيرة العقلاء قديما وحديثا على ذلك كما لا يخفى نعم لا شك في انه على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
بدليل كما صرح به جماعة وقد ادعى الشهيد الثاني عليه الاتفاق فقال وقد اتفقوا على ان التاكيد خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام
انما هو افهام السامع ما ليس عنده انتهى ويؤيده قلة التاكيد وغلبة خلافه **مفتاح** ليس التاكيد مجازا لاستعمال اللفظ فيما وضع له

عن المؤكد

قد التاكيد مجاز او حقيقة

نعم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون التقرير المزبور جزءا من مفهومه المطابقي كان مجازا لانه قبل ابانته
مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزء الموضوع له بلا ريب فاراده منه خير التاكيد استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وهو
المجاز ولكنه باطل لان التحقيق ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا مما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين ح قد
استعملا في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا يقال عرفا للشخص المؤكد انه متجوز
وقد اشار الى ما ذكرناه الباغنوي فقال لا شك ان زيدا الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا
في غير معناه الحقيقي

القول في الاشتراك

مقدمة قال في به اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لاكثر من معنى وضعا اولا من حيث هي
متعددة وفي به المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك **مفتاح** ذهب المعظم كالشيخ في
العدة والفاضلين في ج وبه وبب دي وغيرهم الى وقوع الاشتراك في اللغة بل حكي عن بعض القول بوجوبه بمعنى انه يجب بحكم
المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة وحكي عن ثعلب والابهري والبلخي القول بامتناع الوقوع عقلا وعن بعض تجويزه
عقلا ومنعه وقوعا والمعتمد الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول دعوى العقد اطباق اهل اللغة عليه ويؤيده ما في العدة
وبه ولم يقف الاول وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه وفي
الثاني انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وفي الثالث قد احاله شرذمة وهو ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ما تمسك به في ج فقال واستقراء
اللغة يحقق الثالث ما تمسك به الفيومي والمصباح فقال محتجا على اثبات اشتراك صيغة الجمع بين القليل والكثير لان صيغته قد
استعملت في الجمعين استعمالا واحدا ولا نص على انها حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول
بالاشتراك انتهى وفيه نظر الرابع ما تمسك به الفيومي فقال ايضا في المقام المذكور ولان اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو دراهم
وابواب توقف الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة وهذا من علامات الحقيقة ولو كان في احدهما
حقيقة ومجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق انتهى وفيه نظر لا يقال المشترك مع القرينة مجمل يخل بالفهم فينافي
الغرض من احداث اللغات ومعها تطويل بلا طائل فيجب ان لا يكون موجودا لانا نقول ضعف ما ذكر ظاهر في الغاية فلا يمكن التعويل
عليه في دفع المشترك **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على اقوال وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة الاول ان يطلق مرتين مثلا ويراد به

وقوع المشترك في اللغة

بيان الاشتراك وتحديده

في احدهما معنى والاخرى اخر مغاير للاول وهذا الانزاع في صحته وكونه حقيقة كما في حواشي المحقق الشيرواني والفاضل المازندراني والتفتازاني
والابهري والباغنوي وفي شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن ابي القاسم الاصفهاني نفي الخلاف في صحته وقد يقال على القول بانه ظاهر في الجميع
كما اختاره الشافعي يلزم ان يكون مجازا لان عنده كالفظ العام بل مثل ان العام عنده على قسمين متفق الحقيقة ومختلفها فكما ان استعمال
العام في بعض معانيه مجاز فكذا استعمال المشترك في احد معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن قد يقال ان مجرد الظهور في الجميع عند عدم القرينة
على ارادة بعض المعاني لا يستلزم مجازيته استعماله فيه عند قيامها والمراد بكونه كالعام كونه مثله في الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا
مطلقا والا كان هو من الالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة الثاني ان يطلق مرة على احد المعنيين لا على التعيين عند
المتكلم بان يريد به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل وليكن ثوبك جونا اي اما اسود او ابيض قال في شرح ح ليس في كلام القوم
ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم
ان التردد ليس جزءا من مفهوم المشترك فاستعماله وارادة ذلك منه من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره جدا الثالث ان
يطلق على القدر المشترك بين المعاني بان يريد بالعين مثلا في قوله اني بعين ما يسمى عينا قال الباغنوي والشيرواني لا كلام في صحته وفي
كونه مجازا والفرق بين هذا وما تقدمه جلي فان الاطلاق في الاول على سبيل التردد اللازم لارادة خصوصية احد الفردين من نفس
اللفظ بخلاف هذا القسم فان الاطلاق فيه لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد به نفس القدر المشترك وهو شيء لا يصلح للتردد
نعم هو من توابعه الرابع ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو اي الهيئة المنتزعة من اجتماعهما فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفي لا كل واحد قال حيدري المازندراني والباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت
علاقة مصححة له لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويريد به في هذا الاطلاق كل واحد من المعاني بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذا والرابع هو الفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي فان هذا من قبيل الثاني والرابع من قبيل
الاول وتقرير الفرق بينهما ان المتكلم يقصد في الثاني كل واحد واحد قصدا اوليا بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي وفي الاول انما يقصد المجموع من حيث هو قصدا اوليا وقصد كل واحد فيه انما هو قصد ثانوي وايضا الاول يدل على كل واحد احد الدلالة
التضمنية بخلاف الثاني فانه يدل عليه بالدلالة المطابقية على ما قيل وفيه نظر فاذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع في مسئلتنا هذه هو الاخير
كما صرح به في منية اللبيب وتيسير الوصول وشرح ح وشرح العبري والاصفهاني على المنهاج وحواشي الباغنوي والابهري والفاضلين الشيرواني
وحيدري المازندراني والمحكي عن صاحب الحاصل والتحصيل وكثير من الاصوليين ويظهر من العضدي وربما يظهر من بعض العبارات ان النزاع
في الرابع وليس بشيء واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامات المقام الاول في انه يجوز استعماله في جميع معانيه
حتى انه لو ورد في رواية او حضر تاويلها في الحمل على جميع معانيه كان هو اللازم دون الطرح او لا يجوز الطرح ولم يلتفت في هذا المقام الى
كونه حقيقة او مجازا ذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحبي والبيضاوي والعبري وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد والفاضلين الباقلاني
وعبد الجبار والجبائي والشافعي والرازي الى الاول وحكي عن ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي وابي عبد الله البصري وابي حنيفة والغزالي
اختيار الثاني للاولين وجود المصحح للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض اخر وقد يمنع من كونهما مصححين للاستعمال على الاطلاق
لاحتمال اشتراط كون الاول مصححا بعدم ارادة غيره من الوضع الاخر والثاني بعدم ارادة معنى مجازي اخر لا يقال الاصل عدم الاشتراط و
جوز اكثر الاصوليين التعدي في المجاز من موضع نص اهل اللغة الى غيره بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على كونهما مصححين على
الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن نمنع من دليل يقتضي ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا يدل على ذلك
والاستقراء في كلامهم لم يفده ايضا فان الاصل الاقتصار في نسبة المجاز الى اللغة العربية على القدر المتيقن وليس منه محل البحث لكان
الخلاف وعدم الدليل على التجويز على انا ندعي الدليل على عدم التجويز وهو عدم وجود لفظ مشترك في كلام العرب مستعمل في اكثر من معنى في اطلاق
واحد بطريق الكل المجموعي والافرادي لا مفرده ولا مثنيه ولا جمعه لا مثبته ولا منفيه ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على
استعماله فيه من كلام العرب في مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده في لغة العرب والا لما خفي عنهم وعدم

الوجود

الوجوه يستلزم كونه غلطا وهو المقصود بعدم جواز الاستعمال فيه لا المنع الشرعي والعقلي والوجه في الاستلزام انه يبعد عادة كون
الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو نادرا وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي قطعا بل المراد كونه
على وفق اللغة وانه استعمال صحيح وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اللغة لفقد النص منهم غالبا واذا وجد شيء على صفته
في كلامهم حكم بانها الاصل فيه واذا وقع على خلافها حكم بانه خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بقرينة ولكنها لو فاتت كانت من اللغة واما اذا
لم يوجد خلافه اصلا حكم بانه غلط وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة واللازم
واللازم الحكم بكون استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثاله في لغة العرب ويؤيد ما ذكرنا مصير جمع من اهل العربية
كما عن ابي حيان والحاجبي والجمهور الى منع تثنيته وجمعه باعتبار معانيه بان يراد من العينين مثلا عين الماء وقرص الشمس وحجتهم على ذلك على
ما قاله نجم الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء فاذن القول الثاني في غاية القوة ولا حاجة الى الاستدلال عليه بما احتج له
به من انه لو جاز استعماله في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة فيلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة
ان له حينئذ ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في الجميع فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا
وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين
على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا
ينهض لمنع الاستعمال ولو مجازا ولذا جعله العلامة في يب دليلا على المنع حقيقة والوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره في لم
فقال بعد الاشارة اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد لفظ المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية
ما يمكن ان يقال ان مفهوم المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في
مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى انتهى هذا وقد يمنع من نهوضه دليلا على منع الاستعمال حقيقة بناء على كون النزاع
في الاستعمال بطريق الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزء الموضوع له فتدبر وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال
مطلقا الى القول بجوازه كذلك الا ان يرجح بمصير الاكثر اليه لان الظن الحاصل من شهرة القول بصحة الاستعمال في الجملة اقوى من الظن الحاصل من
الاستقراء بعدمها اذا مرجع هذا الى عدم الوجدان ومرجع الاول الى الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة
النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال لامكان تنزيل كلام المطلقين المنع على المنع بطريق الحقيقة كما يظهر من الدليل
المنسوب اليهم بل صرح العبري بذلك ويظهر من السيد عميد الدين وكذا يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كابي رجح وعن ابي الحسن
البصري والغزالي عليه ايضا ككلام من ادعى المنع ارادة ولغة كابي عبد الله وابي هاشم فانه حكي عنهما ويؤمي الى ما ذكرنا كلام العبري
ويؤمي الى ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما تتجه على تقدير الحقيقة بناء على كون الوحدة جزء الموضوع له لا مطلقا
وبالجملة لم اجد مصرحا من القوم بمنع الاستعمال ولو مجازا ولم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظ واحد
كما يراد من لفظ انثى بالحيوانات جميع افرادها فتامل ولا نقل عن اهل اللغة منعه بل الشهرة تدل على جوازه ويؤيدها اصالة الجواز
بعد تحقق الوضع او العلاقة وما قاله المرتضى من انا نعلم بصحة ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ابوك
وعلى من وطئه ويقال ان لمستك امرأتك فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به الضدين في الحالة الواحدة
فاجوز منه ان يريد به المختلفين اشد فاذن لو انحصر تاويل الرواية بحمل المشترك على الجميع كان هو اللازم دون الطرح اللازم على تقدير
المنع من استعماله نعم لو دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل المشهورة كالتخصيص والنقل والاضمار والنسخ كان الاخير
اولى لانه اغلب وقوعا من استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة حجة مبني على اصالة حجية كل ظن وقد يمنع
منها ومعها فقد بنا فيه في ثبوت الشهرة فالمسئلة مشكلة واما استدلال ابي عبد الله فيما حكي عنه على المنع من ارادة المعنيين
من لفظ واحد بان الواحد منا اذا راجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ ذلك في الله تعالى
ساغ منا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه في يب بالمنع عن الاستحالة

لا كاستعمال المجاز بلا علاقة الذي
هو غلط قطعا والحوار لهذا
المعنى لا يستدل عليه الا بما يفيد
كون الشيء في اللغة صحيحا

وبطلان القياس ووجود القارن وهو اتحاد الشخص ونقل بعده حجة المجوز وحاصلها انه لو قدرنا عدم التكلم بلفظ المشترك لم يمتنع الجمع
بين ارادة هذا المعنى فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا المقام الثاني في ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجازا اختلف فيه
الاصوليون فاطلق العلامة مجازيته واطلق غيره حقيقته وعن بعض الثاني فيما اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف لكان دليله ما اشتهر
من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غاية ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام فيه وانما الكلام في تعلق النهي
بالماهيات المتعددة والمعاني المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد وان كان دليله غير ما ذكر فطالبه وليس وذهب صاحب لي الى التفصيل بين ما اذا كان مفردا فالاول
وتثنية وجمعا فالثاني وعن الحاجبي موافقته في الاول واحتج صاحب لي على المجازية في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيقتضي ارادة
الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه
فيكون مجازا قال فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على ان يكون كل
منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت المراد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
الالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال واحتج على كونه حقيقة في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف في الظاهر اعتبارا لاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفرد الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في
الاحاد مختلفا وتابعه بعضهم له بالمتى يعتضد بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون
كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من به اختيار هذا في كلتا الجهتين نظرا اما الاولى فاولا لما ذكره
التفتازاني فقال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين
وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا انتهى ويؤيده تصريح الامدي وكثير من شراح المختصر بعدم تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار الى ما
ذكره ايضا الابهري فقال لا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم
هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل
عن القاضي والمعتزلة انتهى وثانيا لان القيد الثابت هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به
بعض وقد ادعى جماعة منهم العضدي والتفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين وجد الفاضل المازندراني والمحقق الشيرواني ان الوحدة
ليست جزءا لما وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط شيء فيتحقق احدهما مع
الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة يطلق ويراد به معنى واحد واخرى
يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا الوضع ولا فرق هنا بين تعدد الواضع واتحاده وعلى الثاني بين ما هو له عن
الوضع الاولي وعدمه فعلى هذا يكون الاستعمال في جميع المعاني حقيقة ولذا صاروا اليه وثالثا لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من
اللفظ المشترك باعتبار غلبته اذ تبادره منه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بان ليس المقصود من تبادر الوحدة تبادر مفهوم احدهما
بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال الباغنوي بعد الاشارة الى كلام الابهري انه
خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفي بمجرد فهم المعنى فلا شك ان
فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالنسبة الى الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني و
الالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا

وارادة هذا المعنى

في تعاريف الوحدة

في تعاريف الفاظ

علامة

والالتزام

سمع

سمع آه انما يقع في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وعن الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام
غير وجيه اما اولا فلان المعتبر في باب اللغات كون الدليل مفيد الظن وامثال هذه الاصول لا تفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة
انما يتمسك بها فيما اذا توافق المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه لمعنى اخر
فان الاصل عدم الزيادة وكما اذا توافقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول اخر فيها فان الاصل عدم الزيادة واما
اذا لم يتوافقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للمهية المركبة من قيد الوحدة والاخر للمهية المطلقة طلبا
بمتوافقين في الدعوى نعم المدعي الوضع للمهية المركبة من قيد الوحدة يعترف بكون المهية لها دخل في الموضوع له ومعلوم ان هذا المقدار
لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان واخر للحيوان الناطق ان يقال الاصل وضعه للحيوان المطلق
الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصالة عدم الحادث ومعلوم عدم جريانها هنا نعم يمكن التمسك
باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لو ثبت دليل على ان الاصل في الوضع ان يكون للمهية المطلقة وادعى استثناء خصوص
المسئلة عن حكم الاصل من غير دليل ولكنه م وعن الثالث بان الاصل ان يكون التبادر ناشيا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة
جزءا من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات
شئ لشئ ونفي شئ اخر عنه ففي وضع اللفظ للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس الا عدم الغير الموضوع له وهو معنى الوحدة قلت
لو سلم هذا فغاية الامر كون ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع له واللفظ انما يستعمل في الموضوع له نعم يلزم
الاستعمال في المخالفة لارادة الواضع لا لارادة الواضع لانه اراد بوضعه عدم ارادة الغير لكن اي دليل يدل على ان هذه المخالفة
توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة فتامل لا يقال كيف يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع
لمعنى مفرد لانا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة التثنية والجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد بذلك ان الاولى
لا تزول بالاستعمال في جميع المعاني قطعا والخصم معترف به لانه جوز استعمال المفرد في معانيه مجازا بخلاف الثانية وبجاب
بنحو هذا عن الوحدة المستفادة من التنكير فاذن القول بجواز الاستعمال حقيقة في جميع معانيه وجيه لكنه يحتاج الى قرينة لما سبقت
في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه الا ان يقال
بظهورها فيما اذا دار تاويل الرواية بين حمل اللفظ المشترك على معانيه وبين التجوز في لفظ اخر او التخصيص او الاضمار فانه على القول
بكونه حقيقة يكون الاول ارجح لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز وقد بينا فرجح بالمنع من رجحان تقدم كل حقيقة حتى المفروض واما
الحجة الثانية فلان قوله والظاهر انه ان كان وجهه نص اهل اللغة فممنوع كيف وقال الاسنوي والنحويين في تثنية المشترك وجمعه مذهبان
صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان المشهور المنع وايضا الرازي اجاب عن الحجة التي اشار اليها بان التثنية والجمع انما
يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاده والا فلا وان كان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة
القياس سلمنا ولكن نمنع من الحكم في المقيس عليه ودعوى كون التاويل بالمسمى لا يخ عن اشكال اذ قال اذ قد يقال هو المفهوم عرفا
المقام الثالث انه على تقدير جواز الاستعمال في جميع المعاني هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهرة منه عند الاطلاق فيجب
الحمل عليها مجردا عن القرينة اختلف فيه الاصوليين فصرح جماعة كالفاضلين والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق
كما عن القاضي في احد القولين وهو واضح على القول بالمجازية واما على القول بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك
فيلحق به موضع الشك حيث لم يكن متعينا لصلاحية اللفظ لكل معنى فيجيء الاجمال وقد اشار الى هذا بعض المحققين وحكي عن الشافعي و
الغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند الاطلاق لوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ
على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شئ او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة
فتعين الاول اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان
من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة غيره فالمفروض عدمه وان كان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل

وأما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بمحل الغرض به ولا
يصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال اتى بعين والمجتمع معاينة حصل القطع بالخروج عن العهدة
والامتثال ولا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الايات الشريفة منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية
فان المراد من الصلوة الرحمة وهي صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة ولا يجوز ان يراد به احد المعنيين لانه يلزم ان يكون
احد المتعاطفين بالاخر ولا يجوز ان يشتركا في احد المعنيين قطعا ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لان المراد من السجود وضع الجبهة وهو سجود
كثير من الناس والخضوع والانقياد وهو سجود ما عداهم ممن اشير اليه في الاية الشريفة ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض فان الجهة منعدة بكل واحد منهما بدلا من الاخر مشروطا باداء اجتهادها اليه الخامس قوله سيبويه
من ان قول الانسان لغيره الويل دعاء وخبر وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كليته بحيث يشمل تمام اذ لا دليل عليها من اجماع اذ المسئلة
خلافية ولا عقل ولا لغة على ان ذلك على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين من اللفظ الواحد وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني
فللزوم الحمل على واحد غير معين قولكم يلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع قلنا اتى بعد فيه اذا تضمن مصلحة على انه لا بد منه على القول
بامتناع الاستعمال في المعاني الحقيقية فتامل وقولكم الغالب البيان آه قلنا كل الغالب عدم استعمال المشترك في جميع معانيه ثم ان حصر
البيان في ارادة الجميع مم لامكانه بارادة القدر المشترك مجازا فان قلت الاصل عدم المجاز قلت الاصل عدم استعمال المشترك في معانيه واما
الثالث فلانه لا دليل على كون اللفظ ظاهرا في الدلالة على ارادة الجميع الذي هو المقصود في المقام لا يقال اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع فلا فائدة في البحث
في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما اطلق مجردا
عن القرينة سواء كان في مقام الطلب او الاخبار دون ما كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب وايضا لو كان
من ظاهر اللفظ يحصل التعارض لوجود دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع
من دلالة الايات المزبورة على محل البحث اما الاية الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع ارادتهما
معا من لفظ واحد في الاية الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر اللفظ دون القرينة اما الاول فظاهر على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية قبل نزول الاية الشريفة واما على القول بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا
في غيره لانه خير من الاشتراك ودعوى الاصفهاني تبادر المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ان يراد من الصلوة مفهوما كليا يحصل
من المعطوف والمعطوف عليه وهو التعظيم واظهار الشرف كما فسره به الطبرسي والبيضاوي واشار اليه الفيروزابادي والفيومي وايضا يحتمل
اظهار لفظ يصلي قبل العطف كما في قوله تعالى نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان التقدير فيه نحن بما عندنا راضون وعلى هذا اريد المعنيان
من لفظين احدهما مقدر والاخر مذكور وهو جائز اتفاقا كما قيل لا يقال هذان الاحتمالان مدفوعان باصالة عدم المجاز والاضمار وفيه
في دفع الثاني ان اضمار الفعل من غير المفسر جائز والفعل المذكور لا يصلح للتفسير لمخالفته معناه لمعنى المقدر لانا نقول الاصلان معارضان
باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعتبر في المفسر التوافق في اللفظ دون المعنى هذا وقد يدعى لزوم الاضمار على معمول واحد
وهو باطل قال نجم الائمة لان عوامل النحو كالمؤثر الحقيقي عندهم والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التاثير كما بين في الاصول
لانه يستغني بكل واحد منهما عن الاخر فيلزم من احتياجه اليهما استغنائه عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على تقدير
نصبه او عطفه على المحل فلا يتم هذا الوجه لكن قال في رج وعلى قراءة النصب يكون الاضمار دخل في التعظيم ثم انه على تقدير عدم الاضمار
يمكن ان يقال ان يصلون في التقدير مكرر لانه صيغة جمع فتامل واما الثالث فلوجود القرينة وهي ما تقدم اليه الاشارة وان منع من
كونها قرينة منعنا من الاستعمال في جميع المعاني واما الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع
الجبهة لتبادره وصحة السلب عن غيره مسلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع
ما ذكر في الاية ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني فيهم لاجل زيادته فيهم او ليقابل به قوله تعالى وكثير حق عليه

العذاب

لا يقال لا الثاني العطف على الاسم ان قيل مضى انه يجوز ايضا بدون اللزوم قلت قد تقدم لنا ملخص

العذاب تنبيها على ان رتبتهم ادنى من الدواب والنبات والجماد ويحتمل ايضا اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس وتفسير المحذوف
بالمذكور كما في الاية السابقة وربما قيل ان حرف العطف بمنزلة تكرير العامل فيكون ارادة المعاني من الالفاظ المختلفة بل قد حكي عليه
اتفاق النحاة ورده البيضاوي بالمنع منه قال وعلى فرض التسليم هو مشابه بعينه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه اذ قيل
ان للسجود معاني سلمنا ارادة جميع معانيه لكنها للقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيها واما الاية الثالثة فالمنع من ارادة
المعنيين منها مطلقا ومن ظاهر اللفظ وحكي عن ابي هاشم انه ادعى انه تم تكلم بالاية الشريفة مرتين وان لم يثبت في المصحف واما في
الخامس فلاحتمال ان يكون قصد بسبب الوضع للمعنيين لا لزوم ارادتهما معا **مفتاح** اذا امتنع من حمل اللفظ المشترك على معانيه
بلا قرينة كما هو التحقيق كان اللازم حينئذ التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله
في احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فتكون قرينة على التعيين
فتعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادته خلاف الظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظاهر كانت
معتبرة وصار ذلك الى خلاف وبذلك جرت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم والعدول عن قواعدهم نعم لو
علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه
وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها لان القرينة انما تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لانه حينئذ يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق
الاطلاع فالذي يقتضيه اصالة عدم الحادث وتاخر عدمها فيتوقف ايضا اللهم الا ان يعلم بثبوت غلبة ما في زمان التكلم وباطلاع
المتكلم عليها كما هو الغالب ويحصل الشك في كونها هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم حينئذ بعدم التوقف بالاتحاد مع هذه الغلبة لاصالة
عدم التغير والاختلاف فيكون الفرض مما اطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم حينئذ بالاخذ بالغالب ومما ذكر يمكن الحكم بارادة
خصوص احد المسميين باسم كرر ارادة مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان باعتبار الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام
اليه لان الفرض من قبيل اللفظ المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس فلو قيل زيد كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة
كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ولكن لا يخفى ان الغلبة تختلف باعتبارات فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الخلط و
يرتفع الابهام

في بيان الحقيقة والمجاز

القول في الحقيقة والمجاز **مقدمتان** الاولى قد تصدى جماعة لبيان الحقيقة والمجاز لغة منهم العلامة فقال الحقيقة في اللغة
فعيلة من الحق وهو الثابت لان مقابله الباطل والمعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق

اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل بان يجعل الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عنى هنا
الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة
اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو
في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما وكانه تنقل من احدهما الى الاخر ويسمى المجاز اللفظي لذلك فانه
نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه وسمي مجازا الثانية اختلف عبارات القوم في تعريف الحقيقة والمجاز ففي بعضها
اللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك لافادته اما في لغة او عرفا وشرع ومتى تاملت ما حدت به الحقيقة وجدت
ما ذكرناه اسلم وابعد من القدح وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا شرع وفي العدة حد الحقيقة
هو ما افيد به ما وضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظما لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه واما المجاز
فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او بوضعه في غير موضعه وفي التبصرة
الحقيقة عبارة عن اللفظ الذي اريد به ما وضع لافادته اما في لغة او عرفا وشرع والمجاز بالعكس من ذلك وفي درج اظهر ما قيل في
الحقيقة هو كل لفظة افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به لعلاقة بينهما وفي الحقيقة استعمال اللفظ
فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة وفي تيسير المراد من الحقيقة اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ وفي تيسير
اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما يغني عن الاخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة
ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان والنقل واختاره ابو عبد الله البصري او لا وح يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه
معناه اما لزيادة او نقصان او نقل وقال ابو عبد الله البصري اخيرا الحقيقة ما افيد به ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له
نقله فخر الدين عنه ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد به ما وضع له في اللغة التي يتكلم المرء بها
سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه
في اللغة والمجاز ما كان بضده وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كلما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وقال ابو الحسين
البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح
عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
وفي المنية الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك وفي الزبدة الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول والمجاز
في غيره وفي الاحكام الحقيقة في الاصطلاح الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان
الشجاع المفترس العالي والانسان في الحيوان الناطق وان شئت ان تحمل الحقيقة على وجه يعم الحقيقة العرفية والشرعية قلت
الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب واما المجاز فهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين
بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها ومن اعتقد كون المجاز وضعيا في حده هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له
اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا ابقى الحد بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وان اردت تحديده على وجه
يعم المجاز العرفي والشرعي قلت اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق
وفي صح الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح وفي مختصر المفتاح الحقيقة الكلمة المستعملة
فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح وزاد في
المطول مع قرينة عدم ارادته اشهر والامر في هذا الاختلاف سهل كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم انه استفيد من هذه

والمجاز هو كل لفظة افيد بها غير ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به

المفرد وبعض

الاول

التغاير بيان اللفظ الموضوع للمعنى لا يوصف بالحقيقة والمجاز قبل الاستعمال وقد صرح به ره ولكنه قال هو نادر بل لا يوجد احد
معظم فوائد الوضع الثاني علم الاعلام الشخصية كزيد وعمرو وبكر لا تتصف بالحقيقة اللغوية ولا بالمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس من
الواضع للغة بل من احاد الاشخاص فان زيدا مثلا لم يضعه واضع اللغة للمسمى به بل وضعه والده له وهو واضع فلا يكون حقيقة لغوية لان
الشرط فيها ان يكون الوضع مستندا الى واضع اللغة فتامل واما الثاني فلان الاستعمال في معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي
ولعل من قال ان الاعلام لا تتصف بالحقيقة والمجاز كالرازي والامدي على ما حكي ارادوا ما ذكرناه والا فلا معنى لنفي كونها حقائق في معانيها
المستعملة هي فيها لصدق تعريفي الحقيقة عليها كما لا يخفى وقد صرح بما ذكرناه السيد عميد الدين وحكي عن الغزالي في قسطاس الصفة
دعوى اتصافها بالمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة قبل كلها على ما حكي عن سيبويه من ان الاعلام
كلها منقولة فتكون مجازات وفيه نظر واضح **مفتاح** اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب اذا كان معناه الحقيقي خارج الخطاب
معلوما وعلم تجرده عن القرينة فالواجب الحمل عليه ولا بد في حمله على المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به السيد في يه
والشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في رج ومه في يه ويب بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احد معاني قولهم المجاز على خلاف
الاصل وان الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجوا عليه بوجوه الاول الاجماع وقد حكاه في يه الثاني ما ذكره في رج واشار اليه في يه
من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق كان ناقضا الثالث
ما ذكره بعض الافاضل واشار اليه في يه والغنية من ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم
لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق كما صرح به في تلك ولدعوى الاجماع عليه في كلام
بعض الاجلة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولما ورد من ان الله سبحانه جل من ان يخاطب قوما و
يريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه الرابع ما ذكره مه في يه ويب من انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
وهو المطلوب او على مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امره بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو
معناها او عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما ولو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا
او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا الخامس ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل
على المجاز وكلاهما باطل فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها اما الاول
مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الاحتمال
في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله
فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة لا يقال ان المجاز اغلب في كلام العرب فاللازم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجهين الاول
ما حكي من تصريح جماعة من اهل اللغة ومنهم ابن جني وابن منويه بان اكثر اللغات مجازات ويؤيده امران احدهما ما قيل ان الفقهاء واكثر
الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام الترجيح او بيان عدم اولوية الحقيقة نقلا عن محققي اهل اللغة وثانيهما ما ذكره جمال
الدين الخونساري ره فقال انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة الثاني الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر
ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر والنواهي الاستعمال في غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في المجرد منهما والغالب
على المعارف عدا الاعلام التجوز بناء على ان الوضع والموضوع فيها عامان والمستعمل فيه خاص والغالب على اسماء الاجناس الاستعمال
في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على الاسنادات التجوز نحو ما ثبت وقد حكي عن ابن جني الاستدلال
بهذا على مدعاه فقال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو ثبوته لجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام
من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن صادقا
من جميع جوانبه وههنا مجاز اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة و
النقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب اشهى

ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون الغالب في النقل حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائي ولان
الفاظ القرآن والحديث في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التي لا
تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون
بليغا فكان المجاز هو الغالب فيها كما في كلام الخطباء والبلغاء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم و
يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة والحقائق المعمولة عمدوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم
حتى صارت هي الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقي بلا مجاز نادر في الغاية فاذا تتبعت وجدت بازاء كل معنى حقيقي معان مجازية
ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة مجازات واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف
في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير ولتعارض رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع رجحان المجاز باعتبار الغلبة ولذا
توقف اكثر الاصوليين في المسئلة المزبورة لا نا نقول هذه المنافاة فاسدة جدا لان غلبة المجاز ممنوعة والوجهان المذكوران لاثباتها
لا يصلحان له اما الاول فلمعارضته بانكار المعظم غلبته بل صرح التلمساني في ح ان الغالب الحقيقة وما ذكر اولى بالترجيح لا يقال لا نم
الاولوية بل العكس اولى لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وقولهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة لا يدل عليه اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المذكورة وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره ابن التلمساني لا يفيد ما ذكره هؤلاء الجماعة لكثرتهم وعدم ثبوت كون ابن التلمساني ممن يعتمد
عليه لا نا نقول لا نم ان كل اثبات مقدم على النفي نعم لو كان النفي مرجعه الى عدم الوجدان كان الاثبات مقدما على ان الاثبات في
مثل المقام مما ينبغي اطلاع الكل عليه عادة فاختصاص نادر بالاطلاع عليه مع تساوي الكل بعيد ان لم يكن محالا عاديا وعلى هذا فعدم
الوجدان من المشهور يدفع دعوى وجدان هؤلاء فكيف بوجدانهم العدم واما المنع من انكار المشهور فليس في محله جدا فان التتبع في
كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله وهو قوم على ما حكي ومنهم من انكر وقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق
ومتابعوه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القرآن وهو الظاهرية على ما حكي بل حكي عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو
ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا وهو مذهب ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة وهو
السيد المرتضى وابن زهرة واستند في ذلك الى غلبة الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز
غالبا لما صرحوا بذلك فان مذهبهم في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح التوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات
وجوها احدها ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل اكثر
مما يصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى وثانيها ان ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل
فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز وثالثها ان اكثر
المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات قال بعض الافاضل والظاهر ثبوت هذه الغلبة ايضا ومع هذه الاحتمالات كيف يفي ثبوتها بدفع
الاثبات حتى يعارض بها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة من كلام المثبت والمعتبر في الشهادة ظاهر العبارة قلت الحمل
على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتامل واما الثاني فالمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس اذ لا ريب في
ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات وان كان الاستعمالات قليلة الناس كالخطباء والشعراء
كما على ادعاه بعضهم فيما حكي عنه وذلك فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا وقد اشار الى ما ذكر بعض الافاضل واما غلبة
التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبته التجوز في سائر الالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جهة ثم ان كل ذا على تقدير كون استعماله
العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير
الوجوب والحرمة فممنوعة وتوقف جماعة في المجرد منها معارض بذهاب الاكثر الى الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذلك
نمنع غلبة التجوز فيما عدا الاعلام من المعارف لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان الوضع فيها عام

والموضوع

والموضوع له خاص وكذلك نمنع غلبة المجاز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية منها لجواز
استعمالها في المفاهيم الكلية ويراد الخصوصية من الخارج وهو حقيقة واما ما ذكره ابن جني فقد اجاب عنه في به بان المصدر دال
على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه في به ايضا بان المجاز في مثل ذلك واقع في
النسبة دون الاطراف وقد يمنع من المجاز في النسبة ايضا لجواز ان يقال ان ضربت زيدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه وضرب
بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي
كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب واما غلبة المنقولات
فان ثبت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لان سبقها بالمجاز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة
المجاز في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة تلزم المجاز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط
بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا ورده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع
حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال
منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا ولا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى
طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هي اكثر من ان يحصى
يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز دائما بل المراد غلبة حصولها به وهذا القدر كاف في دعوى غلبة المجاز في الكتاب والسنة
لانا نقول لا نم هذا ايضا خصوصا في كلام الشارع كما ذكره بعض الافاضل وادعى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث الحقيقة دون
المجاز وان المجاز فيها قليل محتجا بان الغرض الاصلي فيها هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع الفاظ الاحاديث في اعلى طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء
على افهام الراوي بمقدار فهمه حتى انه لم يراع في بعضها القاعدة العربية وقد حكي عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان
جملة من الاخبار منقولة بالمعنى ولا يلزم فيها مراعاة البلاغة ثم انه لو سلم غلبة المجاز فيمنع من استلزامها منع حمل اللفظ على الحقيقة
والا لما صح حمل العمومات على ظواهرها وكان اللازم فيها التخصيص لشيوعه وغلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والتالي باطل لاتفاق
الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقائقها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة
كذا قاله بعض الافاضل ثم قال فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير المقام وما
الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفنا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية
وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز اشتهر سلمنا ان الاصل في
الغلبة المنع من الحمل على الحقيقة لكن ما قدمناه من الدليل على لزوم الحمل على الحقيقة يعارضه وهو اولى بالترجيح قطعا **تنبيه** اذا اطلق
اللفظ الذي له معنى حقيقي ولم يعلم تجرده عن القرينة فلا يخ اما ان يحصل الظن المعتبر بتجرده عنها او لا بل يحصل الشك بالمعنى
المتعارف فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر في لزوم الحمل على الحقيقة لحصول الظن بالمراد من
اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان لم نقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر اللفظ المعتبر ظن مخصوص قام القاطع على
حجيته بالخصوص وهو الاجماع المستفاد من سيرة العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل يلزم ح الحمل على الحقيقة تعبدا فيكون الاصل
فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكذلك يكون الاصل فيما اذا
تعقب الاستثناء جملا متعاطفة نحو اكرم العلماء وادن الجهال وجالس الكرام الا زيدا اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل
العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على معناه الحقيقي كما عليه بعض وكذلك يكون الاصل فيما اذا وقع خطابان احدهما ظاهر في
معنى باعتبار الوضع والاخر مجمل له احتمالان احدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر يوافقه نحو ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد

ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والاباحة الحمل على الظاهر والحقيقة ويلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقة
فيكون الحمل عليها مشروطا بظهور عدم القرينة وعلى الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة على ذلك يستفاد من اكثر المحققين
الاول ومنهم المحقق الثاني في مع صدر والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب المعالم والذي دام ظله فانهم تمسكوا على اختصاص وجوب
الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها محل الشك فالاصل عدم
الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين ويستفاد من العلامة
الخوانساري في جمال الدين الخوانساري فيما حكي عنه الثاني فانه منع ما تمسك به اولئك في المسئلة المذكورة وقال اصالة الحقيقة لم يثبت
انها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجيته ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح
واما ان يعمه فلم يثبت انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول لوجوه الاول ان الاصل بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف يخرج منه
صورة الظن به بالدليل القاطع وهو منتف في محل البحث فيبقى مندرجا تحته الثاني استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك في
ارادتها فتامل الثالث عموم ما دل الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى
مندرجا تحتها الرابع ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك بالمعنى المتعارف
في ارادته فيجب اتباعهم للاتفاق على الظاهر على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها يخالف ما هم عليه
ولعموم قوله عز وجل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الاية الخامس انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ صار من المجمل لان
المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد من كلمات القوم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة
فتامل لا يقال اطلق القوم لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول لا نم ثبوت هذا
الاطلاق من الجميع بل المحصل من كلمات جميعهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الجملة لا مطلقا واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه
الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة وهي التي يحصل منها الظن بارادة الحقيقة واما في صورة
الشك فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق جدا لندرتها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعناه حكمه بلزوم الحمل عليه
مطلقا خرج منه ظهور القرينة على التجوز بالدليل القاطع وهو منتف في صورة الشك فيها فيبقى مندرجا تحت اطلاق كلام الواضع فالحمل
على الحقيقة في صورة الشك بالمعنى المتعارف في التجوز انما هو باعتبار اطلاق الكلام الوضع لانا نقول لا نم شمول اطلاق كلام الواضع
لصورة الشك في التجوز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل بشيء من الدلالات على لزوم الحمل على
الحقيقة مطلقا فتامل سلمنا الشمول ولكن قد يطالب بدليل حجية لزوم العمل بهذا الاطلاق وفيه نظر فتامل ولا يقال اللفظ الموضوع
يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من الافظ كما ان الماء يجب الحكم بطهارته بمجرد رؤيته وان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول
عن الحكم المذكور وان لم يظهر وجب العمل به عملا بالاستصحاب كما انه يجب في الماء المحكوم بطهارته الحكم بالطهارة حيث يحصل الشك في
نجاسته حتى يظهر بالقرينة بمنزلة ورود النجس على الماء وبالجملة لا شك في ان وضع اللفظ مقتض للحمل على الحقيقة والقرينة مانعة له كما
ان عقد النكاح مقتض للزوجية والطلاق مانع لها وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع ومجرد الشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضي
لانا نقول لا نم ان صدور اللفظ مقتض للحمل على معناه الحقيقي مطلقا لعدم الدليل عليه بل القدر المسلم هو لزوم حمله عليه حيث يظهر
ارادته فلا ينتج ما ذكر مع ان حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل محل اشكال فتامل ولا يقال الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيجب الحاق محل
الشك بالغالب لانا نقول الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته لا مطلقا فلا يصح الحاق محل البحث بالغالب ولا التمسك بالاستقراء
على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء خلافه فتامل ولا يقال على ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة و
الكتابة لان عدم القرينة هناك غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سهيا عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك و
ان كان محتملا ولكنه خلاف الظاهر قطعا ومن لم يجعل مجرد احتمال القرينة قادحا في الحمل على الظاهر والحقيقة وان كان مرجوحا عادة بل
الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة ولذا نذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو

والنسيان

والنسبة افادتهما الظن لا كونهما من الاسباب لكون من الاسباب المفيدة للملكية ولذا لو ورد خطاب من بكثر منه السهو في الغاية في ذكر القرينة
لم يعمل به ولا نحكم بانه اراد المعنى الحقيقي وهذا ايضا مما يشهد به سيرة العقلاء فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا فتامل ولا يقال حيث يحصل
الشك في وجود القرينة يجب الحكم بعدمها عملا باستصحاب عدمها لضرورة ان القرينة من الحوادث وقد ان كل حادث يشك في وجوده فالاصل
عدمه وحيث حكم بعدمها تعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم وجود قرينة المجاز ولا يشترط في ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز
اثباته بكلما دل الدليل على حجيته ومن جملته اصالة عدم الحادث فان الدليل وهو الاجماع والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب قد دل
على حجيته ولا يعارض ما ذكرنا اصالة عدم تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته لمعارضتها باصالة عدم المتعلق بالمعنى
المجازي وعدم ارادته فيبقى ما ذكرناه من الاصل سليما عن المعارض لانا نقول لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل
منه الظن كما هو المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا تشمل لها لمحل البحث واما مع حصول الظن
فهو حجة ولكنه خارج عن محل البحث سلمنا حجيته مطلقا ولكن اصالة عدم القرينة واستصحابها لا يجري في صورة وجود شيء نشك في كونه قرينة
كما لا يخفى فيجب فيها التوقف وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيها التوقف ثبت في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي يجري فيها الاستصحاب
اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جريان الاستصحاب في الاولى بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم
الالتفات المتكلم الى كون الشيء الموجود قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انها من الامور الحادثة التي تدفع بالاصل في مقام الشك واما
ثانيا فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب يجري في الصورة الثانية كما تقدم اليه الاشارة فاذا وجب الحمل على المعنى الحقيقي فيها بحكم الاستصحاب
وجب في الصورة الاولى لعدم القائل بالفصل وهذا اولى بالترجيح لان هذا مثبت للحكم المخالف للاصل ولا كذلك الاول وقد تقرر ان المثبت
مقدم على النافي وايضا طرح هذا مستلزم لطرح الدليل الخالي عن المعارض ولا كذلك طرح الاول كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم القرينة
معارضة هنا باصالة عدم تعلق حكم من جهة الخطاب المفروض بالمكلف وهذه اولى بالترجيح لاعتضادها بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
وبسيرة اهل اللسان فتامل وقد يقال لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر
الشرعية وهي التي قد عارضها نصوص ضعيفة اذا كانت قوية دلالة منها لا تبعد ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم
وجدانا واللازم بطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة
ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضا اذا لم يقم من الشرع دليل على
حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد
ان كانت صحيحة يأخذ بظواهر القرآن والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذا القائلون بعدم
حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها ايضا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل
على اعتبارها ولا يتوهمون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان الواجب
التوقف في العمل بالظواهر المعارضة بتلك الادلة ولما جاز لهم ان يقولوا في بعض جواز الصرف بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها الا ان
للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة
الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة
ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضا اذا لم يقم من الشرع دليل على
حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول
ان الظنون التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبت حجيتها لا تفيد الظن او لا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان
لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيته بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا في حيثما ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ به
حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك في بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا ظانا بالحكم الواقعي
ويكون عمله بالظواهر كعمله باليد والاقرار وغير ذلك من الاسباب التي لا تكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم
فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى فتامل والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ

اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك
طريقة اهل اللسان الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذي ثبت انما هو فيما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها ولم
يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك والظن ما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب
مجمل يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار اجماله يوجب الاجمال في العام
فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا ولا يمكن ان ندعي الاجماع على كليته لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على
حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك مم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو
كان الاجماع ثابتا لكان اختيار ما عليه ابو حنيفة لازما لان الفرض انه لم يظهر قرينة وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل حتى يقوم دليل
على خلافه **مفتاح** اذا كان الخطاب حال صدوره معنى حقيقي قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر ومعنى مجازي شاع استعماله فيه بحيث قارب
النقل وكان المتكلم والمخاطب عالمين بذلك وكان كل منهما عالما بعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة تعين احد الامرين فهل يحمل على الاول او على
الثاني اختلف فيه القوم فذهب ابو حنيفة فيما حكي عنه الى لزوم الحمل على الاول وربما يظهر من جدة الميل اليه وذهب الشافعي فيما
حكي عنه الى لزوم الحمل على الثاني وذهب العلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وولده وصاحب الذخيرة والمحقق الخونساري
استاد الكل وجدي الصالح المازندراني والمحدث الكاشاني والبيضاوي وغيرهم الى التوقف وعدم الحمل على احد الامرين وحكي عن
الغزالي والشافعي وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع والحقيقة من غير
ترجيح ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وقد بينا فيما سبق انه اذا لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف ويؤيد ما ذكرناه مصير المعظم اليه
يقال يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لوجوه الاول ان اللفظ كان اللازم حمله عليه قبل حصول الغلبة فيجب حمله عليه بعدها عملا
بالاستصحاب الثاني انه لو كان غلبة التجوز مانعة عن الحمل عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة للعموم عليه اذا تجردت عن القرينة
فيسقط الاستدلال بها في جميع الموارد الشرعية وغيرها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز فيها كما يظهر من
قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين بل جميع العقلاء على لزوم حمل الالفاظ العامة المجردة عن القرينة
على العموم ولا ينبغي لاحد التامل في ذلك وما هو الا كالتامل في الامر البديهي كما لا يخفى الثالث انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل
على المعنى الحقيقي للزم التوقف في جميع الالفاظ ولما صح استفادة امر منها والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز
وغلبته حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح والظهور لانا نقول الوجوه المذكورة لا تنهض
لاثبات ما ذكر اما الاول فلان العمل بالاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع كما تقرر في محله وهذا الشرط هنا غير ممكن التحقق كما لا
يخفى سلمنا تحققه ولكن لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل كما تقدم اليه الاشارة واما الثاني فالمنع من الملازمة اذ شيوع
التخصيص في العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة مم والشيوع في الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور
على ان غلبة التخصيص غلبة نوعية لا شخصية والمفروض في محل البحث الغلبة الشخصية بمعنى ان يكون اللفظ خاصا بمعنى حقيقي قل استعماله
فيه وكثر استعماله في معناه المجازي لا الغلبة النوعية كما اشار اليه بعض الاعلام سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي ونلتزم بالتوقف
في العمومات التي ثبت تخصيصها اصلا ولكنها نادرة واجماع المسلمين والعقلاء على لزوم حمل هذه العمومات على العموم والعمل بها م
فان القدر المتيقن هو اجماعهم على لزوم العمل بالعمومات التي ثبت تخصيصها في الجملة لا مطلقا سلمنا ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة
باعتبار الاجماع لا يستلزم ترجيحها مطلقا وعدم القائل بالفصل م خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم الى لزوم التوقف في محل البحث
واما الثالث فلما تقدم اليه الاشارة ولا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى المجازي لان الغالب حمل اللفظ عليه فيجب الحاق الفرد المشكوك
فيه بالغالب عملا بالاستقراء وبالجملة يحصل من الغلبة المذكورة الظن بارادة المجاز لانا نقول هذا معارض بظهور الوضع في ارادة المعنى
الحقيقي ولا نم ان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى من هذا فيجب التوقف على انه قد بينا فيما سبق في الاستقراء هنا بان الغالب حمل اللفظ على المعنى
المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث لم يظهر فيه قرينة فلم يكن من افرادها استقرائيه وفيه نظر وينبغي التنبيه على امور الاول اذا فرض حصول

في تعارض الوضع والحقيقة

الظن

الظن الاقوى من غلبة المجاز وكان معتبرا عند اهل اللسان فلا اشكال في تقديم المجاز الراجح كما لا اشكال في تقديم الحقيقة المرجوحة اذا
حصل الظن الاقوى من الوضع وليس هذا تفصيلا في المسئلة حتى يصح دعوى بعدم القائل بالفصل لظهور ان محل البحث غير المفروض فتامل
الثاني اذا علم بان غلبة المجاز تحققت بعد زمان التكلم والخطاب فلا اشكال في لزوم الحمل على الحقيقة عملا بالمقتضى السالم عن المعارض
وهل يلحق به صورة الشك فيه اشكال من اصالة تاخر الحادث ومن انه مع الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف الثالث اذا علم
تحقق غلبة المجاز في زمان الخطاب والتكلم وعلم بعدم علم المتكلم والمخاطب باحدهما بها فلا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي
الا اذا علم المتكلم بها وعلم او ظن بالظن المعتبر بعلم المخاطب بها وان كان خطأ ففي الحمل عليه ح اشكال وكذا يشكل الحمل عليه حيث يحصل
الشك في علم المتكلم بها من اصالة عدم العلم ومن بعد عدم اطلاعه عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم العلم هنا فتامل **مفتاح**
اعلم انه حكم في يب فيما اذا كان للفظ واحد اصطلاحات متعددة بانه يجب على اهل كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم فانه قال واذا
تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين احدهما ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في
معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره في يه والمحصول
وح يب للسيد عميد الدين وحكي عن جميع شارحيه الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها
او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح والقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فيتعين ان يكون
المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب وهذا الوجه ذكره سيد الاستاذ ره ولكنه خالفه فيما صار اليه
ورد الوجهين معا فانه قال ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا
يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على الشارع حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات
الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحدا وتعددوا سواء
وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي
اي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف و
الاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان
علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف
احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين
والا وان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا
اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان الخطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين
ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد
يتوهم ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب المفروض تقديم
اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة
المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا
في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم
اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف
باختلاف العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لانا نقول
الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف

في بيان حمل اللفظ على مصطلح المتكلم او المخاطب

بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضر والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح
من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف
التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والعدد لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه
تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان
المأكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في
بعض المواضع دون بعض مع اتفاق الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث في الشيء
تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف
بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام
فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام لا تختلف
باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان
اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب فلنا يتقدم
فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالتغاير
لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في
اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال
ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب
الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان
الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم و
الغائب كما اشرنا اليه وح فامر الحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس بمهم لنا
لا يقال العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا
الى العلم بتكليف الغائب لاصل الاشتراك التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة
بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة
في زمان الصدور والعلم بحضور ارباب في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده
في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو
قيل بالاقتضاء فيه او خص الحكم بما اذا علم ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات
المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور
والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة
التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه
كما هو واضح وعلى الثاني اولا انا نختار شقا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء
من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق
الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد واذا شارك هذا الوجه غيره في
الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد
من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه

وادعاء القطع بذلك انكان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد
من اللفظ متعدد ح وانكان المراد من كل طائفة واحدا فتجويز احدهما دون الاخر تحكم وانكان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز
ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله دفع الاجماع عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين
لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد
احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين
اي الموجودين وقت الصدور والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عداهؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم
فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت الحكم
لهم بتبعية الحاضرين ايضا هنا فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس لا انه فرض
التخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين
جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف
الغائب ايضا مطلقا بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص
مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات
الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك
الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم
للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد
العرفين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه منه فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت
بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي
بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل
طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح
فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح
اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لاتحاد الخطاب نفسه فتامل انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وفي بعض ما ذكره نظر ولكن الحق ما ذهب
اليه من عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة نعم يجب اذا اطلق كل طائفة اللفظ المفروض مجردا عن القرينة وجب حمله بالنسبة اليهم على
المصطلح عليه بينهم لان غيره بالنسبة اليهم معنى مجازي فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا يجب على كل طائفة حمل اللفظ المفروض
اذا ورد في الشريعة وتجرد عن القرينة ولم يقم بثبوت الاصطلاحات المتعددة له على ذلك ولعله اراد احد هذين الامرين فتامل **مفتاح**
اذا كان اللفظ الوارد من الشرع او غيره حقيقة لغوية وحقيقة عرفية عامة فهل يجب حمله اذا اطلق مجردا عن القرينة على الاول او على الثاني
اختلف فيه الاصوليون فذهب الشيخ في العدة وتبعه في ذلك الشهيد في ح د والشهيد الثاني في التمهيد والبيضاوي في المنهاج الى الثاني
والظ انه مذهب معظم الاصوليين بل حكي عن جميعهم وحكي عن بعض الاول وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان يقال ان المسئلة صور الاولى
ان يرد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في معنى وفي العرف العام في معنى اخر ويعلم تاخر هذا العرف عن زمن صدور ذلك وهنا لا ريب في
وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي لان الثابت حين المخاطبة هو الحقيقة اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فللفرض
واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاذ قدس سره اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور
الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك
انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو
والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق واشقاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب

في بيان حمل اللفظ على معناه العرفي

هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل ان يخاطب قوما ويريد خلاف ما هو
بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور فتكليف الغائب والمعدوم انما يحصل
بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم
يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطاب
بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب و
المعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع
الازمنة باجماع المسلمين بل بالضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ان حكم
الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الامر عام او حادث يكون في الاولين والاخرين ايضا وفي منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم
يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به انتهى الثانية ان يراد اللفظ المزبور ويعلم تحقق عرف العام حين
صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه الصورة كما ينبغي تقييد اطلاق كلام
من قدم العرف بغير الصورة الاولى الثالثة ان يراد اللفظ المزبور ويشك في الثابت حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية والظاهر
ان هذه الصورة محل النزاع للقول بتقدم اللغة اذ ان صيرورته حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف اللغة امر غير معلوم لحصول الشك
في مبدء النقل والتغير فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع لا يقال لا يتم
قد يعارض باصالة عدم التكليف وذلك فيما اذا كان الحمل على المعنى اللغوي مستلزما لاثبات وجوب شيء او حرمته وقد يعارض باصالة
عدم التخصيص ونحوها وذلك فيما اذا كان الحمل المذكور مستلزما للتخصيص ونحوه مما يخالف الظاهر فلا يمكن ترجيح الحمل على المعنى اللغوي لانا نقول كلما
ذكر يجري مثله لو قدم العرف كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة لتعارض وجهي الترجيح بمثلهما فيبقى اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض
ولا يمكن دعوى لزوم التفصيل في المسئلة بالعمل بالاصول في مواردها لانه لا قائل به بل القوم اطبقوا على خلافه فتامل نعم قد يناقش في الاصل
المذكور بان المعتبر في باب اللغات الظن وهو بنفسه لا يفيده فلا يصلح للحجية لا يقال اصالة تاخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول ان اردت
في الجملة فمسلم ولكنه لا يجدي وان اردت مطلقا بحيث يشمل محل البحث فلا نسلمه فتامل وللقول بتقدم العرف امور الاول ان الغالب ثبوت العرف العام
في زمن الشرع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب عملا بالاستقراء الثاني انه يستبعد استقرار العرف العام بعد زمن النبي ص فالظاهر انه كان
ثابتا قبله الثالث انه لم يجد احدا اذا ورد عليه خطاب شرعي وطالع الكتب القديمة يتفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل على ما يفهم
حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والا لكان الواجب
التفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهمه مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي وقبل التفحص هو مشكوك فيه والشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف مطلقا فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا محالة يجب الحمل
عليه الرابع ان المشهور تقدم العرف والاصل في الحجية وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من ثبوته واما الثاني فللمنع منه
سلمنا ولكن نمنع حجيته واما الثالث فلاحتمال كون عدم التفحص لو سلم لظهور عدم النقل واتحاد العرف مع اللغة واما الرابع فللمنع من
حجية الشهرة وفيه نظر بل الاقرب حجيتها فاذن القول الثاني هو الاقرب لكن المسئلة في غاية الاشكال وهل يلحق صورة الظن
بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن الخطاب بصورة الشك فلا يكون الظن هنا حجة او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لان
المسئلة لغوية فيكفي فيها الظن فتامل الرابعة ان يراد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن الاشتقاق والوضع النوعي يقتضي وضعه
لاخر ولم يعلم استعماله في اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي كما اذا فرض ان اللفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل ولكن الاشتقاق
يقتضي ان يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير القتل فهنا الاقرب ترجيح العرف ايضا لعدم القائل بالفصل
بين هذه الصورة والصورة الثالثة ولشهادة الاستقراء وينبغي التنبيه على امرين الاول قال السيد الاستاذ وينبغي ان

حال الصدور

الشهرة

باستعماله

يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او
طارئة قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذه الاعتبارات يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث
التقدم عليه مع فرض المباينة او التأخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال
عن صفة المعنى وحكمه والا فالظ تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة
فيه بحسب عرفه المتأخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع
المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم
التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مشتهرة
واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتأليفها
هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم
وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هو المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتأتى
بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة
الشارع في المخاطبة ومحاورته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المثبت له احد اللغويين
الذين جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرفي كما اتفق في حديث الايكا
ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر انتهى الثاني قال الشهيد في ح د اذا تعارض حقيقتان
لغوية وعرفية فان الحمل على العرفية في الاصح لان العرف كالناسخ ولسبق الذهن وقيل بالحمل على اللغوية لورود الشرع بلغة العرب فلا ينقل
الشرع لفظا الى معنى هو باق على اصله هذا اذا غلبت العرفية على اللغوية وهجرت اللغوية اما اذا كانت اللغوية لم تهجر وهي باقية على الاستعمال فقيل
يصير مشتركا ويكون مباحثه مباحث المشترك في الحمل على الجميع او على احدهما بقرينة على الخلاف انتهى ولا يخفى ان الحجج التي اشار اليها ضعيفة لا
تنهض لاثبات المدعى **مفتاح** اذا كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكلام فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان
مطلقا ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص معروف فاذا اطلق واستعمل مجردا عن القرينة فان كان المستعمل اهل العرف العام وجب
حمله على العرف العام فيجب حمل لفظ الكلام الوارد في الكتاب والسنة على العرف العام ووجهه في غاية الوضوح وان كان المستعمل اهل العرف
الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع يثبت لهم الاصطلاح فيه فيجب حمل لفظ الكلام اذا اطلقه النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه
بينهم وان اشتبه حال المستعمل اهو من اهل العرف العام او هو من اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا
للمشكوك فيه بالغالب **مفتاح** اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف المتكلم والمخاطب او يختلف عرفهما بان يكون للمتكلم اصطلاح
خاص في ذلك الخطاب يخالف الاصطلاح المخاطب فيه كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في بيان تجديد الكر بان المروي عنه
المتكلم وهو الصادق مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة والراوي المخاطب وهو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق فان كان الاول فلا
اشكال في لزوم حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثاني فقد اختلفوا فيما يحمل عليه من عرفهما بعد اتفاقهم على عدم جواز
حمله على غير عرفهما على قولين الاول انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم وهو الظ من المحكي عن المرتضى واختاره بعض المعاصرين الثاني انه يحمل
مجردا عن القرينة على عرف المخاطب وهو للعلامة والشهيد الثاني وتوقف في المسئلة صاحب ك وجدي وبعض المعاصرين والتحقيق عندي
ان يفصل فيها فنقول اذا اختلف عرفهما في المخاطب فلا يخ اما ان يعلما بذلك او يجهلا به او يختلفا فيعلم احدهما ويجهل الاخر فان كان الاول
فالحق التوقف اذا كان كل منهما عالما بعلم الاخر بالاختلاف والتغاير لعدم الدليل على التعيين ح لا يق يجب الحمل على عرف المتكلم لوجهين احدهما
ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى اخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه وثانيهما
ما ذكره السيد الاستاذ ره من ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم مناسبتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعليم
او لضرورة التفهيم والبيان لانا نق ذلك بطرو الوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلانه ادعاء ولا بانا نمنع المجازية لو حمل على

مرتبة كلام في بيان عرف

اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه
لو كان من باب المجاز الاستعمال حيث ينتفي العلاقة والبديهة تشهد بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مطلقا كما يتكلم باصطلاح نفسه
وثانيا بالمنع من كل مجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما انتفاء الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني
فلان غاية ما استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقديمها حيث تكون ظاهرة عند الخطاب واما مع عدمه كما في محل الفرض فلا وليس
شيء منها يدل على تقديمها من حيث الانصراف الحقيقة لا يقال المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فتكون الحقيقة هي الظاهرة
لانا نقول القرينة في الفرض المخاطبة مع من عرفه مخالف ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في كونها قرينة فلا يمكن حمله على الحقيقة اذ شرطه
عدم القرينة وهو هنا مشكوك لتعلق الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان الفرض حصول الشك في كون الموجود
قرينة لا في وجود القرينة الذي هو محل جريان الاصل واما الثاني فلان الغلبة المزبورة مسلمة حيث يقع التخاطب مع من يوافق عرفه واما في غيره
كما في محل الفرض فغير معلومة بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لخفيت على المخالفين لهذا القول وقد بقي الخفاء لا يستلزم ذلك مع ان المخالفة
لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذن لا يبعد التعويل عليها لشهادة السيد بها وفيه نظر ولا يقال يجب الحمل على العرف المخاطب
لوجهين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني قدس من وجوب كون خطاب الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى
المجازي منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك مقتضى رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه وثانيهما ما ورد من ان النبي والائمة يكلمون الناس بما
يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب لانا نقول ذلك بطرو الوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما
الاول فلانه انما يتم حيث يجهل السامع بمغايرة عرف المتكلم لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم سنده مختص بما اذا جهل
السامع المغايرة واما مع العلم فلا وعلى الخلاف من التوقف في هذه الصورة فهل بلا السؤال يصلح لان يكون قرينة على التعيين فان كان المتكلم
فيحمل على عرفه وان كان المخاطب فيحمل على عرفه فيه اشكال واذا كان عرفا احدهما موافقا للغة او العرف العام فهل يجب الحمل عليه مطلقا او لا
بل يجب التوقف كما اذا لم يوافق شيء من عرفيهما لهما الذي يقتضيه النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفهما شيئا منهما
ليس الا تعارض العرفين واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل عليه
فان قلت قد ثبت انه حيثما تعارض العرف الخاص مع احدهما قدم الاخير والمفروض كذلك قلت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع
عرف المخاطب وكان للفظ عرفان احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرف المخاطبين من اي قسم فان اللازم ح الحمل على الاول لان الظاهر
موافقة عرفهما للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشارع وكان
له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مغايرا لعرفه ع كان الواجب التوقف واما اذا لم يكن مغايرا بان كان المخاطب من اهل الشرع كان
اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير والاتحاد فاللازم التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه اتحاد عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه
والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يقال يلزم هذا سقوط الاستدلال بالخطابات الشرعية التي تحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم
معلومية عرف المتكلم والمخاطب لانا نقول هذا باطل لان الغالب مخاطبة الشارع مع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية
وكذا الكلام في الخطابات الغير الشرعية فان الغالب اتحاد عرف المتكلم والمخاطب فيلحق موضع الشك به وان كان الثاني وهو ان يجهل
المخاطبان تغاير عرفهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه ح يعتقد اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد بخطابه
غير ما تعارفه وهذا واضح لا شبهة فيه وان كان الثالث وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما ذكر
في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه مستلزم للاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح
وكذا يحمل على عرفه واذا علما بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان شك للاحظ الخطاب الواقع بينهما في علم المتكلم بالحال
فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم فتأمل **مفتاح** اختلف القوم في الموضوع له في المضمرات واسماء الاشارة والموصولات
والحروف على قولين الاول ان الموضوع له في الذكور انه هو المفهوم الكلي وتفصيل الطبيعة ولكن المستعمل فيها خصوص الافراد فهذا موضوع
للاشارة الى مطلق المفرد المذكر ولكن لم يستعمل في هذا المفهوم الكلي بل انما استعمل في افراده وهو للاستوي والمحكي عن التفتازاني وابي حيان و

كون

لعدم معلومية اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد هو باطل جدا بل هذا يلزم سقوط الاستدلال بكثير من الخطابات الغير الشرعية مع

الاصفهاني

والاصفهانى والفرانى وقدماء ائمة الاصول والعربية فالوضع فيها عام وكذا الموضوع له الثانى ان الموضوع له فيها خصوص الاحاد
بمعنى ان الواضع تصور امورا جزئية باعتبار امر مشترك بينها وعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات المندرجة اجمالا ودفعة واحدة فالوضع
لفظا انا لكل متكلم واحد ولفظ هذا لكل مشار اليه مفرد مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد فالوضع فيها عام والموضوع له
خاص ويكون الاستعمال فى الجزئيات بطريق الحقيقة وهو للعلامة فى حاشية صلب لم والعضدى والبيضاوى والشريف الجرجانى والمحكى عن
ابى اسحق الاسفرائينى للاولين وجوه الاول نص اهل اللغة على ان هذا للمشار اليه المذكر وانا للمتكلم ومن والى للابتداء والانتهاء ولا ريب
ان تلك المعانى مفهومات كلية عامة واجاب عنه صاحب المفتاح فيما حكى عنه بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم والمقصد انهم ارادوا بيان
ان هذا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا للمفهوم ومثل هذا غير عزيز فى كلامهم قيل ويؤيده ان الغرض الاصلى من بيان معانى الالفاظ
تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل اذا اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصلح الاستعمال
فيه بالاتفاق الثانى انها لو كانت موضوعة للمعانى الجزئية لكانت متكثرة المعنى والتربط لحصرهم المتكثر المعنى فى المشترك وفى الحقيقة
والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء لانهم لا يقولون بهذا
القسم واما المتاخرون فيلزمهم الزيادة عليها الا انهم راعوا فى التقسيم ما فعله القدماء محافظة على ما استقر عليه اصطلاح القوم ومع
هذا فقد اندرج فى المشترك لعدم معلومية الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه فتامل الثالث انها لو كانت موضوعة للمعانى الجزئية
لوجب استحضار ما لا يتناهى فى الوضع لتوقف الوضع للمعنى على تصوره والتربط جدا ويمكن المناقشة فيه بمنع الملازمة قولكم لتوقف
اه قلنا ان اردتم التصور تفصيلا فمم وان اردتم اجمالا فم فلا يجدى الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعانى لكان هذا واما ونحوهما
مشتركة بين معان غير محصورة وهو تربط اتفاق ويمكن المناقشة فيه بالمنع من الملازمة وانما نسلم لو قيل بتعدد الوضع ايضا لكن لا قائل به
بل الوضع فيها واحد والموضوع له متعدد فان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظ به جزئيات كثيرة وعين بهذه الملاحظة الاجمالية
لتلك الجزئيات لفظا واحدا كما فى محل الفرض كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك لان المعتبر فيه تعدد الوضع
فتامل على انا نمنع دعوى الاتفاق المتقدمة الخامس ان اكثر الالفاظ الغير العلمية موضوعة للمفاهيم الكلية فيجب الحاق محل البحث بها لان المشكوك
فيه يلحق بالغالب فتامل السادس انها قد استعملت فى الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلى فيجب ان يكون حقيقة فيه لان اللفظ المستعمل فى المعانى
المندرجة تحت مفهوم كلى يجب ان يكون حقيقة فيه وللاخرين وجوه ايضا الاول انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت من المجازات
التى لا حقيقة لها لعدم استعمالها فى تلك المفاهيم بل قد يدعى عدم صحة الاستعمال فيها والتربط لما لا امتناع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض
لندوره فى الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به فتامل الثانى انه قد شاع استعمالها فى الجزئيات فيجب ان تكون حقيقة فيها لان الاصل فى كثرة
الاستعمال فيه ان يكون معنى حقيقيا الثالث انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هى المتبادرة عند الاطلاق ولتوقف فهم
الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز والتربط لا تا كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه من لفظ هذا ومتكلم خاص من لفظ انا مع عدم
خطور المفهوم الكلى بالبال وفيه نظر الرابع ان الكلى نكرة والمضمرات والموصولات واسما الاشارة من المعارف فلا يجوز ان تكون موضوعة
للمفهوم الكلى وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما صح ما صرح به القوم على ما حكى من ان للحروف والضمائر معان حقيقية
ومعان مجازية وما صرحوا به من لزوم الحمل على بعض المعانى لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره اذ جميع الافراد المستعمل فيها اللفظ على
ذلك التقدير من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من والى
على هذا التقدير موضوعان لمطلق الابتداء والانتهاء هو معنى اسم والتربط فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه
بخلاف معنى الحرف قال السكاكى فيما حكى عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهائها والغرض معانى من والى وكى مع ان الابتدا والانتهاء والغرض اسما
لكانت هى ايضا اسما لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية فيها انما هى متعلقات معانيها اى اذا افادت هذه الحروف معانى رجعت الى
هذه بنوع استلزام انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه فى الم فقال لفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار
تصور الواضع المفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يصلح اللفظ لهذا المعنى الكلى بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة

اما عن غير المشترك فظاهر واما عنه فلان المشترك لا يكون الا باوضاع متعددة والوضع بها ليس كذلك ويمكن المناقشة فيه بمنع الانحصار فى الاربعة

تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يبقى هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا منع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار معنى الابتدا والانتها
والاستعلا لكل ابتدا وانتها واستعلا معين بخصوصه في معناها الافعال الناقصة شيء لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما صح ارجاع
الضمير الى المفهوم الكلي والتربط لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس اشارة الى
الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر **مفتاح** اعلم ان الالفاظ العبادات وهي التي يتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما
ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى المستحدث الطاري كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منقولا
في لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وفي زمان النبي والائمة لمعنى
اخر مربوط بالشريعة فان كان الاول فحالها حال اكثر الفاظ المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحكم بدخول
ما يشك في كونه جزء الموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عنه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في الصلوة
مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن هناك دلالة يتوقف عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه
عرفا ولغة فاشتراط الامر الزايد تقييد للاطلاق والاصل عدمه وقد اشار الى هذا جدي ره وان كان الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق
مفهومه الى العرف العام واللغة ولا في انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة وانما الاشكال في ان الحاكم بالدخول و
الخروج هل هو صاحب الشرع لا غيره فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب التوقف في تشخيص المدلول والرجوع الى ما تقتضيه الاصول
العقلية فيكون الحكم بها توقيفيا موقوفا على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية
توقيفي موقوف على بيانه اولا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم الشارع فلا يكون الحكم بها توقيفيا كالحكم بالاحكام التكليفية ومرجع
هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح الذي اذا اتى به المكلف خرج عن العهدة واستحق الثواب عليه كالصلوة
مثلا موضوعة لعمل مخصوص اذا اتى به كان مجزيا ليس الا فلا يطلق على عمل فاسد حقيقة فيكون مفهومه كمفهوم لفظي العلم والمعرفة في انه
لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد لا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة
او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان
على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين
ذلك ولا يكون الحكم بها توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو المشهور في
عدة جدي ره في الفوائد والسيد الاستاذ في حاشية الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح به في عدة والسيد عميد الدين في
التنبيه والشهيد الثاني في الكنى بان لفظ الصلوة موضوعة للعبادة الصحيحة ويمكن استفادة هذا من نهاية والعدة وتهذيب والمحصول والمحكي عن ابي
الحسين والقاضي عبد الجبار بن احمد والحاجبي والامدي بل يظهر من المحصول ونهاية السول انه مذهب الاكثر الثاني انه موضوعة للاعم من
الصحيح والفاسد وهو الذي اختاره العلامة دام ظله العالي وبعض فضلاء العصر وهو ظاهر المحكي عن القاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري وصرح في الايضاح
وصرح في تمهيد عدة والزبدة ونهاية السول وح صرحوا بان لفظ الصلوة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وصرح بهذا ايضا في موضع من نهاية
والتنبيه وهو ظاهر نهاية ورك ومع صد وصرح به ايضا جدي الصالح المازندراني فيما حكي عنه للاولين القائلين بالوضع للصحيح وجوه الاول ما
تمسك به جدي ره والسيد الاستاذ من ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيح فان من قال صليت الغرب او توضأت او اغتسلت
من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة عن فلان او فيض المسجد الصلوة فيه او الصلوة عمود الدين او علم ولدي الصلوة والصوم والزكوة او الحج او
نحو ذلك لا يفهم منه الا الفعل الصحيح ويشهد بما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيحة واذا ثبت ان
المتبادر ذلك لزم الحكم بكونه المعنى الحقيقي لان التبادر من اقوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال كونها حقيقة في الاعم من الفاسد وفيها بالنسبة
او بها في الصحيح بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد الاحتمالات لما كان المتبادر الصحيح فقط وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع من كون تبادر

الصحيح

في بيان مذهب القائلين بالصحيح

الصحيح في الامثلة المزبورة لمجرد الوضع بل لشهادة الحال وغلبة الاستعمال كما في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل
المعتبر من قوله بعتك او من باع فله درهم وقوله تزوجت هندا بعمرو او من تزوج هندا فله كذا وقوله من طلق فله كذا وقوله من غسل ثوبه فله كذا
وبالجملة تبادر الصحيح من تلك الالفاظ او الفاظ المعاملات من قبيل تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ومثل هذا التبادر لا يكون دليلا
على المعنى الحقيقي والا لكان لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح واللازم بطل باعتراف الخصم لا يقال اذا اعترفتم
بتحقق التبادر فيلزم القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر ولا ينفعكم احتمال كونه من تبادر الفرد الشايع من المطلق ولا
التمثيل بتبادر البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق وذلك لان الاصل في التبادر كونه علامة الحقيقة حتى يثبت المانع وثبوته في بعض الموارد
لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت فيه والا لما جاز التمسك باكثر الاصول الشرعية واما ان الاصل في التبادر ما ذكرتم فما لا يستطيع احد انكاره
لانا نقول لم يندفع الحجة المذكورة باحتمال كون التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل نقضها بظهور كونه منه وحجتنا
في دعوى هذا الظهور ان التبادر لو كان ناشيا من جهة الوضع لكان اللازم الحكم بفهم الصحيحة من الفاظ العبادات حينما تطلق مجردة عن القرينة
كما يفهم الحيوان المفترس من لفظ الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي عند التجرد عن القرينة وهو باطل لوجوه الاول انا لا نفهم من قول
القائل رايت رجلا يصلي او جماعة يصلون او رايت زيدا الخارجي الكافر صلى في الصبح الاخبار بانهم صلوا صلوة صحيحة كما يفهم ذلك من قوله
رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة او رايت جماعة يصلون صلوة صحيحة او رايت الخارجي يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر
فساد صلوة الرجل والجماعة او احدهم ولا يحكم بانه شهد باسلام الخارجي الثاني انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل
من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه صحيح بل يفهم منه انه لم يات بتلك الاعمال ولو فاسدة ولذا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا
ياتي بالاعمال المزبورة على وجه فاسد الثالث انه لو كان المتبادر من نحو لفظ الصلوة العمل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا صلى الا بعد
علمه باجتماع جميع شرائط الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي باطل لانا نجد اتفاق المتشرعة على الاخبار بان
زيدا صلى مع عدم العلم بصحة صلوته لا يقال لا نم الملازمة لجواز الاخبار بذلك بناء على ظاهر حال المسلم واصالة حمل فعله على الصحة كما تخبر و
تشهد بان ما في يد زيد ملكه وبان من يوجد على فراشه ولده مع عدم علمك بالواقع ومثل هذا كثير في الشرعية بل في عادة العقلاء لانا نقول
لو صح ذلك لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة وهو ممنوع سلمنا ولكن الاخبار بناء على ظاهر الحال مبني على التجوز وان شاع بناء على ان الالفاظ
موضوعة للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم فتم ثم انا نقول لو كان التبادر الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة للزم الحكم بكون الفاظ العبادات
حقايق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر عند اطلاقها فيكون الفرد الغير المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض
الواجبات سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى لتلك الالفاظ فتكون مشتركة لفظا بين الافراد المذكورة والملازمة باطلة جدا ثم لا يقال
اذا اعترفتم بان المتبادر من الفاظ العبادات الصحيح لزمكم ان تقولوا بما قاله القائلون بوضعها له من لزوم حملها عند الاطلاق على الصحيح و
عدم جواز التمسك بالاطلاق والاصل لدفع ما يشك في اعتباره فيها فلا يترتب على قولكم بالاعم فائدة ويعود النزاع بينكم وبينهم لفظيا خاليا
عن الفائدة اما لزوم الحمل على الصحيح على هذا التقدير فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت تنصرف الى الفرد الشايع المتبادر واما عدم جواز
التمسك بالاصل لدفع ذلك فلصيرورة الاطلاقات بعد حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلومية لنا والمجمل ليس له
اطلاق يتمسك به لدفع المحتمل ولذا صار الاصل في الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما
يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا له وترك ما يحتمل مانعا واما عود النزاع لفظيا فلانه لا فائدة فيه الا الامران المتقدمان
فاذا التزمتم بما لزم ما ذكرناه لانا نقول اولا لو تم ما ذكرتم للتنزل عما ذكرنا من ان الالفاظ معاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان المتبادر
منها الصحيح فيجب ان يحمل عليه وان يدعى ان الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في العبادات وثانيا انا لا نم لزوم الحمل
على الصحيح على تقدير تبادره الا فيما اذا كانت الخطابات المتضمنة لالفاظها مطلقة كما لو قال الشارع اتصلوه كذا واما اذا كانت عامة كما
لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا نم الحمل عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد وذلك لان نحو هذا التبادر انما يؤثر في حمل المطلق على
المتبادر لا في حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يقول به القائلون بالوضع للصحيح بل هم يوجبون الحمل عليه مطلقا لان غير

المتبادر عندهم معنى مجازي والفظ انما يحمل على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة فهو من احد ثمرات النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى
كون النزاع لفظيا اذا قيل بالحمل على الصحيح لتبادره وثالثا ان الذي اعترفنا به هو التبادر الفرد الكامل لا مطلق الصحيح الاعم منه وهذا التبادر
لا يقتضي حمل اللفظ على المتبادر في مقام الامر بالعبادات والا لكان المامور به الفرد الكامل وهو باطل بالاجماع فاذا سقط اعتبار التبادر
وجب التمسك بالاطلاق لان المانع منه هو هذا التبادر فاذا ارتفع يبقى المقتضي سالما عن المعارض فتدبر ورابعا ان ما ادعيتموه من لزوم الحمل
على المتبادر وهو الصحيح الاجمال في الاطلاق وعدم جواز التمسك به لدفع ما شك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالسورة وجلسة الاستراحة
اذا لم يقم دليل على اعتباره فيها باطل لانه لو تم للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان التبادر منها الفرد المعتبر في الشرع اذ لا شك في ان الشارع
اذا قال اغسله او اركع كان المفهوم منه اغسله او اركع على الوجه المعتبر واللازم على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات لدفع ما يشك في
اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالغسلتين في المثال الاول والطمانينة في مثال الثاني لاحتمال كون المركب منه هو الفرد المعتبر وهو
باطل قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فان قلتم ان الاطلاق اذا ورد في غير العبادات دل على ان جميع الافراد كلها معتبرة الا ما ثبت من
الشرع عدم اعتباره فمن يدعي ان الفرد الفلاني غير معتبر ولم يقم عليه حجة يدعي شيئا يخالف الدليل الشرعي فلا يلتفت اليه فكان الفرد الذي
هو محل البحث محكوما عليه بكونه معتبرا بنفس الاطلاق قلنا هذا بعينه جار في اطلاق العبادات حرفا بحرف والحاصل انه اذا ورد اطلاق العبادات
وجب الحكم بان كلما يندرج تحت مفهومه صحيح يحصل الامتثال والخروج عن العهدة حتى يثبت خلافه فان ادعى ثبوت خلاف ذلك في
فرد حكم به مع قيام الدليل الاقوى من ظهور الاطلاق والا فلا بل وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق وبصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت
كون الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم سائر الاطلاقات وترتب عليها ما يترتب على سائر الاطلاقات ولا كان الامر لو
قيل بكونها موضوعة للصحيح فوجب تحقيق الحق من القولين فنقول بعد توهم كون النزاع لفظيا الثاني ما تمسك به جدة والسيد الاستاذ
بان الفاسد من العبادات يصح سلب اسمها عنه فيلزم ان يكون معنى مجازيا لان صحة السلب دليل المجاز وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى الثالث
ما تمسك به جدي والسيد الاستاذ من ان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا تحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي
لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه ويمكن الجواب عما ذكر اما اولا فبان المراد من المذكورات اما نفي
الصحة او الكمال الجامع للقول بالوضع للاعم لوجوه منها ان الحمل على نفي الماهية والحقيقة بعيد عن منصب الشرع كما ذكره الاكثر في وجه حمل
نحو قوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم الشرعي ومنها ان الغالب في توجه النفي الى الماهية عدم
ارادة الحقيقة كما صرح به بعض الفضلاء نقول لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا عن ماهر ولا قراءة الا عن مصحف
ولا دعاء الا مع الاقبال ولا بيع الا في ملك ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لمن جار المسجد الا فيه فيجب حمل اطلاق ذلك على ما شاع الاستعمال
فيه وفيه نظر لانا لا نم صيرورة الشايع مجازا راجحا مساويا احتماله لاحتمال الحقيقة وغاية هذا لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة والمجاز
لا لزوم الحمل على المجاز الشايع كما ذهب اليه بعض العامة نعم يسقط الحجة المزبورة بعد تسليم شيوع المجاز للزوم التوقف في الحمل على نفي
الماهية ولا يتم الا به الا ان يمنع من لزوم التوقف في الحمل على نفي الماهية هنا وان سلم شيوع الاستعمال في خلافه لان اللفظ لم يكثر استعماله
في خصوص مجاز كنفي الصحة او نفي الكلام بل انما اكثر استعماله في نوع المجاز وكثرة النحو حصلت بانضمام الاستعمال في نفي الكمال الى الاستعمال
في نفي الصحة ومثل هذا الغلبة لا تصلح لمنع الحمل على الحقيقة نعم ما ادعاه بعض الافاضل من صيرورة نفي الكمال مجازا غالبا يتجه مصيرا الى التوقف
ولكنه خلاف التحقيق وخلاف المعروف من سيرة معظم الاصحاب كما لا يخفى ومنها انه لو حمل على نفي الماهية للزم الحكم بان الصلوة التي لا فاتحة فيها
ليست صلوة حقيقة مطلقا ولو كانت الصلوة التي ترك فيها الفاتحة نسيانا او لعذر مسوغ له والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر فان
الرواية عامة واما بطلان التالي فللاتفاق على كون الصلوة المتروك فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقية لا يقال لا نم الاتفاق على ذلك
فان القائل بالوضع للصحيح يلزمه المخالفة لانا نقول لا ريب انه يقول بكون المفروض صلوة حقيقة ولزوم المخالفة ممنوع لانه يجعل لفظ الصلوة
حقيقة في العمل الصحيح باي نحو حصل ومنه المفروض ولا يجعله حقيقة في هيئة خاصة معينة للزوم القول باشتراك العبادات بين

معان لا يخفى وهو بطم قطعا لا يق تقييد اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلوة
صحيحة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت شرطا شرعا في الصلوة لانا نق هذا ليس باولى من الحمل على نفي الكمال ولا بد من ان يكون صلوة الساهي عن الفاتحة غير
كاملة بالنسبة الى غاريها فتم لا يق التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم اولوية هذا التخصيص على هذا المجاز لان هذا المجاز قد شاع بحيث صار من
المجازات الراجحة المساوية احتمالها لاحتمال الحقيقة الحقيقة ومثل هذا المجاز اولى من التخصيص سلمنا عدم الشيوع ولكن ارتكاب التخصيص يستلزم
تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو ان سلم جوازه فلا ريب انه مرجوح بالنسبة الى التجوز ولئن نزلنا فلا اقل من التساوي ومعه يسقط
التمسك بالرواية على المدعى فتم واما ثانيا فبمعارضة المذكورات بقول مولانا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان الظ من
هذا الربط تحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو المطلوب وبقول الصادق ع الصلوة ثلث ثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ثم واما
ثالثا فبان غاية ما يستفاد من المذكورات على فرض التسليم كون لفظ الصلوة والصوم موضوعا للصحيح لا مطلق الفاظ العبادات فالدليل اخص
من المدعى ونتيجته بعدم القائل بالفصل الاخ عن اشكال فتم الرابع ما ذكره سيد الاستاذ من انا نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بالف
مهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزئيتها او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما بط الجم وفيه نظر للمنع من
الملازمة قطعا فان القائل بالاعم لا يدعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم اذ هو بالبديهة بط بل انما
يدعي صدق اللفظ على ما هو فاسد شرعا والفساد لا يتوقف على انتفاء جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم بل يحصل ويتحقق مع حصول جميع
الاجزاء المعتبرة في المفهوم وذلك في مواضع منها اذا انتفى الشرط الصحيح للعمل كالوضوء واستقبال القبلة بالنسبة الى الصلوة ونحو
ذلك فانها ليست من اجزاء المفهوم قطعا مع تحقق فسادها بدونها ومنها اذا تحقق شيء من الموانع كالتكلم عمدا والحدث عمدا في
اثناء الصلوة فان الفساد يتحقق بوجود احدهما وليس تركهما من الاجزاء المعتبرة ومنها ترك اجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالركوع
والطمانينة والقراءة فانها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بل هي اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك اطلق عليها اسم الجزء مع انه يحصل
الفساد بتركها مندفع الخامس ما تمسك به السيد الاستاذ فقال ان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من
الفاسدة كذلك انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان جميعها مطلوب في الجملة ولو في ضمن فرد ما فم ولكنه لا يجدي قطعا وان اراد ان جميع افرادها
مطلوبة فهو م اذ لا دليل عليه لا يقال الدليل عليه اطلاقات الامر بها نحو توضأ وصل لانا نق لا نم الاطلاق في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب
تقييده حيث يثبت فساد فرد منها وهو وان كان خلاف الاصل ولا يلزم على القول بالوضع للصحيح ولكن يجب المصير اليه فان ما دل على الوضع للاعم
اقوى منه جدا السادس ما تمسك به السيد الاستاذ من ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك لان
المرجع ح فيها الى العرف ويمكن الجواب عنه اولا بان الرجوع الى العرف لو كان فاد حالة كون الشيء توقيفيا لما جاز لكم في اثبات الوضع للصحيح
الرجوع الى عرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل
على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان الفاظ العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كذلك اما المعلومية
اتحاد العرفين اجمالا اولا لانه لو لم يكن كذلك يلزم نقل اخر في تلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة ان السبب في الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات
كون الفاظ العبادات موضوعة هو السبب في الرجوع الى العرف العام في اثبات الحقائق اللغوية فلا وجه للفرق بين الامرين لا يق
يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفي الى العرف فيجوز والرجوع في الاول رجوع في امر توقيفي الى العرف فلا يجوز
لانا نق هذا بط قطعا اذ كما ان الاصطلاحات الشارع واوضاعه امور توقيفية كذلك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور توقيفية
لان الامر التوقيفي عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على نقل الغير واعلامه وهذا المعنى متحقق في اللغات فاذا اتحد الامران
وجب اشتراكهما فيما ذكر وليس لاحد ان يمنع من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقائق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد اطبق القوم
على خلافه وللاخرين القائلين بالوضع للاعم من الصحيح وجوه اتم منها انا الفاظ العبادات قد استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما
يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها انا الفاظ تقيد بالقيدين فانه يق صلوة صحيحة وصلوة فاسدة
والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها صحة تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلوة والوضوء

في بيان ادلة القائلين بالوضع للاعم

والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فمن اتى بالصحيح كان له ذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه ذلك والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يقال ذلك باعتبار ما يسمى في الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الاصل في
التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن من ادلة الوضع للقدر المشترك نعم ان قام دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا كما في محل الفرض
فلا يجوز العدول عنه ومنها صحة استثنا الفاسدة منها فانه يقال الصلوة تحفظ الدماء الفاسدة منها والاصل فيه الاتصال ومنها حسن
الاستفهام عن الصحيح والفاسد في نحو قوله الصلوة تحفظ الدم والاصل فيه الدلالة على الاشتراك اما اللفظي او المعنوي وهنا لم يكن
الاول لعدم القائل به على الظاهر تعين الثاني ومنها ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز تعليق الامر بها على الفاظها و
يقال صل وتوضأ والتزم بطم فظهر لتواتره عنهم ع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الفاظها على التقدير تدل على مطلوبية معانيها قبل تعلق
الامر بها لان معناها العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا ومامورا به فلا يحصل من تعلق الامر بها فائدة جديدة ويكون قوله صل مثلا ارادة
منك العمل الذي هو مراد وفساد هذا معلوم ولا يلزم هذا تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى قد يجاب بان تعلق الامر بها يفيد كون
ما تعلق به واجبا وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد الفاظها اذ غايتها الدلالة على المطلوبية في الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب
او الاستحباب فتم ومنها انا لفاظها لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز تعليق الامر باعادتها اذا فسدت بترك جزء او شرط منها على
تلك الالفاظ كما يقال اذا تركت الركوع فاعد صلوتك واللازم بطم فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المعلق وهو الامر بالاعادة يدل على
عدم تحقق مدلول المعلق عليه في الصورة المفروضة لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما مطلقا او على وجه
فاسد واللفظ المعلق عليه يدل على تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير
جائز واما بطلان اللازم فواضح لان تعليق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات قد تواتر نقله عن اهل العصمة ع وتظافر في كلام الفرقة
المحقة ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد اشار الى هذه الحجة السيد عميد الدين لا يقال هذا حسن لو التزمنا بان
المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها ح على المعنى المجازي وح لا يلزم ما ذكرته
لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن تنزلنا فلا اقل من لزوم ذلك كثرة المجاز والاصل عدمها ومنها ان
الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم ان لا يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للفساد نحو قوله لا تصل في المكان المغصوب بل
لزم ان يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للصحة كما عن محمد بن الحسن الشيباني وابي حنيفة رح وتبعهما بطم فالمقدم اما الملازمة فلما احتج به القائل
بدلالة النهي في العبادات على الصحة من ان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والتزم بطم لو بوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له والعام
غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصلوة المذكورة وح نقول ذلك المعنى
الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والتزم بطم واما المناص النهي عنه فان الحج كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا لو انه لا يصح ان يتوجه من لا نظر
للاعمى لا يتصور فيثبت ان النهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب واما بطم التزم بقسميه فلدليل القاطع على اقتضا
النهي في العبادات الفساد كما عليه اكثر المحققين ولا يلزم ما ذكر على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ولنا الجواب جماعة عن الحجة المزبورة بالمنع
من ان معنى الصلوة شرعا الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك لا يقال لا نم توجه النهي الى المعنى الحقيقي ونمنع من اضافته بالحرمة وهذا ولكان
مخالفا للاصل ولكن يجب المصير اليه للادلة الدالة على الوضع للصحيح كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول لا نم قيام دليل قاطع بل دلالة على الوضع
للصحيح ولو سلمنا فيام ظاهر عليه فلا ريب ان ما ذكرناه اظهر فان التاويل في جميع النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات مما يكاد
يقطع بفساده ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو بطم لان من عوارض
الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه وفيه نظر اذ ليس المراد من قولهم الفاظ العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة
معانيها بل المراد انها اسماء للمهيات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يراد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من
صفات المهيات وكذا لا يراد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا وقد صرح بما
ذكر السيد الاستاذ ومنها ما اشار اليه العضدي وغيره لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلة في مفهوم

من ان لفظ الصلوة

الصلوة

الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك بطل بالاتفاق على انها شرائط الصلوة لا اركانها وكذا الكلام في سائر الفاظ العبادات
وفيه نظر للمنع من الملازمة لجواز كون اللفظ موضوعا للمشروط خاصة لكن بشرط استجماعه للشرائط على ان يكون نفس القيد خارجا عن الوضع
ويقيده بالخلافية كما في الشروط العقلية التي لا تحقق للماهية في الخارج الا بها ومن المقطوع انها غير مركبة من تلك الشروط وقد اشار الى
ما ذكرته في تيه والتفتازاني ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم الحكم بدخول اشياء كثيرة في المفهوم وتركيبه من اجزاء
عديدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاصل عدم دخول تلك الاشياء وتركيبه منها ولا يلزم هذا على القول
بالوضع للاعم اذ القائل به انما يحكم بتركيب المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه ويدفع ما زاد عليه بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل
فيجب الاخذ به وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان اراد القائلين بالوضع
للاعم فقول انها موضوعة لما يسمى في عرف المتشرعة بها فالصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا يمكن تشخيص هذا تفصيلا الا
بالرجوع اليهم ويكون حال هذه الالفاظ حال الالفاظ التي لم يمكن تشخيص معانيها بتحديدها بوجه مضبوط ويجب احالتها على العرف كالارتماس
والدفعة ونحوهما وربما يظهر من بعض القائلين بالاعم كونها موضوعة لمجرد اركان العبادة وهو ان عين المعنى الموضوع له وشخصه لكنه
يرد عليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع فقد بعض الاركان كالركوع في الصلوة عند المتشرعة فلا يتم ذكره **الثاني** ان الظاهر ان القائلين
بالوضع للصحيح اراد وا من الصحيح ما وافق الشريعة لا ما اسقط القضاء او انكاملة الغالب مثلا زمين فيه **الثالث** اعلم انه قال السيد الاستاذ
في اخر المسئلة اعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين معنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقة
او مجازا وهذا مما يتلافى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لها لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك
الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتأتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها
هذه الالفاظ هي المهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر الى تحقيق الحال كل من الفريقين وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف
في المسئلة ان اسماء العبادات اسماء للصحيح او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن
توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان مجرى النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء
على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه **الرابع** اعلم انه يلزم على القول بالوضع
للصحيح التمسك باصالة الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينية في العبادات وذلك بان يأتي بكل ما يحتمل وجوبه وشرطيته فيترك كل ما
يحتمل مانعيته الا ان يقوم دليل شرعي على العدم وذلك لكون الفاظ العبادات عنده مجملة وهو يقتضي لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما
الاول فلان العمل الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لا يمكن معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا قطعا
بالنسبة الينا وان كان في الواقع مبينا وهو مثل اجمال لفظ المعاجين والادوية المتعارفة بين الاطباء بالنسبة الينا واما الثاني فللعقل و
النقل اما الاول فمعلوم وجدانا الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشيء واشتبه عليه ذلك ولم يمكنه تمييزه اتى بكل ما يحتمل ان يكون هو ذلك الشيء
واما الثاني فالاستصحاب اذ الاصل بقاء التكليف حتى يعلم البراءة بيقين واما القائل بالاعم فلا يلزمه ذلك بل يتمسك باصالة عدم الجزئية
والشرطية والمانعية اذا حكمت المتشرعة بعدم دخول المشكوك فيه في مفهوم اللفظ اذا كان هناك اطلاق او وجد فيه ح هو الوجه في دفع احتمال
تقييد قوله اعتق رقبة بالاطلاق وربما يظهر من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فيما اذا شك فيها
ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدمها وانه لا يجوز الاخذ بالاحتياط مطلقا ولو قيل بالوضع للصحيح لوجوه منها ان الاخذ بالاحتياط مستلزم
للحرج العظيم للكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها ان العبادات قد حصل بيانها بنقل اهل الشريعة والاكابر ومنها ان الاحتياط انما يتمسك به اذا
حصل الشك في المكلف به كما في مسئلة الاناءين المشتبهين طاهرهما بالنجس وليس محل البحث منه بل من قبيل ما اذا اتفق الاصحاب على وجوب
شيء واختلفوا في الزائد عليه كما في دية اليهودي والدين المشكوك في مقداره وح يجب دفع الزائد بالاصل اما ان محل البحث من هذا القبيل
فلان المفروض فيه ان يشك في جزئية شيء غير ما ثبت كونه جزءا بالاتفاق واما الثاني فلما ذكره اكثر المحققين في مسئلة الاخذ بالاقل

في بيان ترجمة

المشهورة ومنها ان المفهوم من العقلاء الاقتصار على ما ثبت وجوبه دون المحتمل ولو كان من قبيل محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية
والشرطية والمانعية دليل عدمها وفي الجميع نظر واعلم انه حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة الجزئية فيما اذا كان الشك فيها وتجويز التمسك
باصالة عدم الشرطية اذا كان الشك فيها **الخامس** اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق والدين والرهن والاجارة
والعارية والوديعة وغير ذلك مما ترتب على معناه الشرعي ولا يتوقف تحققه على النية باقية على معانيها اللغوية في لسان الشرع وان كان يعتبر
فيها شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا دخل له في المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراطها بشيء كان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدمه لان
اطلاق قوله تعالى احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة الخالية عن الصيغة صدقا حقيقيا عرفا ولغة يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك
الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف واللغة وليس الحاكم بالخروج عن المهيد والدخول فيها الا اهل اللسان لا يقال ما ذكرته
دعوى خالية عن البيان والحكم تقتضيه عامة عدمه البرهان على ان الحدود المسطورة في الكتب الاصحاب لبيان كثير من المعاملات كحد البيع و
الاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا مما يشهد بصيرورة الفاظها حقيقة في معان مستحدثة يختص بفهمها طائفة غير
اهل اللغة فلا يمكن دعوى ان المرجع في الحكم بالدخول والخروج اهل اللغة لانا نقول الحجة فيما ذكرناه هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة
لمعان معلومة فالاصل بقائها على معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى غير
تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند اطلاقها مجردة عن القرائن والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه بعد غاية البعد صيرورة
اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع دون المتشرعة واما الحدود التي ذكرها الاصحاب قولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا يصلحان لمعارضة ما ذكرنا
كما ذكره جدي قدس سره فان اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا لعل المراد معنى اللفظ المذكور
لتلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا لتراعيهم في ثبوت الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع و
المتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع والتمر بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو
ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية
ووظيفة الشرع لعدم امكان اطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات
توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل نزاع وجدال ان المعتبر هو المعنى
العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون ما ورد من الامور
المعتبرة من الشرع شرطا للصحة انتهى وقد نبه على ما ذكر السيد الاستاذ بما ذكره وقد اطال الكلام هنا بما لا مزيد عليه ولا باس بنقل ما ذكره
فنقول قال قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انه في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا ويرد عليه اشكالان
الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع
الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا نراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح
والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والاخير الاشكال الاول هين
الى ان قال واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية الى المعاملات
الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية
فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه منصوب بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه منصوب
بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما
اما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ
من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذا كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة
تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما سلم اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنايع فان تقرير المطالب الفقهية مما لا
يتوقف على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة شرعا لوجب استفصاء شرايط الصحة في تعريفها

مع انهم

في تعريف الفاظ المعاملات بحسب اللغة والشرع

مع انهم لم يتعرضوا لها الا لقليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض
التي هي من شرائطها ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على
نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف وغير متفاضلين مع الجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف
الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في مميزاتها على البعض ولم
يتعرضوا لباقي شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تغاير العنوان
اللغوي والشرعي بحسب المصداق ما من جانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها
الشرعية لتضادق المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك
البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين مع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض باداء العمل ومع
النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه قصدا لفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التمييز في الجملة ومن العلوم
ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصل المنوع لهيئاتها المعلومة في العرف واللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها ولا
يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا نرى انهم في بعض المعاملات يتعرضون
لشيء من الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة
فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء
عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية
فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منه تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة
فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في
حدها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في
نفسه خلاف ما صرح جوابه وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع في عرف الشرعة ليس الا معناه
المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه
الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم
بانها معان شرعية مع عدم اشتمال البعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلي وليس
فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجتماعا وفصولا ولو كان في قدره وليس الغرض من هذا الكلام تفصيح مثله فظ قلت المراد فلا ريب صح
بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال
الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي
على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف لا يستقيم فيه القول بانه لغة لكذا او شرعا لكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان فان
قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة بامرها اذ بدونها لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت
ليس المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى
فان قلت المحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود بامرها اطرادا لدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج عما
ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج قلت نختار الاول ولا نلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا
محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات
لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تضادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين
المعاملات بامرها ليس امرا بديهيا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان

كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك
طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتأمل انتهى واعلم ان في قولنا
اكثر الالفاظ باقية على معانيها الاصلية اشارة الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد حكى السيد الاشارة عن بعض القول بثبوت كون
جميعها كذلك وقد ابطله مفتاح اعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في اللغة والقرآن والسنة اما وقوعه في
اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الازمنة صار اجماعيا فلا
يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرايني واصحابه وقوم من منع وقوعه وصرح بشذوذه في العدة فقال هذا قول
شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة كان قال
انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى وبعضه ما ذكر يحقق
اما ان المجاز المذكور في كتب الاصوليين في كثير من الاستعمالات لا يتوقف بطلانه على ما ذكروه من وقوع المجاز في اللغة ووجوه الاول ان
النحو ليس مناف للحكمة فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول
لزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ الموضوع له اذ هما معنى الا وباؤانه لفظ موضوع
له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق اظهر في اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما
يرتكبون ما يوافق الحكمة لا ما يخالفها وهو واضح جدا الثاني ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر منه ما دل عليه وهو
اما ان الحقيقة فكان ذلك اللفظ موضوعا للمعنيين في الحالين الثالث ان المجاز لو كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ
لتردده عند اطلاقه بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه
اما الاول فالمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة
ومنها المبالغة ومنها طلب التعظيم او التحقير وان فرض انتفاء جميع الفوائد منعنا من وقوع المجاز حينئذ ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا الذي
هو مدعى الخصم واما الثاني فالمنع من كون المتبادر باعتبار القرينة من اما ان الحقيقة بل هو ليس بتبادر واما الثالث فالمنع من الاجمال
لانه ان كان معروفا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي والاجمال منتف في الحالين واما وقوعه في
القرآن فهو امينا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب غاية البادي والمحقق الجواد والعضدي
والحاجبي والعمري والاصفهاني بل نقله بعض الاجلة عن المحققين وخالف فيه الظاهرية فقالوا ان كل ما في القرآن محمول على ظاهره
للاولين وجهان الاول انه لا ريب ان القرآن بلغ واضح من غيره وقد نزل على جهة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول
فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا يبدان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك وتجري بأعيننا والسماء بنيناها بأيد واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل
افليس المراد منها المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكذب والغلط وهما محال فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي
وهو الظاهر لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم اما الاشتراك
او النقل واللازم باطل وللآخرين وجوه الاول ان المجاز كذب لانه حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار صح ان يقال
انه ليس بحمار وهو عليه رد قبيح الثاني انه تركيك والله تعالى منزه عنه الثالث ان المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع في القرآن لزم
ان يكون ملغزا معميا الرابع ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القرآن لزم عجزه وهو محال الخامس انه لو وقع في
القرآن لوجب ان يطلق عليه تعالى انه مجاز والملازم باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلان من قام به فعل وجب ان يشتق له منه اسم
الفاعل بقيام من حصل منه الضرب انه ضارب وفي الجميع نظر اما الاول فالمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان ينسب
محمولا الى موضوع كما في زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان لفظ الدال على ذلك بالحقيقة او المجاز والمجاز عبارة عن مجرد
استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة او لا فهذا غير الاول فاذا اراد من قوله زيد اسد انه حيوان مفترس وهو

المعنى

في وقوع المجاز في اللغة والقرآن

المعنى الحقيقي للمسند كان كذبا لعدم وقوع هذه النسبة وان اراد من شجاع وهو المعنى المجازي لم يكن صدقا لوقوع هذه النسبة
بالجملة الكذب من عوارض الحقائق والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الآخر والنسبة بينهما العموم من وجه ويشهد بما
ذكرنا من ان المجاز ليس بكذب وجوه الاول اشتراط القرينة في الاستعمال المجازي الثاني قبح العقلاء الكاذب وتحسينهم المجوز
الثالث اجماع المسلمين على القبح على ارتكاب المجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك منهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني فلمنع
من كونه رديا كيف وقد تعارف عند ذوي الفصاحة والبلاغة واولي الالباب واما الثالث فللمنع من استلزامه الالغاز والتعمية
مع تحقق القرينة واما الرابع فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا لفوائده واما الخامس فللمنع من
ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه اذ لا دليل عليه وقد يقوم الفعل بشخص ولم يشتق منه له لفظ اما مطلقا وفي بعض الصور
كما اشار اليه صه في بب فقال ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء منها انتهى ومما
ذكرنا يندفع ما ذهب اليه الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق نعم قد يقال الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جائز بحكم الاصل الثابت من
الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كثير من المشتقات
الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه وبالجملة الذي دل على عدم اشتراط اخذ المجاز بالنقل دل على عدم اشتراط اخذ المشتق
فلو وضع فيه نوعي كلمة المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المجوز عليه تعم فليس ذلك الا لما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في
القرآن وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المجوز عليه تعم ما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القرآن بل الوجه فيه كون
اسمائه تعم توقيفية يجب وقوفها من الشرع فالمرجع الشرع بجواز اطلاقه عليه وان اتصف تعم بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعم والى هذا ذهب
والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبحراني والعبري والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يونس
بن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤال والاشاعرة بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء ولهم على ذلك وجهان الاول ان الاسم
الذي لم يرد الشرع بجواز ان يكون اطلاقه عليه تعم مشتملا على المفاسد الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع و
شأنه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه لا يقال مجرد الاحتمال بالمعنى يكفي في اطلاق لفظه على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظ عز وجل
لا يجوز اطلاقه على النبي صلى الله عليه وآله مع انه عزيز وجليل نعم الثاني قوله تعم وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف
فيه على ما قاله البيضاوي لا تعم فيعارضه قوله تعم ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع
بها لم يعلم حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر اذ قد يعلم بعد المفسدة وكون الاطلاق مما يليق بجلاله ويناسب كماله
فح ينبغي جوازه ويندفع بهذا الوجه الاول هذا ومما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم بعد المفسدة فيه اجماع العلماء على الظ على قراءة
الادعية المشتملة على اسمائه تعم التي لم يرد بطريق يصلح للحجية ولو كانت اسمائه توقيفية يجب فيها ان يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك
واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر كيف وقد حكى عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق
بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعم الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه اخر انتهى وحكى هذا القول
عن القاضي وربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي يعلم بعد المفسدة فيه عليه تعم مشكل نعم المشتمل عليها
والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه تعم وقد حكى عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد السمع وتوهم نقصا فيمنع اطلاقه عليه اجماعا
نحو العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكره والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك اخذا
عن المدرك وكذا التواضع لانه يوهم المذلة والعلامة فانه يوهم المنابذة والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم
لا يعلم ولا يدري ما هو الا هو مما يوهم جواز هذا فيكون مرادفا للعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المجوز ايهامه النقص واما
وقوعه في السنة فهو ايضا قول المعظم ولا شبهة فيه هذا مفتاح يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي امور منها وجود معنى يكون
اللفظ المزبور موضوعا بازائه ومشروطية هذا مما لا ريب فيه وذلك لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا يتحقق هذا بعد ثبوت
الموضوع له والظ بل المعلوم ان احدا لم يخالف فيما ذكرناه ومنها وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي ومشروطية هذا ايضا مما لا ريب

فان قلت ان الاسم الذي يعلم بعد المفسدة فيه يجب الرجوع فيه الى الشرع

ذكره

فان قلت ان الاسم الذي

فيه وذلك لانه لو اريد المعنى المجازي من دون قرينة لزم الاغراء بالجهل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللفظ مع عدم
القرينة ظاهر في ارادة المعنى الحقيقي لا غير واراده غيره مع عدمها اغراء بالجهل وهو واضح والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف في ذلك ومنها
وجود العلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه مجازا وشرطيته هذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لان الاستعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح
وغلط وما شانه ذلك فليس من اللغة لا يقال لو كان الاستهجان والقبح دليلين على خروج الاستعمال عن اللغة لكان الكذب واستعمال جملة
من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ الموضوعة للعورتين من غير اللغة وهو باطل لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكر ليس
لنفس الاستعمال كما في المجاز بلا علاقة بل لاجل قبح المعنى فمن سلمنا لكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة ولولاه لمنعنا عنه تمسكا
باصالة خروج الاستعمال القبيح عن اللغة والاصل المذكور في محل البحث لا معارض له فيجب التمسك به واحتج الباغنوي على اشتراط
العلاقة بانه لو لم يكن بينهما علاقة لكان استعماله في المعنى المجازي اما وضعا جديدا او غير مفيد لانه اذا استعمل بلا ملاحظة
علاقة فاما ان يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل فيه وتعيينه باذاته فهو وضع جديد او لا يقصد ذلك فلا يكون مفيدا والمعنى المفهم
لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا ثم قال لا يقال انا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه المفهم بمجرد
الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال
اللفظ ومنها تجويز اهل اللغة استعمال في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز استعمال اللفظ في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة
حتى يرد من اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرايني والرازي على ما حكي والحجة فيه امور الاول ان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى كالحكم
بصحة العبادة والمعاملة لاشتراكهما في التوقيفية فكما ان الحكم بصحتهما يتوقف على اذن الشرع فكذا الحكم بصحة الاستعمال يتوقف على
اذن اهل اللغة وحيث ينتفي فلا يجوز الحكم بالصحة كما في الاول عملا باستصحاب الفساد وعلى هذا لا يجوز الحكم بصحة كل مجاز وان وجد
العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية من اللغة فثبت انه يشترط نقل احاد المجاز لا يقال الاشتراط خلاف الاصل الا ترى انه قد شاع على
السنة القوم ان الاصل عدمه ومرجعه الى ان اعتبار خصوصية بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود فلا يصار اليه لانا نقول لا نسلم
ان الاصل عدم الاشتراط الا فيما اذا ثبت ما يقتضي نفيه على وجه العموم واما مع عدمه كما في محل البحث فلا وعلى الاول ينزل كلام القوم
ومرجع ما قلناه الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة حتى يثبت وهو واضح جدا الثاني انه لو جاز الاستعمال في غير ما وضع له بمجرد
العلاقة ولم يشترط النقل من اهل اللغة لصح استعمال لفظ النخل في كل طويل والشبكة في الصيد والاب في الابن والعكس لوجود العلاقة
بين المعنى الحقيقي للالفاظ المزبورة وتلك المعاني والتالي باطل جدا الثالث ان التجويز بدون النقل من اهل اللغة اختراع في اللغة فلا يجوز
لمن اراد متابعتها اما انه اختراع فلان الفرض انه لم يرد من اهل اللغة شيء يدل على صحته فهو اثبات ما لم يثبت منهم وهو الاختراع واما عدم
جواز الاختراع في اللغة لمن اراد فهو واضح لا يقال انما جوزنا التعدي عن موضع استعمالاتهم باعتبار المسكوت عنه والمنصوص عليه علة الجواز
وهي وجود العلاقة اذ به يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا يكون اختراعا لانا نقول هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز وفي الجميع نظر
اما الاول فلما رضيه بوجوه تدل على عدم اشتراط ذلك وجواز الاستعمال كلما تحقق فيه العلاقة منها انه قد ادعى الاجماع على عدم
اشتراط ذلك ويعضده ما قيل من انه مذهب الاكثر لا يقال قد ادعى ان الاشتراط قول الاكثر فيحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا نقول
الظاهر خطاء هذه الدعوى اذ لم نجد من المتقدمين والمتاخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايني والرازي على ما حكي واما القائلون بعدم
الاشتراط فجمع كثير منهم السيد المرتضى في ذريعته والسيد عميد الدين والمحقق البهائي والعضدي والتفتازاني وربما يستدل
بصحة دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم مجازات متعددة غير مسموعة من اهل اللغة مع
عدم تخطئة كل صاحبه يدل على ان ذلك ليس شرطا عندهم ولذلك لم يدققوا المجازات تدوينهم الحقائق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات
اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية ولو منع من حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة
فلا يجوز ان يقال كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور لا يقال نمنع من كون الدليل على ثبوت الكليات اللغوية هو
الاستقراء بل هو الاجماع عليها فان من لاحظ الكتب النحوية والصرفية حصل له العلم به ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث لانا نقول

في تعريف المجاز

الاطلاع

الاطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس والعامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس الدليل عندهم الا
الاستقراء في كلامهم فكان دليل الكل على اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو حاصل في محل البحث فيجب العمل به وبالجملة حصل من جهة
الاستقراء اذن الشارع بالتجوز في كل ما فيه العلاقة عموما فان منع من اعتبار الاذن العام فنعارضه بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي
وهو باطل قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بذلك لما افتقر الى البحث والنظر في العلاقة فالتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النقل
اذا تحقق حصل الاستغناء عن العلاقة لكونه كاشفا عن وجودها والا على كون الاستعمال موافقا للغة وهو المطلوب اما بطلان اللازم
فلاتفاق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار منه الى هذا فقم لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وقد يناقش
فيه اولا بالمنع من الملازمة لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا لتوليد صحة التجوز وكون شيء شرطا لشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء آخر
شرطا له بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل عن اهل اللغة في احاد المجاز اذ مع تحقق الامرين
يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بما فينبغي الحكم بعدمها اذ لا دليل عليها والاصل يقتضي عدمها فتم لا يتم
لافادته في اشتراط التجوز بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل هناك فائدة لم نعثر عليها وعثر عليها
علماء العربية على انه قد يدعى ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليها في الحقيقة احد الشرطين مشروط الصحة نفس الاستعمال
النقل والاخر لترتب فائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي هي الاصل وهو النظر في العلاقة فتم وثانيا بالمنع من بطلان التالي اذ
وجوب النظر في العلاقة بالنسبة الى المستعمل ودعوى الاجماع ممنوعة كما اشار اليه الباغنوي وان ادعى وجوبه بالنظر الى الواضعين
وارباب اللغة فالقضية الشرطية فاسدة جدا فتم ثم انا نقول للخصم اذا اتفق نقل في بعض احاد المجاز فهل توجبون النظر في العلاقة اولا
فان قالوا نعم قلنا لهم فقد سلمتم عدم الملازمة وان قالوا لا فنقول لهم قد اعترفتم بعدم بطلان التالي فتم ومنها ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة
معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة فيه من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت
اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شيء عنه
امر خصلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه
اسدا وقد يبالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال اقدم ثم ما هذا بشر ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر
صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وقد استدل لهذا الوجه منا ايضا واجاب عنه في المحصول بان هذه الاعارة
ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم ان لا يكون
الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعربية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم يتفقوا على جواز الاستعمال اذ
لم ينقلوها وقد استدل لهذا الوجه ايضا وفيه مناقشة لا تخفى ومنها انه لو كان هذا شرطا لانسد باب التجوز والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط الاقتصار على مواردها استعمالا لانا اهل اللغة ومعلوم انها اذا نقلت باشخاصها طلبين التجوز
محل فيلزم ما ذكر واما بطلان التالي فواضح واما الثاني فللمنع من وجود العلاقة في المذكورات كما اشار اليه بعض وذلك لان العلاقة
المصححة للتجوز ليس مطلق المشابهة والسببية والمسببية ونحوها مما جعله الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالتتبع
المستقرئ وهو المرجع في تحقيق العلاقة وهذا الفرد لم يوجد في المذكورات مسلما وجود العلاقة لكن نقول لعل المانع من صحة الاستعمال
وهو منع اهل اللغة كما اشار اليه في بيد غيره واما الثالث فللمنع من كون التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراعا اذا كانت العلاقة بنوعيها
نوعيها عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام بجواز الاستعمال في كل ما فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا والاذن الاجمالي
كالاذن التفصيلي كما لا يخفى نعم اذا اكتفى بمطلق العلاقة وان لم يعتبر نوعها يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فاذن الاقوى
ما عليه الاكثر من عدم اشتراط ذلك وعن الامدي التوقف في ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان علائق المجاز كثيرة تظهر
من استقرائه وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب قال في المحصول على ما حكي الاسباب اربعة الفاعل والصورة والفاعل والغاية مثال
الاول قولنا سال الوادي ومثال الثاني اطلاق لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر

على ان نفوذ النحاة لا يجعل الكليات ثابتة وانما عرفوها من الاستقراء

في بيان انواع العلائق

بالنجاة

بالسحاب في قولنا نزل السحاب ومثال الرابع تسمية السبب بالخمر في قوله تعالى إني أراني أعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول
كتسمية الضرب الشديد موتا واذا دار الامر بين هذا وما قبله فقدمه في يه والبيضاوي وغيرهما ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب المعين
يدل على المسبب المعين لذاته ولا عكس فان المسبب لا يقتضي لذاته السبب المعين بل سببا ما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال
فالسبب لازم له ولا عكس نعم ان تلف المسبب اولى الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لا
منها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلوله في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على شبهه المشابهة قد تكون في الصفة كما
في رايت اسدا في الحمام وقد تكون في الشكل كما في اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة وهذا القسم يسمى بالمستعار وعن الغزالي انه
قال ومنهم من قال بان كل مجاز مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله ومنها اطلاق
الجزء على الكل كما في قولك فلان يملك الف راس من الغنم اي الفا من الغنم وهذا امر موجه بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل
الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه كما في اطلاق الخمر على ما يصير خمرا قبل الاول الى الشيء لا بد من القطع به كما في انك ميت
وانهم ميتون او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال لصحة التجوز كالحر للعبد ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الزاوية الموضوعة
للبعير على ظرف الماء والمحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على احد جزئياته كما اذا اطلق الانسان واريد منه خصوص زيد ومنها عكس هذا كما اذا
اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه تعالى ومنها اطلاق المصدر على اسم الفاعل
كما في رجل عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم الفاعل على المصدر كما في قوله تعالى قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في
قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق العالم على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن
اولئك رفيقا اي رفقاء وقيل هذا اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس
على حضاره ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق آلة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق
اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على لازمه كاطلاق النطق
على الدلالة ومنها عكس ذلك كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى
من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله تعالى
علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا وجميع هذه الاقسام ذكرها
بعض الافاضل والعلامة ذكر منها احدى عشر والبيضاوي اثنى عشر وعن علماء العربية ان علاقات المجاز تبلغ خمسة وعشرين وعن
الصفي الهندي الذي يحضرنا من انواعها احدى وثلثون وقال الحاجبي كما عن الامدي انها خمسة ويستفاد من كلام السيد الاستاد دام ظله
علاقات المجاز ليست محصورة فانه قال التحقيق ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محدودة بما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة
بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا نرى ان الاصوليين وارباب البيان لم يفصلوا منها على حد
مضبوط ولا عدد معلوم فان اللاحق منهم يزيد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن الصفي الهندي انه قال الذي يحضرني الآن
انتهى وهو جيد الثاني اختلف القوم في ان المجاز هل يتوقف على الاستعمال فيما وضع له فيكون مستلزما للحقيقة او لا فذهب
في يه وبه المينة والزبدة وغيرها الى الثاني والظاهر انه مذهب المعظم بل حكي عن المحققين وحكي عن بعض الاول وهو الظاهر من علم الهدى
وابن زهرة للقول الثاني وجوه الاول ان المجاز ليس الا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع السابق دون الاستعمال
وقد يناقش فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحة الاجزاء من مفهومه فتم الثاني ان لفظ عين وضع لما وضع له سائر
الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة ومشروطا به لكان استعمال عين حارجا عن اثنين اللغة وقد يناقش
فيه باحتمال كون لفظ عين موضوعا في اللغة لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما اشار اليه بعض ويؤيده اصالة عدم النقل مسلمنا
لكن نمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان يكون معنى حقيقيا آخر حصل بالنقل ولا يشترط فيه سبقه بالمجاز لانه الغالب
في النقل سبقه بالمجاز وصيرورته بغلبة الاستعمال في خلاف ما وضع له لا نا نقول لو كان مسبوقا بالمجاز لزم زيادة الحادث والاصل

ومنها اطلاق الشيء على ما كان عليه

في الواقع العلامة اولى على ما

عدمه مسلمنا لكن يمنع من عدم الاستعمال فيما وضع له اولا كما اشار اليه بعض فان قلت الاصل عدمه قلنا هو معارض بان الغالب ثبوته فتأمل
الثالث ان لفظ الرحمن موضوع لرقيق القلب كما قاله بعض او لذي العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة ولم يستعمل فيه بل اختص بالله
تعالى وقد يناقش فيه مضافا الى ما سبق بالمنع من الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة تعنت الكفرة وقول الشاعر صموت بابن الاكرمين بالجدع
ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ودعوى انه مردود في عرف اللغة منظور فيه الرابع انه لو كان ذلك مشروطا لكان نحو قامت الحرب
على ساق وشابت له الليل من المركبات حقيقة لعدم استعمالها في غير ما يراد منها في الاستعمال المتعارف والتالي باطل واجيب عنه بوجهين
الاول انه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز مطلقا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك الثاني ان
التجوز في ذلك في المفرد ان واستعمالها في معانيها الحقيقية متحقق فان كل واحد من القيام والساق والشيب والليل مستعمل
في الموضوع له وللقول الاول امران احدهما ان الاصل عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له وفيه نظر لاندفاعه
بمصير المعظم الى القول الاول وبتعريف العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له او بالتلفظ المستعمل في غير ما وضع له فتأمل
ثانيهما ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي استعماله فيه
وفيه نظر لما اشار اليه السيد الاستاذ فقال مجيبا عن هذا فيه ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل
الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه ثم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم
يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى انجر القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم
الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق انتهى والمعتمد
عندي هو القول الثاني وهل يتوقف الحقيقة على المجاز وتستلزمه او لا المعتمد هو الاخير كما صرح به علم الهدى وابن زهرة بل الظاهر اتفاق
القوم عليه مفتاح اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولم يمكن من حمل اللفظ عليه لزم حمله على المعنى المجازي كما صرح
به في يه وبب عد ومنه اللبيب ومع صد ومهيد عند لهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني تشريح فخر الاسلام في الاشباه
بان ذلك قاعدة اهل اللغة المطردة الثالث ما اشار اليه في يه والايضاح ومع صد من انه لو لم يحمل على المعنى المجازي بعد تعذر الحمل
على الحقيقة للزم اهمال اللفظ والحكم بكونه لغوا وذلك خطأ فتعين الحمل على المجاز ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الوارد من المعصوم وغيره
كالوكيل والموصي والمقر واحتمال الغفلة والهذيان ونحوهما مما يمنع مما ذكرت مدفوع بالاصل وغلبة خلاف ذلك وعجبه هذا الظن
مما لا ريب فيه وعلى هذا لو قال اوصيت بهذا الولد لي ولا ولد لي بل له ولد الولد وهو يعلم بذلك وجب الحمل على المجاز وهو ولد الولد
فقد يركون مجازا وقد صار اليه مه في عد والحقق الثاني في مع صد ومنع من ذلك في الايضاح محتجا بان اصل صيانة مال الغير لا
يقابل قطعي اقوى من الاصل المذكور وبان المجاز على خلاف الاصل فلا يرجح على ما يبنى على الاحتياط التام وهو التصرف في مال الغير
والحكم بنقله عنه وهما ضعيفان نعم اذا حصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادة المجاز وكان احتماله مساويا لاحتمال غيره لجهة ما ذكره
اعلم انه لا يكفي في الحكم بالمجاز مجرد امتناع تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي لجواز ان لا يعتقد المتكلم بالامتناع والمعتبر اعتقاد
المتكلم كما لا يخفى ونبه على هذا المحقق الثاني في مع صد فالشرط في الحمل على المجاز ظهور عدم ارادة المتكلم الحقيقة وظهور ارادة المجاز
اذا عرفت هذا فاعلم ان المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على الحقيقة على اقسام منها ان يكون متحدا بمعنى ان ما يصح
التجوز فيه لا يكون الا واحدا باعتبار اشتماله على العلاقة المصححة للتجوز دون غيره وهنا لا اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه بعد
تعذر حمله على معناه الحقيقي ووجهه واضح وقد صرح بلزوم الحمل على ذلك في يه محتجا بانه لو لم يحمل عليه يلزم الالغاء ومنها ان يكون
متعددا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه يكون متعددا باعتبار اشتمال الجميع على العلاقة المصححة ويقوم قرينة معينة على ارادة واحد
منها بالخصوص وهنا لا اشكال في لزوم الحمل عليه سواء كان مجازا قريبا ام بعيدا وقد صرح بذلك في يه ومنها ان يكون متعددا ويقوم
قرينة على عدم ارادة ما عدا واحد منها وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ذلك الواحد كما صرح به في يه فلا يشترط في قرينة المجاز
ان تكون صارفة ومعينة ولا فرق بين ان يكون ذلك الواحد مجازا قريبا ام بعيدا ومنها ان يكون متعددا ولا يقوم قرينة على

في وجوب حمل اللفظ على المجاز

بين المراد وتساوي العلاقة المجازية قربا وبعدا وهنا هل يجب الحمل على الجميع او يخير في الحمل على اي منها شاء او يحكم بالاجمال احتمالان
حكي صريحا عن القاضي عبد الجبار القول بالاجمال ووجوب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها الجمع مع تعذر احصاءها علينا
ثم قال اعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع تعدد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه تعالى اوجب علينا ذبح بقرة
كنا مخيرين في اية بقرة شئنا ثم قال اما لا يجوز ارادة المعنيين المختلفين مما اراد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان
اللفظ لم يوضع على التخيير ثم قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها ما امكن اما على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية بعض
ما لا ارادة واما الدلالة فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان
انتهى والمصنف عنده الحكم بالاجمال فظ لان الحمل على واحد معين منها والحكم بارادته لا غير من غير دليل بطل قطعا والحكم بالتخيير ايضا
للقطع بان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص والتخيير ينافيه والحمل على الجميع ايضا لا يستلزم امر استعمال اللفظ في معان مختلفة على ان
يكون كل منها متعلقا للاثبات والنفي كما في المشترك المستعمل في معانيه ولم يثبت جوازه بل منعه جماعة من المحققين في الحقائق وقالوا
لا يجوز استعمال المشترك في معانيه ففي المجاز اولى فتح والاجمال وان كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه اذا قام الدليل عليه كما في محل
البحث وليس حمل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة على تحريم جميع الانتفاعات من محل البحث وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة على
جميع المجازات بل هو محمول على واحد من المجازات ولكنه يعم جميع المجازات وترجيحه بلا مرجح تبادره وقربه الى الحقيقة فتدبر ومنها ان
يكون متعددا ولا يقوم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها ولكن يختلف بان يكون بعضها اقرب الى الحقيقة من غيره وهنا لا اشكال
في لزوم الحمل على ما هو الاقرب الى الحقيقة لشهادة العرف وطريقة اهل اللسان بذلك مع ظهور الاتفاق عليه ثم ان القرب يحصل
بوجوه علما اشار اليه السيد الاستاذ ره فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي
من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل
الشجاع المشابه للاسد في الجراءة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في
الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع ام فلولا انه مدلول
لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يحصل فهمه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا
ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا
كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعمالها
في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد يد عند اوليائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة
عن الحقيقة اذ لا يتعين معها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز
المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت
القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قل ما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة ومساوي المجاز المحتملة من
اللفظ عدا المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما
يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في
اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقدها يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرته ووقوعه في الكلام
وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى الشاذ
المظنون لحوق المنسية بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار يفيد سببا للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين
المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة

وفي وجوب تبادر المعنى المجازي

لدعلى ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة
وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين
لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي
الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقوى بها علاقة معه اشهرها
استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المجازات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على
عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة التي هي
الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم به على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطته
ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي للتعيين
المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ
الموضوع لما يقابله اليه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة وموجبه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد يتحقق بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية
لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على
المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله
عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول ان اقرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بمعنى اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه
مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين
المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع التساوي لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام انتهى كلامه رفع في الحد مقامه ينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان اللفظ
دالا بالوضع على نفي الماهية وتعذر حمله عليه كما في قوله ع لا صلوة الا بطهور وقوله ع لا نكاح الا بولي ونحو ذلك وجب الحمل
على نفي الصحة لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة كما صرح به السيد الاستاذ قال فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي
هو نفي الحقيقة انتهى وربما قيل بالتساوي بين نفي الصحة ونفي الكمال وهو ضعيف الثاني اذا تعذر حمل الامر والنهي على ظاهرهما
من الوجوب والحرمة وجب الحمل على الاستحباب والكراهة لكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة كما صرح به السيد مدعيا تبادرهما بعد
تعذر الحقيقة وزاد فقال ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شائع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما
او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لتعذره غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما
الثالث العام اذا تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق وجب الحمل على الباقي لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي وقد صرح بما
ذكرناه السيد وادعى ان الحمل على ذلك هو المشهور بين الاصوليين ثم قال وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز
انتهى وسيأتي تمام الكلام فيه ان شاء الله تعالى الرابع قال السيد الاستاذ اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما
يتعين بتعذر الحقيقة ويكفي فيه مجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما
يفتقر ارادة المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكفي فيه مجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من مسائل الاصولي
الخوض ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا
يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقبح بالمتفقه جهله من جملة ذلك الالفاظ المستعملة في
الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها
تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك

ت نفي الجنس هل
ترى تعين نفي الصحة او
الكمال

صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الأركان المخصوصة والقدر المخرج
من المال والمناسك المعروفة فلا يبقى الألفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية
على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لأن استعمال الشارع هذه الألفاظ في هذه المعاني بلغ في الكثرة حدا معه لا يكون
الى صيرورتها حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مظنة ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا
توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت ورودها في خطاب الشرع فضلا عن مقاومته بالمجاز الشائع المعروف وقيل يتعين الحمل على المعنى
اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع
هذه الألفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا
قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقدم على
غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرفي مع تعذر الحمل عليه الظاهر
العدم هنا ايضا لندرة استعمال الخفايا المهجورة في الكلام وقد يقال يتعين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان
رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي
تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الآخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله
على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان
هجر اللغة في الأول من المتكلم بالقصد والشعور باستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية القول فيما يفرق
به بين الحقيقة والمجاز وما يثبت به الأمور اللغوية مفتاح يثبت الحقيقة والمجاز وسائر المطالب اللغوية التوقيفية بتنصيص
الواضع على ذلك وهو من اقوى الأدلة عليه وذلك قد يسمع منه ولا اشكال ولا شبهة في اعتباره وان كان الواضع ممن لم يثبت
عدالته ولكن هذا قليل بالنسبة الى غير الأعلام الشخصية وقد ينقل عنه وهو على قسمين احدهما ما يحصل منه العلم وهو الذي يبلغ حد
التواتر او ينضم اليه قرائن بحيث يحصل بانضمام الخبر ولا اشكال ولا شبهة في اعتبار هذا القسم بعد وقوعه وهل هو واقع او لا ذهب
بعض الى عدم وقوع المتواتر لوجوه الأول ان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل وابن العلاء والأصمعي وابن عمرو الشيباني وامثالهم
وهؤلاء لم يبلغوا حد التواتر فلم يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع عدم عصمتهم وظهور انهم لم يسمعوا اللغة من الواضع بل اعتبروها
من التتبع في اشعار العرب وكلماتهم فان في ذلك مظنة الخطاء وفيه نظر للمنع من حصر اللغة في جماعة قليلة لا يتحقق بهم التواتر وعاد
ولو سلم فانما هو بالنسبة الى اللغة العربية كما هو مقتضى هذا الدليل لا مطلقا الثاني من اشتراط التواتر استواء الطرفين والواسطة
وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الأزمنة وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد سماع جماعة يبلغون حد
التواتر من الواضع لا يقال اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نقول هذا مع بعد غاية نقلهم الأشياء
الى استاد او كتاب صحيح ولا يتم اذا تحقق التواتر في طبقتنا فيحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لانه لو كان مخالفا لما في طبقتنا لنقل
نقلا متواترا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما بطلان التالي فواضح لانا نقول يمنع من افادة ذلك العلم
نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث وفي هذه الحجة نظر لان المراد بالتواتر هنا الأعم من المفيد للقطع باعتبار التسامع والتظافر كما في
العلم بالوقائع الكثيرة والبلدان العظيمة وهذا لا يشترط فيه ملاحظة استواء الطبقات وعين النقل وهو كثير الوقوع جدا فتأمل
الثالث ان التواتر لم يتحقق في الألفاظ المتداولة بيننا المشتهرة المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها المانع من التواتر فانهم اختلفوا
في لفظة الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن آخرين انها عربية وعن قوم انها مشتقة وعن آخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في
الفاظ الايمان والكفر والزكوة والصلوة وكذا اختلفوا في صيغتي الأمر والنهي وصيغ العموم وبالجملة الألفاظ المتداولة التي
اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر فيها فغيرها اولى لا يقال يكفي دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كالاطلاق لفظ الله
على الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات والعبودية او القادرية لانا نقول ان ذلك يوجب الشك في اصل المسمى فقط وفي هذا

ان من شرائط

الوجه نظر فان مجرد وقوع الخلاف لا يمنع من تحقق التواتر فان المخالف قد ينكر لسبق شبهة ولذا اشترط المرتضى في التواتر عدم
سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين وبالجملة انكار وقوع التواتر من اللغات فاسد جدا والتشكيك فيه تشكيك في بداهة
الضروريات ومدافعة البديهة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه وثانيهما ما لا يفيد العلم وهو الذي ينقله
الآحاد كابن الاثير والفيروزابادي وسيبويه والاخفش ونحوهم وهل هو حجة في الجملة او لا مطلقا اختلف فيه الاصوليون فذهب شاذ
الى الثاني كما استفاد من بعض الاصوليين فالكتب لما عرفه وذهب المعظم الى الاول وهو المعتمد ولهم وجوه الاول انه قد يفيد الظن
فيكون حجة لاصالة حجية الظن في اللغات لا يقال لا نسلم افادته شيء منه الظن لان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض
القدح في الناقل وهو هنا ثم فان اجل ما صنف في اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه
وقدح البصريين في الكوفيين ثم العكس واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص في قدح اكابر
الادباء بعضهم في بعض بابا وبابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وبابا آخر في الغريب
لم يعلم الا من ابن احمد البا هلي وروي عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقهما اليها وكذا قال المازني ما يلبس على كلام العرب
فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة زيادة الفاظ في اللغة لم تكن وعن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فشاغلت
العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اسنوا ورجعت الى اوطانهم رجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب واشتهار العقائد
ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب في الوضع اذا تعلق بذلك الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين
والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب تشوا في مواقعة الكسائي اوانهم علموا امكانه عند الرشيد
فوافقوه لانا نقول منع حصول الظن من خبر الواحد اللغوي مكابرة واضحة مناقشة فاسدة بل الغالب فيه حصول الظن خصوصا من المشاهير
والمعتمدين كابن الاثير والفيروزابادي وسيبويه والكسائي ونحوهم والامور المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكر جدا ولانا لا نسلم حجية الظن
المستفاد من ذلك بل مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن وغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية لانا نقول المنع من حجية ذلك لا
وجه له بعد قيام الدليل القاطع عليه سيما البرهان الاشارة انتهى وبه يندفع العمومات المذكورة لو سلم شمولها له لما في الاجماع و
اطباق العلماء في جميع الاعصار على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد الاستاذ والفاضل الخراساني
على الظاهر قال الاول فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع
اللغات وتعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فيها فجرت بذلك عادتهم واستمر
طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والتنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يطابق مقالته التزم به الخصم او عارضه بنص آخر يقابله
ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية
من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن النكير فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع
والتخاصم لما وقع التخاصم بينهم فلم يجزموا على ما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع والجملة
فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي العيان به عن مؤنة البيان واغنت جلية الشان فيه عن اقامة الحجة والبرهان
وحسبك في ذلك اعتناء الاكابر والاعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة
وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومنهلا لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها
والمقصد الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما
صرحوا به في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل على اطرائهم في وصف اللغة وفضيلتها وذكر مزاياها وخصائصها ما صرفها راجعة الى امر
واحد هو تيسر فهم الكتاب والسنة لهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيد الهروي وقطرب وابي عبيدة وابن قتيبة والبستي
والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث وغريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا القدر

وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد جواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول
بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تأليفه وتدوينه ضائعا وقال الثاني
بعد ذكر اقوال اهل اللغة في تفسير الغناء ولا خفاء في ان ما ذكرنا يفيد الظن الغالب المدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل
في معرفة الالفاظ الشرعية واحكامها في زماننا هذا انما هو الظن وطرق العلم في الاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف
ذلك فقد عدل عن الحق وفارق المنهاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية
وبالجملة ليس البحث الا مع من يسلم منا هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اللغة لا يفيد ظنا لعدم ظهور صحة مذهبهم وعدم
ثبوت عدالتهم ولا الاعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق
عليه العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع الفساد ويسدون بحجج
الخلل بحسب كدهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم بصنعتهم لئلا تسقط حالهم عند الناس ويشتهرون بقلة الوقوف والمعرفة في امرهم وان كانوا
فاسقين ظالمين في بعض الاحوال وهذا امر محسوس في العادات مجرب مركوز في النفوس والطبائع المختلفة نعم صحة المراجعة الى اصحاب
الصنعة محتاج الى اختباره والاطلاع على حسن صنعته وجودة معرفته والثقة بقوله وذلك يظاهر بالتتبع وتصديق الشاهدين
وتعويل اهل الصنعة عليه فاذا استمر ذلك في الاعصار المتعددة زادت جهات القبول وتضاعفت اسباب الصحة ولذلك ترى المشهور
من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغة قديما وحديثا مؤانفا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون في تفسير اللغات العربية
على تفسيراتهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مباحث الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك وقد فرط
بعض الاصحاب المتأخرين في هذا الباب فرجح تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيدة والهروي وابي فارس على تفسير ابن بابويه مع كونه من عظماء الفقهاء
والمحدثين فان اهل اللغة اقوم بهذا الشأن واعرف بهذه الصنعة ومن هذا الافراط لحظ ابن ادريس للشيخ ابي جعفر الطوسي حكايته
الفارسية عبد الرحمن بن غياث بمكة مع انه مخالف لما ذكره البلاذري انه وقعت باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشأن فانه من اهل السير
ومن هذا الباب كان مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقتهم وسعيهم في صدر الازمان من غير نكير وهذا الفن
معمول بين العامة وايضا فانهم يرجعون ويستندون في تفسير اللغات الى لغوية الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه
وغيرهم نعم اذا ظهر من بعضهم تفسير لفظ ومن بعضهم ما يخالفه بحيث لا يجتمع معه يحصل الشك وح يحتاج الى بعض انواع الترجيحات
المقررة في التعويل على الامارات المرجحة انتهى الثالث تقرير المعصومين ع كما اشار اليه بعض المحققين فقال في مقام الاحتجاج
على حجية خبر اللغوي في جملة كلام له مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا ع وقد
شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ع ولا من غيرهم من التابعين انكار ذلك بل ورد عنهم ع ما يقتضي الحث على
تعلمه والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من المتتبع في الاخبار الرابع ما تمسك به بعض محققي اهل العصر على المختار وتقريره ان نفس الاحكام
اصل بالنسبة الى اللغات فانها من مقدماتها ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من
حيث هي وقد ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان اصول
الاحكام اسد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فلان
يجوز في فرعه بطريق اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة لتطرق الخلل فيها ان يد ممتا
تتطرق في اللغة انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من كلية مزية الفرع على الاصل وان استفيدت من كثير المحققين حيث
علل جواز الاكتفاء في التزكية بالواحد بانه يقبل في الاحكام فيجب قبوله فيها والا لزم مزية الفرع على الاصل اذ لا دليل على ذلك
من الادلة الاربعة على انا نمنع من الملازمة ثم واما الثاني فللمنع منه سلما ولكنه كالاول معارض بالعموم المانعة عن العمل
بالظن وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وفيه نظر لا يخفى الخامس ما تمسك به بعض المحققين ثم لا يتم حصول القطع في كل مسئلة صولية
بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان المراد

في تأليف اللغة وفي اثبات الوضع بالالفاظ

والمقرون المباحث

اصحابنا

من هذا

من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد تفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا
اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة واضح لا فرق بين ان يقول انا
ق مثلا ان هذا اللفظ لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني انتهى وفيه نظر
ثم انه على المختار فهل خبر الواحد في اللغات كخبر الواحد في الاحكام فكلما هو شرط في الثاني ويترتب عليه الاحكام فهو شرط في
الاول ويترتب عليه من غير فرق فكلما ذكره الاصوليون في باب خبر الواحد يجري هنا ايضا فيه اشكال والتحقيق ان خبر اللغوي
ان افاد الظن كان حجة سواء اجتمع فيه الشرائط المذكورة في باب خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات المعتضد ببعض
الوجوه المتقدمة او جميعها وان لم يفد الظن فليس حجة عملا بالاصل السليم عن المعارض والوجوه السابقة او منقوض لاثبات حجية هذا القسم
كما لا يخفى مفتاح اذا اختلف الناقلون لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لذا وقال اخر لذلك فلا يخ اما ان يمكن الجمع بين النقلين
بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل او لا فان كان الاول فهل الواجب الجمع بما ذكر او لا فيه اشكال مما ذكره الاصوليون من
اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب
والاخر انه حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع الى المرجحات المورثة للظن لقوة ككثرة القائل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب
وما يتبع لفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه بين الجفبقة والخاز وفرع عمله من العرب العرباء وعربيته ونحو ذلك وان كان بينهما تباين
جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع اخر منهم انه للجمع على وجه الترتيب كما في
لفظ الصعيد فان جمعا منهم ذكروا انه لمطلق وجه الارض واخرين انه لخصوص التراب او بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم
ذكر انه الصوت المطرب واخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها التوقف بعد فقد المرجحات وهو اسلم ولكني لم اجد صائرا اليه
ثانيها اختيار العام في العموم والخصوص المطلق واختيار امر جامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه فيقال الصعيد مطلق وجه الارض والغناء
الصوت الذي فيه ترجيع وطرب لان متعلق الخاص في الاول واحد لعمومين في الثاني فان بالنسبة الى المدعى الاخر وشهادة النفي غير مسموعة
لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فما اختاره هذا السيد لاستناده وقبله منه وفيه نظر للمنع من كونه التعارض
المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الاخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع
له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو
استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للجمع فكل مثبت يلزم منه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم
على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات او مساويا له كما لا يخفى ثالثها حمل العام على الخاص في الاول وتقييد كل من العمومين
بالاخر في الثاني فيقال الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب احد الاخبار
كما يتضح من حكايته قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين
اولى من الطرح جار هنا فاذن يعتبر هنا جميع ما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وفيه نظر لاتفاق القوم
على خلافه على الظاهر من بين ثم مع امكان الفرق بان حمل الظاهر على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبر من المتعارضين
عن المعصوم وعند جواز التناقض في كلامه لا بد من الجمع وهو اولى وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان فرض صدور النقلين عن
العرب مع جواز الخطأ على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطأ فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل
والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظاهر ذلك ونمنع من ان المقام مثله بل الظاهر الخلاف في مثله خطأ الناقلين واما ما ذكر
من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو طرح لهما كما صرح به بعض المحققين فتدبر مفتاح انه اذا اورد خبر عن
المعصوم دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الاحاد من العدالة
والايمان اولا اذ لا فرق بين الاخبار عن اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك ولكن قد تكرر من الاصوليين الاستدلال باخبار
الاحاد المروية عنه عم في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها وتبعهم من بعض المحققين التنبيه في ذلك تمسكا بان الظن المستفاد

من المفروض

من المفروض ليس ظنا مخصوصا قام القاطع على حجيته فالاصل عدم حجيته بخلاف الظن المستفاد من خبر اللغوي فانه ظن مخصوص قام القاطع
على حجية الخصوص ولهذا اعتذر عن مراجعته على عدم افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض مع دلالة الخبر الصحيح عليه
وهو ضعيف لما تقرر عندنا من اصالة الحجية كل ظن لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته مضافا الى محكي ما دل على حجية خبر اللغوي الى
ظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ممن تقدم عليه الى عموم مفهوم آية البناء ان قلنا بدلالتها على حجية خبر الواحد على
المختار اذا تعارض المفروض مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه مسند الى المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطاء بخلاف الثاني
فانه غالبا محصل من الاستقراء الذي يجوز فيه الخطاء وكان الظن المستفاد من الاول اقوى فهو المرجح اخرى وينبغي التنبيه على امور
الاول اذا ورد عن المعصوم ما له محملان احدهما لغوي والاخر شرعي كما في قوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما
جماعة لاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين يسميان صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود بيان الوضع ولاحتمال ان يكون المراد
ان الطواف والاثنين بمنزلة الصلوة والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي فهل اللازم مع الحمل على ان المراد بيان
الحكم الشرعي كما عليه منه والنهائي والحاجبي والعضدي والاكثر فيما حكاه منه عنهم او على ان المراد بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر اللفظ
ولكن لم اجد قائلا به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الظاهر ما عليه الاكثر لان عرف المعصوم ومخاطبيه ان يعرف
الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن
معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى وايضا قد يستلزم التاكيد وهو ما اذا كان الخبر متضمنا
لما هو المعلوم من اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى وايضا قد يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك
بعيد ان يثبت الوضع في خصوص زمان الشارع دون المتشرعة فتدبر واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا مرجح فيه
انما يتم دليل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فضعيف بما قدمناه الثاني قال السيد الامام ره ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون
المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصرف عن الحكم الظاهر ويصرف عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد المنية سبع الا بالادعاء
الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام
الحمل ومقام التشبيه ومظاهره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل المهية على بعض افرادها
المجازية كان استعمالا للمهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منها حقيقة
ولذا حملت عليه حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة لافراد الحقيقة حقيقة
من غير تجوز ولا ارتكاب لخلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا فرق بين قولنا انسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها مطلقا
وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فرديته الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات
المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحذيد فالواجب فيه البناء على الظاهر من الحمل لما عرفت وهو كون الموضوع من
افراد المحمول حقيقة وفي نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل والامساك مع الاكل سهوا
صوم وامثاله الاخر واشارته صلوة الى غير ذلك وان لم يمكن الحمل حقيقة فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع
لا ينفك عنه في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنوي شهوة ودفق فان الحيض ربما كان
اصفر بارد والمني ربما كان ثم بلا شهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا وح فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم
اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة ودفق على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الخارج والمني خارج
بشهوة ودفق في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا تعلق به غرض شرعي ولا
فائدة تثمر في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية يابى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ظاهرا يرجع اليه في
مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع حتى يعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارات
الظنية والعلامات الغالبة ليبتني عليها الحكم الشرعي الخاص وان اتفقت الاصابة بان كانت من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن

منه

منه وذلك لأنا نعلم انه ع في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معناه الحولان الاحكام
الواردة على الحائض التي اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق اللغوية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير
مطهر والبول نجس والدم نجس انتهى مفتاح اعلم ان عبارات حملة اللغة والمدونين لها والمؤلفين فيها كالجوهري والفيومي والعيرزائي
لا تخرج من اقسام ثلثة الاول ما يبين المعنى الحقيقي والمجازي للفظ صريحا كما اذا قالوا لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل
الشجاع الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور دون الصراحة كما اذا قالوا هذا اللفظ يفيد هذا ولا يفيد ذلك المعنى الثالث ما لا يبين نفسه
احد الامرين فظ ويكون مجملا في الدلالة على ذلك كما اذا قالوا لفظة افعل تأتي للوجوب والندب والاباحة فان كان الاول فلا اشكال
في لزوم الاخذ بما يستفاد من عباراتهم حيثما لم يعارضها ما هو اقوى منها وكذا الكلام في الثاني وان كان الثالث فالازم التوقف
وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة كلامهم فيطلب دليلا آخر عليهما ونلتمس حجة اخرى للوصول اليهما وذلك لان الفرض ان كلامهم
مجمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان الاصل فيما يذكره اللغوي كونه معنا حقيقيا لانه يبعد ان يهيم اللغوي بذكر المعاني المجازية
ويعتني بنقلها اذ لا فائدة فيه لان المجاز لا يشترط فيه النقل عن اهل اللسان بل يكفي فيه مجرد العلاقة وما شانه ذلك لا يكون في نقله
فائدة ولا كذلك الحقيقة لانه يشترط فيها النقل عنهم فيكون في نقل اللغوي اياها فائدة عظيمة لا نافع بدفع هذا امران احدهما انه لو
كان دأب اصحاب الكتب اللغوية والمتصدين لنقلها على مجرد ذكر المعاني الحقيقية دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول ولنبهوا عليه
ولاخذوه اصلا كليا وقانونا مرعيا كما فعلوه في غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والشواهد اذ لم يجد احدا من المتقدمين والمتأخرين
اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح المحقق الثاني في مع صد وصاحبك فيه والوالد ام ظلمه في ض بخلافه فهي الاول ان كتب اللغة تجمع
بين الحقيقة والمجاز من غير تمييز غالبا ثم قال لان دأبهم جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ ولا يلتزمون الفرق بين الحقيقة والمجاز وفي
الثاني ان دأب اهل اللغة جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ سواء كانت حقيقية ام مجازية وفي الثالث الصلوة لغة الدعاء وشرعا العبادة
المخصوصة بكيفيتها المعهودة وعدها جماعة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية وفي اثبات الحقيقة بذلك اشكال بل الظاهر العدم ثانيهما
انه لو صح ذلك البناء للزم الحكم باشتراك اكثر الالفاظ لان الغالب انهم يذكرون للفظ معاني عديدة وللزم الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك
المعاني معان مجازية في زماننا وبطلان اللازمين ظاهر واما دعوى عدم الفائدة في ذكر المعاني المجازية في كتب اللغة فمدفوعة اولا بان عدم
وجدان الفائدة لا يستلزم عدمها في الواقع وقد اشتهر بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وثانيا بانه لا يبعد ان يكون
ان الفائدة في بيان موارد استعمال العرب مع حاجة من يشترط النقل في الحاق المجاز ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد اما الاولوية الموافقة
للعرب في استعمالاتهم وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة او الامر خارج عن موضع الخلاف فاذن يكون كتبهم مهملا لكل الفرق وما هذا الا فائدة
عظيمة وثمرة جسيمة وعم انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية
والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون
الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا او قد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكره في
العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازا وان هو قريب انتهى ولا يخفى عن قوة للبعد بين المذكورين مع بعد
عدم ظهور الحقيقة عندهم وكون المتقدم مجازا شائعا وغير ذلك مفتاح اذا اتفق اجماع الامامية على كون لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق في مسئلة
المشتق فان جماعة ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى الاعم الشامل للحال والماضي فهل يكون حجة وان وجد فرقة تخالفهم في ذلك او لا
الثم الاول كما في الاحكام الشرعية ولذا عول المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة وذلك لكشفه
عن قول المعصوم بان ذلك اللفظ موضوع لذلك وقوله ع حجة سواء كان في الاحكام الشرعية او غيرها لان عصمته ع تمنع من الخطاء ولا يقع تمنع
من كشفه عن ذلك وانما يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط به ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفروعية واما اذا كان لا يناط
به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا يلزم كشفه وفرق المخالفين في هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق
فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواقعة وما اتفاقهم في هذا المقام الا كاتفاق جماعة من الفقهاء على

فرق بين الحقيقة والمجاز في المعنى عن الحقيقة والمجاز

حكم شرعي مع مخالفة البايين ولذا لو اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا اتفقوا على ان المراد من ايتوا الصلوة الندب مع مخالفة
البايين او مع عدم ظهور وفاق البايين فلا لانهم المرجع في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل اللغوية هو
اتفاق جميع من يعتد من ارباب اللغة لا اتفاق فرقة كالامامية والبيانية وغيرهما لانا نقول بحجية اجماع الامامية كاشفا عن الوضع
اللغوي ابتداء بل هم كغيرهم فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة باقي الفرق ولكن نقول اتفاقهم على وضع لفظ لمعنى كالامر للوجوب
والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام ع لان ذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفة اصطلاح امامهم وذلك
لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكمه ع فكذلك اتفاقهم في مسئلة لغوية يكشف عن معتقده ع فيها وهكذا الحال في اتفاق البايين
على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع له عند النبي ص وهذا المقدار يكفينا لان المهم من البحث في نحو هذه استكشاف المراد
من الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي تقع غالبا هو خطاب المعصوم ع نعم لا يستلزم هذا الوضع اللغوي قطعا لان هذا الاصطلاح الاتفاقي
كما يمكن ان يكون باعتبار اللغة كذا يمكن باعتبار غيرها الا ان يدفع الثاني باصالة عدم النقل ولكنها ظني والكلام في الدليل القطعي
ومع ذلك فهو انما يكون حجة حيثما لا يكون هناك فرقة اخرى تقول بالوضع لغير ذلك المعنى فانه ح يعارض الاصل المذكور ومثله كما لا
يخفى هذا وقد يحصل القطع من هذا الاتفاق بالوضع اللغوي وذلك حيث يحصل القطع بانتفاء النقل ويعلم باتحاد الوضع في جميع الازمنة
كما في مسئلة المشتق والامر على التحقيق وهو المنقول بخبر الواحد العدل من هذا الاتفاق حجة كالاجماع المنقول في المسائل الفقهية
اولى الامر بالاول لاتحاد الدليل فتدبر مفتاح قد ادعى بعض الاصحاب في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم
فساقهم الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل في هذا الاجماع ونحوه مما يدعى في كثير من المسائل اللغوية الحجية او لا
اشكال من ان حجية الاجماع في المسائل الفقهية انما هي باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم ع وانه يكشف عنه ولا كذلك نحو هذه المسئلة
لان المناط فيها قول اهل اللغة ولذا يعد امثال هذه المسائل من المسائل اللغوية لا الشرعية نعم تصير مسئلة شرعية بالمآل من حيث ان كل
ما ثبت كونه في اللغة كذا يجب العمل به في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين القطعية عليه ولكن هذا المقدار لا يصير المسئلة مسئلة شرعية
حتى يناط فيها ما يناط في المسائل الشرعية ومن ان التحقيق ان السبب في حجية في المسائل الفقهية هو كونه كاشفا عن قول المعصوم ع الذي هو
الحجة وهذا السبب متحقق في المسائل اللغوية لان الاجماع فيها ايضا كاشف عن قول من يكون قوله الحجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب
فيها قول الغير ويكون هو المناط فيها يعبر فيها اجماع المنكفلين لها من علمائها لانه طريق للعلم بقول الحجة فيها وهو لا يختلف باختلاف
موضوعاتها لان السبب في افادته العلم بذلك امر عقلي لا يجوز فيه الاختلاف نعم ان جعلنا حجية الاجماع في المسائل الفقهية مستندة الى
الادلة السمعية من نحو قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء او الى ما تقرر في علم الكلام من لزوم وجود الامام الحافظ للشرع لئلا يرتدع الناس
عن الاتفاق على الخطاء امكن المناقشة في حجية الاجماع في المسائل اللغوية من هذه الجهة كما لا يخفى ولكن التحقيق ان مستند الحجية هنا
ليس منحصرا في الامرين ولعله لذا ساغ التمسك بالاجماعات في المسائل اللغوية وبالجملة ان الاجماع امر يوجب العلم فيتبع في جميع مسائل العلوم
وان فرض عدم حصول العلم منه فان حصل منه الظن فهو حجة في المسائل اللغوية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فيها ولا معارض لها
هناك ويعضدها نحو ما دل على حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل مما ذكر فيها وان لم يحصل منه الظن فالاصل
عدم حجيته لعدم الدليل عليها مفتاح اذا اختلف علماء النحو والصرف والبيان او الاصول في مسئلة لغوية وصار معظمهم
الى قول ولم يكن هناك دليل يدل على احد القولين او الاقوال فهل يكون مجرد مصير المعظم الى قول دليلا على صحته ويكون الشهرة
هنا تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده نحو ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين
وعدم جواز مزية الفرع على الاصل لا يقال لا نسلم حجية الظن في المسائل اللغوية بل يجب تحصيل القطع فيها لانا نقول هذا باطل لان التحقيق
ان الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا واما ثانيا فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا
نادرا في الغاية وكلما شاء ذلك يجب فيه العمل بالظن اما الاول فواضح في الغاية واما الثاني فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا ترى
ان ارباب العلوم النقلية التي لا يمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات غير بينة فالنحاة واهل الصرف يعتمدون

في بيان حجية اجماع على حمل العام على الخاص

في بيان حجية الشهرة في المسائل اللغوية وعدمها

على اشعار بخوامر الفيس وابي تمام وجرير وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية شاهدوا اعتبارها من الفصحاء والبلغاء واهل
الاصول على علية الاستعمال وكثرته والتجار على المكاتيب المرسلة من الاطراف البعيدة وغير ذلك فقد صار معلوما ان الاعتماد على الظن
بما يفيد فيه طريق العلم من بديهيات قواعد العقلاء ومقتضيات قواعدهم ومبنى انتم لهذا مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على
حجية الظن في المسائل الفقهية يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية كما لا يخفى ولا يتم سلمنا حجية الظن في اللغات ولكن لا نسلم اصالة
حجية الظن بل يجب الاقتصار على ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه الشهرة لانا نقول هذا المنع ليس في محله بل التحقيق
اصالة حجية الظن في اللغات كما سيأتي تحقيقه في محله انتم ولا يتم سلمنا الاصل المذكور ولكنه معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية
الشهرة في المسائل اللغوية اذ لم يجد احدا تمسك بالشهرة في شيء منها ولا عارضها دليلا اصلا مع تمسكهم بامارات تفيد ظنا اضعف مما يفيده
كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا بها ولعارضوا بها دليلا اصلا آخر فانظر اتفاقهم على عدم حجيتها ولئن نزلنا
فلا اقل من انه قول الاكثر وكما يحصل من قول الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كذا يحصل من قولهم بعد حجيتها في تلك المسائل
الظن بعدم حجيتها لم يمكن العمل بهما معا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالآخر وان تخالفا مورد او لم يجز تعيين العمل باحدهما دون الآخر
لانه ترجيح من غير مرجح وجب التوقف وهو المطلوب وما قلناه نظير ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في مسئلة وافاد الظن بحكمها
وورد حديث صحيح آخر وافاد الظن بعد حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك المسئلة فانه يعلم بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله
الموجب للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا تعيين احدهما للعمل بما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما واذا امنع من حجية الشهرة في
المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل الفقهية نعم لو كان قول الاكثر بعد حجية قول الاكثر شاملا لهذا
القول اتجه الاعتماد على قول الاكثر في نفس المسائل اللغوية لانه ح لا يكون هذا القول حجة قطعا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شانه ذلك
يكون باطلا فاذا بطل هذا بقي قول الاكثر في نفس المسائل سليما عن المعارض وحينئذ يتجه الاعتماد على الشهرة في المسائل الفقهية ولكن الشمول
هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة على عدم حجية الشهرة في كلا المقامين سلمنا الشمول لكن نقول غاية ما يلزم منه عدم حجية
قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر في المسائل اللغوية بمعنى عدم جعله منبئا دليلا على ذلك ولكنه لا يلزم منه عدم حصول الظن بعدم حجية قول
الاكثر في تلك المسائل فيكون الشهرة في تلك المسائل مما ظن بعد حجيتها وان كان من الظن الذي ظن بعد حجيته ولا دليل على حجية كل
ظن بالواقع والقدر المسلم الظن الذي لم يظن بعد حجيته واما الذي ظن بعد حجيته سواء كان من ظن معتبر او من ظن غير معتبر فلا وما
قلناه نظير ما اذا ورد حديث صحيح دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه ح يحكم بعد حجية هذا الصحيح اذ من حجيته يلزم عدم حجيته ولكن يحكم
بان ما عداه من الاخبار الصحيحة ايضا ليست بحجة لا لذلك الصحيح لان الغرض انه ليس بحجة بل لحصول الظن منه بان الاخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم
الدليل على حجية كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فعلى هذا لو دل القياس المفيد للظن الذي ليس بحجة على ان الاجماع
المنقول مثلا ليس بحجة حكمنا به لا للقياس لان الغرض انه ليس بحجة بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من اماراته الظنية
غير معتبرة لانا نعم لا نسلم ظهور الاتفاق على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا شهرته وعدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلا على
قولهم بعد حجيتها اذ ليس دابهم استقصاء الادلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل
من ذلك ظهور في قولهم بعد حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تصريح الاكثر في المسئلة فلا ريب
وبالجملة دعوى الاتفاق والشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمت الشهرة فنقول ان هذه الشهرة انما تعارض
الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها مكافئا ومساويا للظن الحاصل من الشهرة في نفس المسائل كان يكون عدد القائلين في
نفس المسئلة الذي حصل به الشهرة كعدد القائلين بعد حجية الشهرة واما اذا كان عدد القائلين في نفس المسئلة اكثر من عدد القائلين بعدم
حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسئلة لدوران الامر بين الظن الضعيف وهو الحاصل من شهرة القول بعد حجية الشهرة والقوي
وهو الحاصل من الشهرة في نفس المسئلة اذ لا ريب في ان زيادة القائل مما يقوي الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الاقوى واذا انعكس
انعكس الحكم منه وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل اللغوية حتى يتحقق ما يمنعه مفتاح تمسك بعض بقول ابي عبيدة في قوله ص

لا تولجوا

الى الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لغير الواجد لا يحل عقوبته على حجية مفهوم الصفة قال وقوله حجة لانه من اهل اللغة و
اجيب بان ذلك مبني على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وهذا يدل على ان الاصل في نحو قول ابي عبيدة والاصمعي
والخليل والجوهري والفيروزابادي وسيبويه والفراء واضرابهم عدم الحجية لانهم مجتهدون لا ناقلون عن اللغة وظن المجتهد ليس حجة على مثله
وفيه نظر لان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا جعل مثل اولئك ممن شانه تحقيق المطالب اللغوية نقلة لا مجتهدين والشواهد على
ذلك كثيرة ومن تتبع حصلها من غيره ففيه ظهر ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا هو السر
في الاكتفاء بمثل قول اولئك في اثبات اللغة وان كان ظاهر عباراتهم عدم النقل لان المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه
لان المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفون بقول فقيه في المسئلة الفقهية وبالجملة الاصل فيما يقوله اللغوي في اللغة
كونه خبرا والاصل فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى وان اشترك عباراتهما في الظهور في الفتوى لان الغالب على الفقيه الفتوى لعدم امكان
وصوله الى من يمكن ان يخبره عنه بخلاف اللغوي فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممن يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا لو سلمنا
ان قول اولئك اجتهاد فنقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه ولا يرد النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتباره وقوله فيخرج
عن الاصل ويبقى غيره ولعل السر في التفرقة امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية
فان الغالب فيها خلاف ذلك كما لا يخفى مفتاح اذا وقع التعارض بين الفراء والنحاة فيظهر من الحاجبي فيما حكاه عنه الجاربردي ترجيح
الاولين فانه قال بعد الاشارة الى الخلاف الواقع بين النحاة والفراء في مسئلة من مسائل الادغام ما لفظه الاولى الرد على النحويين
مع الجواز ولبس قولهم بحجة لانعقاد الاجماع ومن الفراء جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم حجة مع مخالفة الفراء ثم لو قلنا ان الفراء ليس
منهم نحويا فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم ثقات وكون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع الفريقين حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان بعد الى
قول الفراء اولى لانهم ناقلون ممن ثبت عصمته من الغلط في مثله ولان القراءة ثبت تواترا وما نقله النحوي احاد ثم اعلم لو سلم ان مثل ذلك
ليس بمتواتر فالفراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى مفتاح اعلم انه اذا اعتمد النص من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع
الى امارته وعلاماته وهي كثيرة منها التبادر ولم يجد من الاصوليين من منع من ثبوت الوضع به بل الظاهر اتفاقهم على ذلك وقد ذكروا
منهم الفسك به في المسائل اللغوية المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ
المتحاورين به عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على ثبوت الوضع به بعد ظهوره الاتفاق عليه امران احدهما ان فهم
المعنى من اللفظ لا بد وان يكون لسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او القرينة فان
كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محل الفرض وثانيهما ان الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول
فهم منه الشيء الثاني ففهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم واعترض على
ذلك بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ بدون القرينة موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على فهم المعنى بدون القرينة
لزم الدور وهو باطل الثاني ان الجاري المشتهر يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان المدلول التضمني والالتزامي يتبادران وليسا
بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والقيد يتبادران وليست بحقائق الخامس الافراد الغالبة في الاطلاقات تتبادر وليست
بحقائق والجواب عن الاول انما يلزم لو كان المراد تبادر الجاهل بالوضع بمعنى ان الجاهل بالوضع يسبق له في استكشافه الوضع
بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان الظاهر كلمات القوم ان المراد تبادر العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل به يرجع العالم به و
يلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقى اليه مجردا عن القرائن من غير سؤال عن معناه فما فهمه منه هو المعنى الحقيقي على
انا نمنع لزوم ما يضر لو كان المراد تبادر الجاهل لانا لا نسلم توقف العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى و
فهمه من اللفظ المجرد فقط لحصول الموانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع
وتحقيقه ان وضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس
الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامر به واما اذا كان قبلهما كما في اول الاستعمال

الترجيح

فيه ان الغالب والتعيين بالوضع

فيه ان التبادر لا يوقف

منهم

فهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة
نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار ثم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا
على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما
وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع
التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وهذا الاعتبار كانت الدلالة
منسوبة اليه لا باعتبار العلم به كما ظن وعن الثاني بالمنع من تبادره اما على قول المص فحقيقة من ترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على
قول المعظم من التوقف على احتمال واما على قول ابي يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فانهم قالوا الافرق
بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل معنى كون الشهرة
قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج
الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف
ما يقتضيه محتاجا الى القرينة التي تزول بها حكمها لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمشابه للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة كفهم
والدلالة فاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما
به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها فان قلت ما ذكرتم انما يعلمه من عرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما
الجاهل الذي يرجع العالم بالوضع في معرفته فلا يظهر له شيء مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا ينكر
الحنفية ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله فيه عندهم بحيث صار من المجازات الراجحة اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة
اللفظ لا بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل هذا الالتفات الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقال الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة
نعم ان انحصر المستعمل فيه في المحمول عليه فيكون حقيقة لكن لا لمعنى الحمل بل لتأسيس انشاء بالجملة ثم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا وجه
ح لمرتبة الا مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل سئل عن وجه الحمل فيقال له السؤال عن الوضع اولى قلنا انا لا نسلم
التبادر ولا نعلم الا من جهة الحمل بل قد يحصل العلم به من قرائن الاحوال سلمنا ولكن نقول ان الظاهر ان الحمل عليه ليس الا لتبادره من نفس اللفظ
لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب في الحمل عليه مجردا عن القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع
اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة في الغالب انما هو من جهة التبادر فيرد الاشكال في اثبات الحقائق به في الغالب قلت نمنع الحصر المزبور
بل ثبوت الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر غير التبادر تحقق معها فاذا يتجه ما قلناه ويعضده اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على حقيقته
دون مجازه اذ ليس ذلك الا باعتبار غلبة وقوع الحقيقة وغلبتها يستلزم غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان
الجزء لا يمكن ان يتبادر من دون تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين
احديهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم بعين فهم الكل
فالدلالة على الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو تسمى بالمطابقة والى
الجزء تسمى بالتضمن نعم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل يشكل الامر ان فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال واما ان فسرناه
بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي فالتحقيق انه ليس بمتبادر اصلا لانه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي
فلا يتبادر اولا لانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي بتحقيق المطابقي فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم
فهمه منه دائما وان وضع لمعنى اخر والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وهو باطل ففهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر اللازم بالبال حينما يخطر
ذلك المعنى وهو الملزوم بالبال ولا كذلك المعنى المطابقي فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا له ولذا يبدو مداره الا اذا نقل
ولذا جعل بعض دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها المص من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب لفهم المعنى

وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا تتبادر وما يوجد
في كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية من التسامح وعن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشائع
من حمل اللفظ على المجاز الشائع فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظاهر فيجاب بما
اجبنا به عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة المجاز او لا فيه خلاف وقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن
امارة له لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو باطل واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ
الموضوع لمعنى قبل اشتهاره واستعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر فيهما لخطور المعاني بالبال
بالتبعية الى العالم بالوضع نعم يتوقف في تعيين المراد في الاول الى قرينة والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها على
تقدير تعيين التبادر بالخطور او بالخطور بحيث يصح ان يراد واما لو فسر بخطور بحيث يكون مرادا لا غير فيشكل بالمشترك على القول باجماله
واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا نسلم ولو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنقول عدم التبادر باعتبار ان المجوز اكثر فيلحق موضع
الشك بالغالب فتأمل **مفتاح** اذا استدت الحاجة الى التعبير عن معنى واستدامت مدة طويلة فهل يجوز الحكم بوضع لفظ
بازائه بحيث يدل عليه بدلالة مطابقية او لا اختلف فيه القوم على قولين الاول انه يجوز الحكم بذلك وهو للعلامة وبه اثبت وضع
اللفظ لمعنى العموم الثاني انه لا يجوز الحكم بذلك وانه يجب التوقف في الحكم بثبوت وضع لفظ للمعنى المفروض كغيره من المعاني التي
يحتاج اليها اسم وهو لعلم الهدى والشيخ والامدي والمعتمد للقول الاول وجوه الاول ان المعنى المفروض مما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه
وكلما يجب على الواضع يكون واضعا اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والواضع قادر عليه والصارف
عنه مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه عليه يلزم ان يكون مرتكبا للقبيح وهو باطل لا تقال يدفع هذه الحجة بما دفعها
به المرتضى وابن زهرة والغزالي فيما حكي عنه من انه قياس في اللغة لانا نقول هذا الايراد مدفوع بما دفعه به مما في يده من المنع من ذلك قال
بل استدلال بوجود العلة على وجود المعلول ولا يقال ان غاية ما ذكر تحقق الوضع من الواضع وهذا المقدار لا ينفع لجواز ان لا يتبعه غيره فيجوز
والمقصود ثبوت الوضع له عند المحتاجين الى التعبير عنه وتداوله بينهم لانا نقول ما ذكر وان كان ممكنا عقلا ولكن العادة تحيله فالثاني
ان هذا المعنى مما يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد اشار اليه في الاحكام فقال ان العموم من الامور الظاهرة الجلية وحاجة
مستندة الى معرفته في التخاطب وذلك مما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اغفاله وعدم تواضعهم لفظا يدل عليه مع انه لا
يتقاعس مع دعوى الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من
المعاني التي وضعت لها الاسماء بل ربما وضعوا الكثير من المسميات الفاظا مترادفة مع الاستغناء عنه انتهى وقد اشار الى هذا في بيانه ايضا
الثالث ان وضع الالفاظ الجملة من المعاني المحتاج اليها اما ان لا يكون ان يسبق او يكون عن سبب والاول باطل لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني
لا يخلو اما ان يكون السبب هو شدة الحاجة او غيرها والثاني باطل لانتفائه فانحصر في الاول فاذا كان شدة الحاجة علة للوضع هنا لزم
ان يكون علة للوضع هنا والا لزم تخلف العلة عن معلوله وهو باطل الرابع انا اذا علمنا بانه يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع
لانه اسهل طرق التعبير واظهرها والعاقل لا يعدل عن الاسهل الا بعد تعذره الخامس ان شدة الحاجة واستمرارها يستدعي كثرة التعبير
عن ما اللفظ وكثرة التعبير عنه ما اللفظ هي كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال يستلزم الوضع ويشهد به كثرة المنقولات الشائعة من الاكثر
المعاني التي منا بما ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بما الحاقا له بالاعم الاغلب وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة
اما الاول فاولا بمنع الصغرى اما اولا فللمنع من وجود الداعي على الوضع بازائه نعم الداعي على اعلام الغير به موجود قطعا لكن لا ينحصر طريقه
في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال مجازا كما في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المنبئة عما في ضميرهم
بالكناية كما في طويل النجاد او بذكر الحد كما تقدم اذا اريد التعبير عن نفس لفظ الانسان وابت الحيوان الناطق الى غير ذلك وبالجملة فالدال
التعبير بالجسم نعم من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا يستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانيا فللمنع من المقدمة عليه ان جعلنا الوضع
من افعال العباد كالمشهور وقد قدمناه عليه لا يستلزم قدرة المحتاج الى الوضع عليه فان الاشخاص متفاوتون في القدرة والكاتب قادر على

تعيين

على لفظ

الكتابة دون غيره واما ثالثا فلمنع من انتفاء الصارف وعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل
له مانع واقعي او اعتقاده فمنعه عن الوضع لا يبقى الاصل عدم الصارف لانا نقول هو معارض باصالة عدم الوضع له سلمنا خلوه عن
المعارض لكن في التمسك به في المقام اشكال وثانيا بمنع الكبرى اذ لا دليل على ان كل ما يجب على القادر المختار يلزم وقوعه كيف
وصدور القبيح عن العقلاء كثير لا يقال ليس المقصود انه يجب الوضع لهذه المعاني على البشر بل على الله تعالى من باب اللطف والوجوب عليه تعالى
مستلزم للوقوع لانه تعالى منزه عن القبائح لانا نقول ذلك مسلم لو لم يقدر البشر على الوضع واما مع قدرتهم عليه فلا يجب عليه تعالى وان وجدت
القدرة والداعي وانتفى الصارف والقول بان الواضع هو الله تعالى على تقدير تسليمه ليس فيه ما يمنع القدرة من البشر على الوضع ويجوز ان
يكون مراد القائل بان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله لا ان البشر غير قادر على الوضع لا يقال اذا اجتمعت الثلاثة كان الوضع لازم
الوقوع الجاء لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضعه للمعاني التي تشتد الحاجة اليها مضطرا وهو باطل بديهة واما الثاني فبان المنع
العادي لا يجوز وقوعه منه وهنا قد وقع فان كثيرا من المعاني المبحوث عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك نحو
الفعل الحالي والاعتماد سفلا وعلوا وزائحة الورد وماء الورد والخلاف وكثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع
شدة الحاجة اليها لا يقال يمنع من كون المذكورات من المعاني المفروضة كما صرح به قاضي القضاة لانا نقول هذا باطل كما صرح به ابو الحسين فيما
حكي عنه ولا يقال لا نم عدم الوضع للمذكورات فان الالفاظ المذكورة دالة عليها فان الاضافة والقيود من جملة الاوضاع المعرفة لانا نقول
ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة فان تلك المعاني تلحظ افرادا وهذه الالفاظ تدل على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست
مقصودة وبالجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان كانت تدل على المركب منهما لكن لا دلالة وضعية والا لكان لفظ الانسان
الحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو باطل ومع هذا فاطلاق الناطق على الناء المضاف مجاز ولا يمكن ان يقال ان لفظ ماء الورد مثلا صار
علما جنسيا لمدلوله كعبد الله الذي هو علم شخصي لمدلوله لان ذلك باطل فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل
كل من اللفظين على جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان يكون السبب عدم شدة الحاجة او هي مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود
واما الرابع فبان عدم العدول الى الاصعب انما يدعى حيث لم يشمل الاصعب على فوائد ترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا ومع المجهول
كيف يدعى ذلك على انا لا نم ان الوضع مطلقا اسهل فقد يكون غيره اسهل واما الخامس فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامها الوضع
فانما يسلم لو كان المستعمل لفظا واحدا كما في المنقولات واما اذا كان الفاظا متعددة فلا فان كثرة الاستعمال ح تضاف الى نوع اللفظ
وهي لا تصلح للوضع لمعنى مخصوص وانما الصالح له كثرة الاستعمال المضافة الى شخص اللفظ فتدبر واما السادس فاولا بالمنع من الكثرة فانها
غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فاذن القول بما قاله المرتضى متعين مع اعتضاده بالشهرة على الظ ولكن الانصاف
ما صار اليه هنا في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها اذا علمنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقتضي
بالوضع فيما اذا كانت القدرة والداعي وانتفاء الصارف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى ملاحظة العقل وواهية
بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الداعي فانها حسنة بالنظر اليه وواهية بالنظر اليها افن المقطوع به ان بيان الامور المحتاج
اليها التي يستمر احتياجها مدة طويلة لا يستقيم الا بتطبيقها وتعيين اشياء بازائها تعرفها ولذلك احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى وضع اسماء
واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتعين مطالبهم وقد نظموها باشياء مضبوطة وضوابط ممهدة فكيف لا يحتمل ما ذكروه ويفسد ما قصدوه ولم يعولوا
في ذلك على امارات مختلفة وعلامات متشتتة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لتفاوتها خفاء وجلاء وخفضا وعلاء ومعلوم ان الضبط
في مقام اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكتابة والتجوز فانها لا تصلح لذلك اما الاشارة فلانا اشار اليه في بعد
بعيد الاشارة فلا امتياز الانسان الى اعلام ما في ضميره وان طرقه متعددة كالاشارة والحركات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام في هذا
الباب انفع من غيره اما اولا فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري مصروفة الى وجه ينتفع به انتفاعا
كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو عن مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت يوجد في وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى
اذ غيره قد لا يعدم وقت الاستغناء فيلزم بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل

الزيادة

التعبير به عن المجردات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة على انه قد يعبر عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر
الاشارة اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لا سيما في الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون
الطعم او الحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن
ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف
من غيرها والمستغنى عن الالات والادوات اخف والمنفي عنه ضرر الازدحام اخف وما لا بقاء له مع الاستغناء عنه اخف والمقدور عليه
في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من
الحيوانات تكريما له ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية اشخاص واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة
ذلك مما يتفاوت فلا ينضبط به الامر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في الهند مثلا يحتاج بعضهم
الى بعض في نظم امورهم حصل لك القطع بان مبنى امورهم في اعلام ما في ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوز عقلك اتفاقهم على التعبير
بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة كون التواضع على الوضع في الامور العظيمة متحققا مما لا ينبغي انكاره كانتفاء التصارف وعدم الاخلال بما
هو الواجب اما الاول فلان احتمال التصارف في الامور الحقيرة وجيه لكن في الامور المتداولة والمبحوث عنها لا يبعد دعوى القطع بعدمه واما
الثاني فلان العقلاء اذا اشتدت حاجتهم الى امر متوقف دواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع انوابه قطعا وان جاز خلافه
عقلا ولذا نحن نقطع بان كل من يبقى من بعدنا يمتنع منا في المعاملات والمآكل والمشارب والمناكح ولا يهملون انفسهم حتى يدركهم الموت
والجواز من البعض لا يرفع العلم بثبوت الطريقة للمجموع وامر الوضع ان كان محتاجا اليه لجملة من العقلاء او لاكثرهم كان هذه المثابة قطعا و
بالجملة المعاني الظاهرة الجلية التي تشتد الحاجة الى معرفتها في التخاطب مما يحيل العادة مع قولنا الاعصار على اهل اللغة اهمالها وعدم وضعهم
الفاظا تدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليه ليس وضعوا
للمعنى الواحد الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على غاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه عدم تبدلها اصطلاحهم
واستقرارهم على ما تعارفوا عليه الى غيره واما النقض بالامثلة المتقدمة فربما يجاب عنها اولا بالمنع من اتصافها بما فرض في محل البحث وهو شدة
الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ المزبورة الدالة عليها موضوعة بازائها وكيف كان فظهور الوضع للمعنى المبحوث عنه مما لا يقبل
الريب فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة وينبغي التنبيه على امور الاول يتفرع على المختار انه اذا اوجدنا معنا تشتد
الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظا موضوعا بازائه وذا لا علم بالمطابقة فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع
بازائه وكذا اذا استعمل فيه الفاظ متعددة وقطعنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانه يحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه واما اذا
احتمل كون كل واحد منها موضوعا بازائه فيجب التوقف في تعيين الموضوع حيث لا دليل على التعيين الثاني اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى
الوضع ليست من الامور المضبوطة المعرفة عند الكل فقد يتحقق عند قوم دون اخر وطائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا بد من الاقتصار
في دعوى الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل الثالث اذا ثبت شدة الحاجة وعلمنا باللفظ الموضوع بازائه في زماننا وبانه
يعبر عنه في سالف الزمان باعتبار شدة الحاجة ايضا فانه يحكم بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التغيير بعينه منه
الرابع اذا كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة في غيره
وعلم عدم استعمال غيره فيه لان اصل عدم الاشتراك ظن وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنيا فهل يؤخذ باصالة عدم الاشتراك او
باصالة الوضع للمعنى المحتاج اليها فيه اشكال كما فيما اذا لم يعلم بعد استعمال غيره لتعارض اصالتي عدم الاشتراك وعدم استعمال الغير
ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع للمعنى المحتاج اليها الخامس المعنى الذي لا يحتاج الى التعبير عنه عادة او يحتاج اليه لكن في غاية الندرة
لا يجوز الحكم بانه له لفظا موضوعا بازائه كالمعنى الذي تشتد الحاجة الى التعبير عنه الا ان يقوم دليل من الخارج عليه والحجة فيه امور الاول
عدم دليل عليه من الادلة الاربعة الثلاثة ظهور الاتفاق عليه الثاني انا نعلم ان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها
الفاظ بخصوصها فتم الرابع انه لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلان

فلأن المعاني غير متناهية فلو وضع لكل منها لفظ لزم عدم تناهي الألفاظ لأن المتناهي إذا طبق على غير المتناهي لزم أن يكون غير
متناه وأما بطلان الثاني فلأن الألفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالألفاظ متناهية كذا قيل فعلى هذا
إذا رأينا معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره ولم يحتج إلى التعبير عنه لا يجوز أن يحكم بأن هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى بل يجب التوقف
ح والرجوع إلى الأمارات الخارجية وهل المعنى الذي يحتاج إلى التعبير عنه لكن لا على وجه الشدة مثل القسم الأول ومثل القسم الثاني إشكال
مفتاح ح اعلم أن اللفظ إذا كان مشهورا بين أهل اللسان وهذا ولا بينهم بمعنى أنه يكثر دوره وإطلاقه على ألسنتهم كان ذلك دليلا على
أنه موضوع لمعنى غير خفي هيئة إليه العامة فلو ادعى أنه موضوع لمعنى خفي لا يتعقله ولا يدركه إلا الذكي كان الدعوى فاسدة وهو واضح جدا
إذا علم إجمالا أن التداول والاستعمال ليس إلا من جهة الحقيقة لأن تداول اللفظ واشتهاره إنما يكون باعتبار كثرة التعبير به عما في الضمير
هي لا تكون إلا بعد معرفته العامة فلو كان المعنى خفيا لم يعرفه العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله والفرض
خلافه ولأن الغالب في الألفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك به ومن هنا ظهر وجه إحالة الفقهاء والأصوليين معاني
الألفاظ إلى العرف فيقولون المراد بالأرض ما يسمى في العرف كذا وما يطلون توهم إرادة المعنى الخفي كالذهن الحقيقية والكلام النفسي من
تلك الألفاظ والظاهر أن ما ذكرناه مما لا نكير له منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم وأما إذا لم يعلم بذلك فالظاهر ذلك أيضا لأن الدوران
على الألسنة يحكم ظهور كون الإطلاق على جهة الحقيقة ولكن لو ظهر كونه على جهة المجاز والحكم بكونه موضوعا لمعنى ظاهر مشكل مفتاح
إذا ثبت حكم لغوي لأكثر أفراد مفهوم كلي كما ثبت وجوب الرفع لأكثر أفراد الفاعل والنصب لأكثر أفراد المفعول ونحو ذلك وشك في حصول
ذلك الحكم لما بقي من الأفراد القليلة فهل الأصل ثبوت ذلك الحكم لها أيضا بمجرد ثبوته لأكثر الأفراد أو لا بل يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه
فيه ولا يتعدى إلى غيره إلا بدليل غير ما فرض في الجملة مرجع الكلام إلى حجية الاستقراء في اللغة فإن ما فرضناه هو الاستقراء على ما يستفاد من
كلام المحقق في ح حيث قال الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما العبرة في جزئيات تلك الجملة ومثاله أن تستقرئ الزنج فتجد كل موجود
منهم أسود فتحكم بالسواد على من لم تره كما حكمت على من رأيته وحاصله التسوية من غير جامع انتهى الأقرب عندي هو الأول لأن مع كثرة
الصور يغلب على الظن أن الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب لا يقال هذا مدفوع بما أشار إليه في ح فو في مقام دفع هذه الحجة لأنا
أنه يغلب على الظن إذا لا تعلق بين ما رأيت وما لم تره ولا بين ما علمته وما لم تعلمه ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غيرها ذو
لا عبرة به ولبس وجود الحكم فيما رأيته أمارة لوجوده في الباقي سلمناه لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به إلا مع وجود دلالة تدل عليه لأنا نفهمها
ذكر لا يصلح للدفع لأن منع حصول الظن من الاستقراء بعيد في الغاية بل التحقيق أنه يفيد الظن عادة بل قد يحصل العلم وذلك معلوم بالتجربة
الوجدان ولو قيل إن معظم العلوم العادية والظنون العادية لا يقدح فيها الاحتمالات العقلية والا لما أفاد التواتر والحفوف بالقرائن العلم
وخبر العدل ونحوه الظن لأن الاحتمالات العقلية المنافية كثيرة فالمناط في العلم والظن العاديين هو العادة فمن ادعى وجدان شيء من
غيرها فعليه البرهان فإن كانت الدعوى مستندة إلى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كأن يدعي العلم بموت زيد بإخبار عشرة رجال مقبولين
قبلت منه بمعنى أنه لا يعلم بكذبه بنفس الدعوى وإن لم يحصل هذا العلم لغيره وإن كانت مستندة إلى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة كأن
يدعي حصول العلم بموت زيد بمجرد خبر كذوب فلم يقبل ويكذب بنفس الدعوى ومما ذكرناه اندفع ما ذكره في وجه عدم إفادة الظن ومندفع
أيضا ما ذكره جماعة في نفي إفادته العلم من أنه يجوز أن يكون حال من لم يستقرئ بخلاف حال ما استقرئ كما لا يخفى وبالجملة لا شك أن أقل ما
يحصل من الاستقراء هو الظن ويندرج بذلك الاستقراء حتى يبلغ العلم فإنكار المحقق ومن والوازي لإفادته الظن لا وجه له ومن صار
إلى إفادته الظن العبري في ح ج وغيره وإنما منع حجية الظن الحاصل من الاستقراء في اللغات فهو غاية الضعف أيضا الوجوه الأول ما تقرر عندنا
من أصالة الحجية كل ظن في اللغات الثاني ظهور اتفاق الأصوليين من العامة والخاصة على حجية ذلك في اللغة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم
وكلماتهم ولولا كون ذلك معتبرا عندهم لبطل كثير من قواعدهم المتفق عليها من أصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك ونحوها إذ لا مستند لها
سوى الاستقراء والغلبة هذا ولو قيل إن ذلك مما اتفق عليه جميع أهل اللسان لم يكن بعيدا الثالث أنه لو منع من حجية ذلك لانسد باب
معرفة اللغات غالبا لأنه المدرك فيها غالبا لا النصيص من العرب ونحوهم من أهل اللسان إذ من المقطوع به أن العرب مثلا لم ينصوا بما يعبر

البهم من وضع الالفاظ وغيره من القواعد المقررة في العلوم العربية كما لا يخفى وانما حصلها الحاملون لنقلها من الاستقراء كما تشهد به كلمات جمع كثير
من العلماء الاجلاء الرابع قوي ما دل على حجية الظن المستفاد من خبر نحو الاصمعي والجوهري لان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى منه بمراتب غالبا لا يقال الاستقراء
قياس ولا اقوى من القياس يجوز في اللغات لعموم الاخبار في المنع عن العمل بالقياس لانا نقول لا نم صدق القياس عليه حقيقة فان القياس اثبات حكم في جزئي باعتبار
وجود وجه آخر لمعنى مشترك وبقي الاول بالفرع والثاني بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كذلك الاستقراء كما عرفت سلمنا الصغرى ولكن نمنع كلية
الكبرى والعمومات الواردة بالنهي عن العمل بالقياس منصرفة الى القياس في الاحكام الشرعية لا غير كما لا يخفى ولذا صار بعض علمائنا الى حجية القياس في اللغة
سلمنا شمولها لمحل البحث لكنها معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى بالترجيح قطعا وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اذا ثبت غلبة

الغالب على الصنف او الفرد من النوع

نوع على نوع كغلبة نوع التاسيس على التاكيد ونوع التخصيص على المجاز وغير ذلك فيجري فيما لا يمكن ترجيح الصنف او الفرد من النوع الغير الغالب نحو
ان يكون صنفا او فرد من النوع الغير الغالب اغلب من صنف او فرد من النوع الغالب مثلا اذا ورد اضرب زيدا لا يجوز نحو كون التاسيس غير الاول وذلك
تمسكا بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد نحو هذا المقام اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص على المجاز في الامر الوارد عن الائمة حمله على
الاستحباب بناء على ان استعماله في التدابير من التخصيص نعم لو وضع من شيوع الاستعمال في الندب ايجاب التمسك بالغلبة النوعية في التخصيص والحاصل
ان الغلبة انما يكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى حيث كانت من الامور الاضافية مع التعارض بين الغلبتين وكان اللازم الاخذ بالغلبة التي
توجب الظن الاقوى وان حصلت غلبة في افراد جنس او في افراد نوع او في افراد صنف من غير معارض من جنسها وجب العمل بها والحاق المشكوك
فيه بالغالب فان كانت الغلبة جنسية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك الجنس من اي نوع كان بالغالب وان كانت نوعية يلحق الفرد المشكوك فيه من

الصنف في الغالب لا يجري

ذلك النوع بالغالب ومن غيره وان كانت صنفية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك **الثاني** اعلم انه قد تمسك جملة من الاصوليين في مقام
ترجيح احد الاحتمالين بمراعاة اعتبار ندرة وهي مما لا يصح التعويل عليها بل اللازم في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب
المدار على غلبة الظن وهي انما تحصل بما قلناه دون امثال ما ذكره وان توهم انها مظان الغلبة فلا تغتر **الثالث** اعلم انه اذا ثبت
غلبة شيء في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زمانه او غلبة التاسيس على التاكيد او
غلبة ارادة تحريم الاكل في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تمنع لما ذكرناه من ان الغلبة توجب
الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمن الشارع فيشكل حمل الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان
المعتبر الغلبة الحاصلة في زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا يحكم به بثبوت هذه الغلبة في زمانه بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بالعدم
لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك في تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره فعلى هذا يرتفع الوثوق
من كثير من الاصول التي مهدناها كاصالة حمل تحريم الميتة في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب
او لزوم التاسيس على التاكيد او لزوم التخصيص على المجاز والاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوها اصلا انما يعلم بها في زماننا
واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعدمها اخذا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ويمكن
الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير مما جعلوها اصلا معلومة في زمانه لو مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان قوله حرمت عليكم الميتة مثلا
قد شاع استعماله وتداول اطلاقه قبل زمانه وفي زمانه وشيوع اطلاقه يستلزم شيوع دلالته على شيء من تحريم الاستمتاعات او الاكل
او الاجمال لما علمنا ان الشائع في عرفنا هو تحريم الاكل كان اللازم ان يكون في عرفه كذلك لان الاصل عدم تغير الغلبة والتمسك باصالة
عدم الغلبة حسن لولا العلم بها في زمانه اجمالا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا يبقى لها محل بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة ويحقق الكلام
في اذا ثبت الغلبة في زماننا فلا يخلو اما ان يعلم بثبوتها في زمان الشارع اولا وعلى الثاني فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما في زمانه او لا فان
كان الاول فالامر واضح وان كان الثاني فالاصل ان يكون الغالب الذي علم بغلبته هو هذا الغالب لترجيح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته
في زماننا الا ان نعلم ان بعد شيوع اللغة وانتشاره كان في زمن النبي وما قبله كان الغالب ما التاسيس والتاكيد او التساوي واما التخصيص او المجاز
او التساوي واما عدم النقل او النقل او التساوي لكن لم نعلم الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالموافق
وان كان الثالث كان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبة ما هنا التي يطبق مع عرفنا ثم ان كل ذا اذا لم يعلم بغلبة

ما هو

ما هو الغالب في زماننا في الزمن السابق على زمانه واما اذا علم بها فيجب التوقف والتنبيه الى زمانه لانه كما يمكن الحكم بموافقة زمانه لزماننا كذا
يمكن الحكم بموافقة زمانه لما سبق عليه بحيث لا دليل على الترجيح وجب التوقف منه نظر **الرابع** لا فرق في ثبوت الحكم لاكثر الافراد لانه
هو الاصل في الاستقراء بان يكون بالدليل العلمي او الظني **الخامس** الاكثرية منا الكثرة العقلية بل الكثرة العادية التي يحصل منها الظن
السادس لا يشترط في الاستقراء عدم ثبوت ضد الحكم الثابت للاكثر لبعض الافراد القليلة فلو ثبت له ذلك جاز التمسك بالاستقراء في اثبات
ما ثبت للاكثر الفرد المشكوك فيه **مفتاح** اختلف الاصوليون في دلالة الاطراد المفسر بان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في
مورد مجوز الاستعمال في كلما يشاركه في ذلك المعنى على الحقيقة على قولين الاول انه لا يدل عليها وهو للباقي والحاجبي والعضدي ونظم المحقق في
ربح والسيد الاستاذ والثاني انه يدل عليها وهو من خواصها وهو للمحكي عن الامدي والقرافي والظاهر في بيد السيد عبد الدين في المنية
وجدره في الفوائد والمعتمد هو الاول لانه لو كان الاطراد من خواص الحقيقة التي تدل عليها كالتبادر لما وجد في نقيضها وهو المجاز والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة اذ معنى خاصة الشيء هو انه لا يوجد في غيره واما بطلان التالي فلظهور ان المجاز قد يطرد ايضا وقد صرح
بجواز الاطراد منه والسيد الاستاذ في الاول ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع لكونه مشاركا فالمجاز ايضا
كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعمالها في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه
في المعنى فكان قياسا في اللغة وهو باطل وقال الثاني ان المجاز قد يطرد اما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد
في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يقال القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة
وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم
بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سبب لذلك فح يجوز العقل كونه انما صار واجبا لغير الوضع فح لا يقال الاطراد وان وجد في المجاز
الغالب اختصاصه بالحقيقة فيلزم في محل الشك الالحاق بالغالب فح كونه من ادلتها وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول لا نم الغلبة قد وقع
الاطراد المفسر ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز او لا ذهب الشيخ البهائي
والحاجبي والعضدي الى الاول واختاره السيد الاستاذ محتجا بان ذلك يدل على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف
عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لو كان عدم الاطراد من خواص
المجاز لما وجد في الحقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان جملة من الالفاظ وضعت لمعان كلية يندرج تحتها
افراد مع عدم صحة اطلاقها على بعض تلك الافراد منها لفظ الشيء فانه موضوع لمطلق الجواز ولا يطلق عليه تعالى ومنها لفظ الفاضل فانه موضوع
للعالم ولا يطلق عليه تعالى ومنها لفظ الفارس فانه موضوع لمطلق ما يستفرس به الشيء ولا يطلق على الكوز والدن لانا نقول لا نم بطلان التالي
والالفاظ المذكورة لا نم وضعها للمعنى الاعم من الافراد التي ادعي عدم صدقها عليها سلمنا ولكن عدم الاطراد فيما ذكر للمنع الشرعي واللغوي
وهذا لا دخل له بدلالته على المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع لا يقال يلزم على هذا في التمسك بذلك على المجاز به الدور وذلك
لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم بالمجاز به فلو توقف العلم بها على ذلك لزم الدور لانا نقول لا نم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان
عدم الاطراد لا من جهة المانع قبل العلم بالمجاز به ومع ذلك فصالة عدم المانع في مقام الشك يكفي فيه سلمنا اشتراك الحقيقة والمجاز فيما
ذكر ولكن لا شك ان تحققه في المجاز اكثر فيجب الحاق المشكوك فيه بالغالب ومنه نظر والانصاف ان المسئلة محل اشكال **مفتاح** اعلم انه
ذهب بعض الاصوليين الى ان اعمال اللفظ في المنقول قبل المجاز والمراد به استعمال اللفظ الذي نقل الى معنى في معنى كان قبل النقل موضوعا
بازائه وذلك كاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء عند الشرع ولعل الوجه فيما ذكره انه لو كان حقيقة لزم نقل اخر والاصل عدمه ولكن هذا
ليس من نفس الاستعمال في المنقول من حيث اصالة عدم النقل **مفتاح** قال السيد الاستاذ قيل وقد يعرف المجاز بجعله على صيغة الحقيقة
لصيغة جعله لمعنى اخر هو منه حقيقة ووجه الاشكال انه لا يكون متواطئا فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين
المجاز مثاله امر وجعلنا للامر بمعنى الفعل ويمتنع منه وامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز
قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد انتهى ومنه نظر للمنع من ان اختلاف الجمع يمنع من التواطي اذ لم يجد دليلا عليه لا يقال الغالب تحقق اختلاف

بان الصحيح للتجوز هو العلاقة نظامه واما على القول

في منع تعريف المجاز بالعلاقة

الجمع مع عدم التواطي فيلحق المشكوك فيه به لانا نمنع من ذلك ثم انه لو اريد من قوله المستعمل اخ هو حقيقة فيه كونه موضوعا له بالخصوص كان احتمال التواطؤ
مدفوعا لفرض العلامة الا باعتبارها وبسببها فكم سلمنا ان ذلك يمنع من التواطي لكن رفعه لا يستلزم المجاز الا بعد ضم قاعدة اولوية المجاز على الاشتراك
فاذن لا يكون ما ذكر بنفسه من علامات المجاز كما ادعاه القائل والى هذا اشار السيد الاستاذ وبالجملة لا نم ان اختلاف الجمع من علامات المجاز وهذا
القول هو الذي يظهر من السيد الاستاذ وكذا من صرح به فانه قال اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الحقيقي
بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع انتهى **مفتاح** قال صرح به التزام تقييد دليل المجاز مثل جناح الذل وناد الحرب او رد عليه السيد الاستاذ
فيه نظر لان التقييد غير ملتزم بما ذكره ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال وقد اصلد نار الحرب اطفاها الله طلب النار قال الله تعالى كلما اوقدوا
نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب ان يقول
التزام القرينة فكان التزام التقييد انتهى وفيه نظر واعلم انه قيل بان عدم التزام التقييد انتهى دليل الحقيقة وفيه نظر **مفتاح** قال صرح به يعرف المجاز
بكون اطلاقه لاحد سببيه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء او رد عليه السيد الاستاذ فيه نظر لمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا
الوجه فيندفع حينئذ فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز به نظر انتهى **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل
المجازية وضعفه صرح به فيه فيه امتناع اشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفة ولا يصح ان يشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن
حقيقة لموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور
ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العموم وبانتقاضه بقولهم الثلب حجارة وجمعه حمر وفيه نظر لمنع
الجمع الاشتقاق وانه الواضح حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال للجسم الذي فاسد الرائحة منتن الرائحة **مفتاح** اعلم انه اذا نقل
لفظ من معنى الى اخر وشاع المنقول اليه وزال الاحتمال بين معناه فلا يخ اما ان يكون تلك المعاني بالنسبة الى المعنى المنقول عنه متشابهة بان لا يكون
احدها اقرب اليه او تفاوت نسبتها اليه ويكون بعضها اقرب اليه فان كان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول
العقلية حيث لا مرجح لاحدها على الاخر والوجه فيه واضح جدا وان كان الثاني كما في لفظ الدابة فان معناه الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم
الاربع ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى اللغوي وهو مطلق ما يدب على وجه الارض وكما في لفظ الوضوء ونحوه
من الفاظ العبادات فان معناها الثاني المنقول اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه جماعة ويحتمل ان يكون الصحيح كما
عليه اخرون ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى الاصلي فهل الاصل الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب ليتوقف فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان
علم ان الوضع الثاني وضع شخصي جعلي نشأ من واضع مخصوص فلا يبعد الحكم بالتوقف ايضا ولو علم بالاقرب الى المعنى الاصلي ثم وان علم انه وضع شخصي
نشأ من غلبة الاستعمال وكثرته فلا يبعد الحكم بالتوقف ايضا ولو علم بالاقرب الى المعنى الاصلي ثم وان علم وضع شخصي نشأ من غلبة الاستعمال
وكثرته فلا يبعد الحكم بان المعنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه لان هذا النقل سبب بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة
ولذا يحمل عليه اللفظ عند الاطلاق قبل صيرورته منقولا بعد نقله الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول اليه المجاز الذي يجب حمل اللفظ
عليه اذا لم يثبت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها
ايضا والوجه فيما ذكر خصوصا بالنسبة الى الصورة الاولى وان شك في صفة الوضع ولم يدر انه من اي القسمين فالاظهر التوقف اللهم الا ان يدعى
ان الاصل في النقل وضعه كونه باعتبار الغلبة لان الغالب فيه ذلك والمشكوك فيه يلحق بالغالب **مفتاح** اذا شك في جزئية شيء لشيء
وراينا الاول مضافا الى الثاني كما في قوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فهل يمكن الحكم بعدم الجزئية بمجرد ذلك او لا حكي عن الكرخي
واصحاب ابي حنيفة الاول فانهم استدلوا بالحديث المذكور على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلوة وقالوا اضاف الشيء الى الصلوة والشيء
لا يضاف الى نفسه لان الاضافة تقتضي المغايرة ورده في المعتبر وهو وكرى مع صدقها قالوا المغايرة ثابتة بين الشيء وجزئه فصحت الاضافة
ولذا صح ان يقول يد زيد ووجهه راسه وركوع الصلوة وسجودها **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في المرة والتكرار
وراينا اهل اللغة يفيدون ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الاخر مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا فهل هذا يدل

على كون

على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما اولا بل يجب التوقف بطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب السيد عميد الدين وصاحب المعالم الى الثاني
النظر من موضع من تهذيب وتهذيب في تهذيب وموضع اخر من تهذيب وبعض العامة الى الاول لانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لزم التكرار والنقض واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان اصل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم مكررا نقيضا واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم
مرة نقيضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك واجيب عنه بان التجوز والتاكيد اضعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون اصل موضوعا للمرة
ويكون قولهم مرة في اصل مرة تاكيدا وقولهم مكررا في اصل مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع له ومنه نظر لان الامر دائر في هذين القيدين
بين ان يكونا موكدين ومفيدين خصوصا بين الى المعنى المجازي الظاهر ان الترجيح مع الوسط ليس بالتاكيد اذا كان على خلاف الاصل وغلبة التقييد على المجازي
انه قد لا يمكن التجوز لانتفاء العلاقة فتامل ثم قد يقال ما ذكر حسن لو انتفى احتمال الاشتراك بين المعنيين واما معه فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون القيدين ح
مرة بمعنى المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الاستاذ في بيان السؤال اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد نادر فاذن لا يبعد ترجيح هذا
القول ثم انه لا يخفى ان المقصود باصالة عدم التاكيد الاشتراك فلا حاجة الى اصالة عدم المجاز نعم يفيد تقويته فتدبر **مفتاح** صرح جماعة
من الاصوليين منهم تهذيب وابن فخر المحققين بان القسم يدل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه ويثبتون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي وتحقيق الكلام
هنا يقع في مقامات الاول ان المقسم لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه جنسا بشملها ويتحقق في ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة فيه ولذا لا يجوز
تقسيم الانسان الى الفرس وغيره تحقيق المطلب ان الحاجة قد تدعو الى بيان مفهوم كلي في ضمن افراده وذلك يبين بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا على قسمين
طويل وقصير يعلم ان المقسم لفظ القسم الانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي لافراده فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل
وقصير يعلم ان المقسم هو الحيوان يتحقق في ضمنهما فاذا طلب ايجاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء باحد الفردين
المشار اليهما وبالجملة لا اشكال في دلالة لفظ التقسيم صنعا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه لا يقال يصح ان يقال حقيقة العلم على قسمين طويل
وقصير مع عدم كون المقسم وهو العلم مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لانا نقول لا بد
من التاويل الى ما يرجع الى المفهوم الكلي والا لما صح ذلك فتدبر الثاني المقسم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام الصحيحة تقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للحكي عن المعظم وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية كان يقال الحيوان
ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم هو واضح وكما لا يلزم ذلك كذا لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكر عند التقسيم فقوله
الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على انحصاره فيهما نعم ربما يلزم ذلك من الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة الحيوان على قسمين فهل هو تقسيم
باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قولهم ان يقال معنى الحيوان الحقيقي على قسمين فحينئذ يطلق الامر بايجاده مجردا عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما
او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار المعنى المجازي فيكون مجملا الظاهر من الاطلاق الاول قطعا وكذا الظاهر منه ان ليس له معنى اخر
غير ما قسم ولهذا صح الحكم فيما اذا قال اللغوي مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان التقسيم
دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غايتهما استفادة من هذا كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما واما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يستفاد
فح فلو علق الحكم على لفظه وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع
ومفهوم كلي يختص بهما فهل الاصل ح ان يكون مشتركا بينهما لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر موضوعا للقدر المشترك بينهما اختلف الاصوليون
فالذي يظهر من صاحب المعالم والسيد عميد الدين والاستاذ التوقف وصرحوا بمنع ترجيح الاشتراك المعنوي وذهب الى ترجيح الحقيقة جمع ومنهم في تهذيب والسيد
وتبعهم البيضاوي في حجج كما عن الرازي واتباعه لهم على ذلك انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لكان حقيقة فيهما معا او في احدهما واللازمان
باطلان اما الاول فلانه يكون مشتركا لفظيا والاصل عدمه واما الثاني فلاستلزامه كونه في الاخر مجازا والاصل عدمه وبالجملة لولا الاشتراك
المعنوي للزم مخالفة الاصل لا محالة ولا كلام لو كان له فيجب ترجيحه واعترض على هذا السيد عميد الدين وصاحب المعالم بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزم منه
المجاز بل المجاز منه اكثر لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضع اللفظ بخصوصه فالاستعمال هنا استعمال في غير ما وضع له
هو المجاز لا يقال لا نم الاكثر لان استعماله في القدر المشترك على تقدير وضعه لاحدهما مجاز ايضا لانا نقول الاستعمال في القدر المشترك على تقدير
وضعه ان وقع فيه غاية الندرة كما صرح به فلم يكن هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول

انما كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل اخر لا يقال هذا انما يتم لو جعل المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار طريق
استعماله في ذلك الاخر في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للفرد المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل
فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بذلك ح فالمراد بلزوم المجاز في احدهما لو فرض انه في احدهما
حقيقة لزومه دائما والحاصل انه ليس المراد من اثبات كونه موضوعا للفرد المشترك الفرار من المجاز حتى يرد انها لا تفر في صورة الاشتراك المعنوي بل
الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيها لا نافي لا نم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه نعم لو ثبت ان الغالب في استعمال لفظ
المشترك المعنوي في افراده كونه على جهة الحقيقة لكان ترجيحه لدوران الامر بين كون الاستعمال المتحقق حقيقيا ومجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي
على المجازي ولكنه ممنوع وقد بين ان الغالب استعمال اللفظ في المعنيين اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي وكون اللفظ موضوعا له ثم والتحقيق
ان يقال ان للمسئلة صورا احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين وغير مستعمل في الفرد المشترك والظاهر ح عدم كونه موضوعا للفرد
المشترك والا لكانا مجازين بل الحقيقة وهو اما محال عقلي او عادي او نادر الوقوع على اي تقدير يحصل ظهور عدم الوضع له الثانية ان يعلم بالاول
ويشك في الثاني ولا يبعد الحاق هذه بالاولى لاصالة عدم الاستعمال في الفرد المشترك مع لزوم تعدد المجاز ح والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول
ويعلم بالاستعمال في الفرد المشترك وفي هذه وجهان احدهما الحكم بالوضع للفرد المشترك لان الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين كونه موضوعا للفرد
المشترك بينهما الثاني التوقف لمزوم التجوز في المعنيين فيتعدد المجاز والاصل عدمه ولا يبعد ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال
في الفرد المشترك ويكون المقطوع هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم
الاستعمال في الفرد المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للفرد المشترك هذا ولو طلب تجميع الصور المتقدمة لمادة تفيد الظن بالوضع لكان احرى وان
لم يمكن منها انحصار في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان الظهور المدعى سابقا ليس مما يطمئن به النفس وان كان ينفع للتنبيه الفريق من الاستدلال
ثم انه على تقدير عدم الوضع للفرد المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظي ام يتوقف التحقيق الثاني ولكنه في الثمرة غالبا يوافق الاشتراك اللفظي وكذا
اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين لم يكن بينهما فرد مشترك قريب **مفتاح** اللفظ اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه في انهما حقيقة وكان
اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل وضعه للاول لرجحان التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك **مفتاح**
اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي فهل يجوز الحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون هو من امارات الحقيقة
او لا بل يجب التوقف فلا يكون الاستعمال مما يدل على الحقيقة اختلف الاصوليون فيه فذهب جماعة الى الثاني منهم الشيخ في العدة والمحقق في
ج ومه في موضع من يب وابنه فخر الاسلام في الايضاح وجمال الخونساري والده واحتج جماعة من هؤلاء بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة
كذلك يوجد مع الحقيقة المجازية وهو اعم منهما والعام لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض باصالة الوجوب حمل
اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقي كذلك يمكن ان يكون المعنى المجازي فما هو الجواب هناك
فهو واما ثانيا فلان العام قد يدل على بعض افراده بانضمام مقدمة اخرى من غلبة وجوده في ذلك الفرد ونحوها واكثر الاصول الشرعية من هذا القبيل
كما يخفى فهو ذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى الاول ويمكن استفادته من جماعة من الاصوليين ولهم وجوه الاول ما تمسك به في يه والغنية من
ان لغة العرب انما تعرف باستعمالاتهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم يتجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذا اذا استعمل
في المعنيين المختلفين الثاني ما تمسك به في الكفاية من ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طارئ عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون اما حقيقة في اللغة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي تقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى
المجاز بالدلالة الثالث ان الاستعمال في المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لا يخ في الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني علمنا
بها اما بتنصيص اهل اللغة وبالنظر من حالهم حيث لم يعلم به بالامرين لان وجود الخلاف بينهما فلم يكن ثابتا لا يقال لا ينحصر العلم به في الامرين المشار
اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول يمكن دعوى كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف
والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم القطعي بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم
يجب مثل ذلك هيهنا وكيف توقف التجوز في هذا الوضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الوضع من ابه دليل

ما تمسك به في الكفاية من

بطلان

بطلان الدعوى الرابع دعوى العلامة في نهج والرازي في المحصول الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانهما قالا في بحث ان المجاز على خلاف
الاصل والاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف فاطر حتى اختصم الى شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها اي ابتدأتها
وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جاريتي تقول اسقوني دهاقا اي ملآنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل
الحقيقة لما ساغ ذلك انتهى وبعضه ما ذكره ومنها لمن جماعة من الاصوليين كالفاضل الباغنوي والابهري وغيرهم قالوا في بحث المشتق انه استعمل
في الازمنة الثلثة والاصل في الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق ومنها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال
ومنها تصريح صدر في بحث السيد عميد الدين في المنية والرازي في ل والبيضاوي في نج بان المجاز خلاف الاصل وقد صرح السيد المشار اليه بان محل
البحث يندرج تحت هذه العبارة فقال اعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد
السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق
حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في ان
المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه
منها تصريح جمال الدين الخونساري بشهرة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة عندهم فقال كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في
كلمتهم مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس له اصل يعتبر الاعتماد عليه لا يحصل ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة
واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي الخامس ما عنك بني في تهذيب والمحصول والمنهاج
وغاية السؤل على ان المجاز خلاف الاصل فقالوا ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل
شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا فيكون ارجح الثاني من الاستعمال وان وجد في الحقيقة والمجاز ولكن وجوده في الاول اكثر فيجب في مورد الشك
الحاق المشكوك فيه بالغالب لذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته ومجازه يجب حمله على الحقيقة حيث لم يظهر منه المجاز وفي جميع الوجوه المذكورة
نظر اما الاول فلما ذكره السيد الاستاذ ره فقال بعد الاشارة اليه وجوابنا انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا
في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون
لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد ومنه لا نقضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة
فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة مستندا لذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد
انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لجواز ان يكون العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل نحن نسلم دلالة
الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمالها اصلا
وان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجع عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة
في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية
للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا نم لكنا قد وجدنا
الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى لا يستعمل في غيره انهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب اما اذا ثبت عندهم للفظ
حقيقة ووضع معلوم ووجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال
ولذا نرى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا
على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول
بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات يعرفوا ما ذا اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في تجويز العلم الضروري
بالمجاز ولم نعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمالات على ما صرح به السيد ره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري

فرع في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان
الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما نرى مختلفون في ذلك
والاكثرون منهم على نفي الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على
الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح
والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة
في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا
في معنى واحد بحيث متى اطلق فهم ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص يكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما
يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كلما اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا
لما كان من الامر الواضح في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ
عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع
اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم
من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال خلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذان انما يستقيمان على تقدير العلم بتعدد
معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال تعدد المانع عن القطع بالوضع على
ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى في واحد بعد الحصول جدا في
الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم
من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يثبتون الامر على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال
والحمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على وجودها وذلك اما لاصل ما رسخ في اذهانهم من البناء على
عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه نقل الاصوليين بطريق العرف والعادة في جهة الاستصحاب ولما
عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة
على الاشتراك واذا كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف مع الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع
التعدد كما ظن واما الثاني فلما ذكره السيد الاستاد رحمه الله فتوجه بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل هنا الحقيقة
له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما
ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى
الثاني مقابل الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت
ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول والثاني مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجديه نفعا في اثبات الاشتراك
كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا
مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مجوز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا
فما لم يجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه فاذا
الشيء في العدم وليس لهم اي لمن ادعى ان ثم الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طارئ والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون
حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك انا نصل الاستعمال الحقيقة وذلك لان الذي ذكره غير مجد لانه

لا يمنع

ولا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره
كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها
اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك
واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه
ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال بمقتضى حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من
الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى
اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا بان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة
في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من
حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس
بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا لو سلمنا استقلال الحقيقة باطلاقه فذلك لا يأثر
لنا في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المقصود فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى
لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان
طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود ههنا اثبات ان
ظ الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضي كونها هي الظ في الاستعمال فلا يتم التقريب انتهى واما الثالث فلما
ذكره السيد الاستاد دام ايامه فوق بعد الاشارة اليه بتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والظ مما لا شاهد له ولا برهان
عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والقواعد شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره وورد هذا هدم
لباب عظيم من اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف ومضيقاته خصوصا ما القه في فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال
والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالظ وانما ذكر ما ذكر منها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اي فرق بين التجوز
وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها بامرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود
فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا لو ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا لكفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه
بعد المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان للفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب
ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالظ والتبادر لان الوضع الثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فيقول
القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع الثاني بطريق النظر والاستدلال دون النص والظ قلنا كيف يجب في كل من استعمله اهل اللغة واراد
به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري
بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثله ههنا وكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء والاصوليون ولم ينكر احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في
خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري في المجاز خوفا
بحرف وبالجملة نحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الظ بخلاف المجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف الظ كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرهما ضرورية معلومة لنا
بالظ او منصوص عليها في اللغة وذلك يجب بالظ وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم
ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظ الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا

سواها

الموضوع

امتنع

كما لا يخفى انتهى واما الرابع فلو هنه باشتهار نقول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بين الاصوليين ومنهم مدعى الاجماع عليه كما تقدم
اليه الاشارة ومع ذلك فقد صار معظم الاصوليين الى ترجيح المجاز حيث يدور الامر بينه وبين الاشتراك ولو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا
مجمعا عليه بينهم او بين اهل اللغة لما صح ذلك منهم ولوجب ترجيح الاشتراك وهو باطل واما استدلال ابن عباس والاصمعي فليس فيه دلالة على
مدعى الخصم كما اشار اليه في الايضاح هذا وقد يمنع من حجية الاجماع هنا سلمنا ولكن غاية ما يستفاد مما ذكره من الشواهد التي ذكرت لصحة دعوى
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا كما لا يخفى واما الخامس فلان مجرد توقف الشيء على امور لا يوجب مرجوحيته بالنسبة الى ما لا يتوقف
عليها اذ ذلك ليس امارة ظنية حتى يجعل حجة باعتبار اصالة حجية كل ظن ان قيل بها وما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته واما السادس فللمنع من اغلبية الحقيقة كما تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غاية ما يلزم من هذه الحجة ترجيح
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا حتى في صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا استعمل اللفظ
في معنيين وشك في كونه حقيقة فيهما معا او في احدهما فلا اشكال في انه لا يجوز التمسك بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لترجيح الاحتمال
الاول لدوران الامر بين المجاز والاشتراك والحق عندنا ان المجاز اولى منه ولم نجد دليلا يعتمد عليه على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة هنا
ولو سلمنا قيام دليل على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا فينبغي تخصيصه هنا لان ما دل على ترجيح المجاز هنا اقوى منه لانه خاص وذلك
عام والخاص اقوى من العام نعم لو فرض وجود معارض لما دل على ترجيح المجاز يقاومه ولا يزيد عليه وجب الرجوع الى الاصل المذكور حينئذ
لكن ثبوت الاصل المذكور على وجه العموم غير معلوم بل ينبغي حينئذ الرجوع الى الامارات الاخر او الى الاصول العقلية **الثاني** اذا استعمل
لفظ في معنى وشك في كونه معنى حقيقيا او مجازيا وعلم بعدم استعماله في غيره او يكون غيره المستعمل فيه من المعاني المجازية فلا اشكال
في لزوم الحكم بكون ذلك المعنى المشكوك فيه معنى حقيقيا وقد صار الى هذا والد العلامة والسيد الاستادره وظاهرا وجوه الاول انه
لو لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو المفروض هنا لا يخلو عن احدهما اتفاقا والثاني
باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان الفرض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى او استعمل وكان مجازا والحقيقة لا بد فيها من الاستعمال
ولا يكفي فيها مجرد الوضع والتالي باطل لان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما عن السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز
وواقع لكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان الشبهة لا يحمل على الفرد النادر بل على الغالب فيتعين
ان يكون حقيقة في ذلك لا يقال لا نم ندرة المجاز بلا حقيقة بل هو كثير ومنه قامت الحرب على ساق وشابت له الليل ونحو ذلك مما لا يحصى
سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر كذلك استعمال اللفظ في معنى واحد مع الشك في كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك النادر
سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن ولا نم حجيته لانا نقول عند تسليم ندرة ذلك مما لا وجه له قطعا ولا نم ان ما ذكر من الامثلة من هذا
القبيل كما اشار اليه السيد الاستادره قولكم سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر اه قلنا هذا باطل لان محل البحث ليس مقصورا على ما فرض
بل منه ايضا قسم اخر اشرنا اليه سابقا وليس هذا نادرا وانا وجب الحكم بان المعنى المشكوك فيه معنى حقيقي هنا وجب الحكم بذلك فيما نحن
لعدم القائل بالفصل على انه على ان الظن من ندرة المجاز بلا حقيقة اقوى كما لا يخفى قولكم لا نم حجية الظن قلنا هو نم بل التحقيق انه حجة
الثاني ظهور كلام السيد المرتضى وابن زهرة والسيد الاستاد رحمهم الله في دعوى الاتفاق على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في محل البحث ويعضد هذا ما حكيناه عن من ادعى الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وغيره من الوجوه المتقدمة التي
ذكرت لتاسيس الاصل المزبور ولا يعارض ذلك ما ذكرناه في مقام المناقشة فيما ادعاه من الاجماع لاحتمال اختصاصه بغير محل
الخلاف كما اشار اليه السيد الاستاد ره الثالث ما ادعاه بعض فوق ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان
المشاهد من احوال الناس والمعروف عن عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه
موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لو وجدوا انه في اللغة مستعملا
فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور المعنى فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات
باستعمال ارباب اللغة وبواسطة التردد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون

اللفظ يريدون به معنى ترجح عندهم كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يرد على ان تصفحها وتتبع استعمالاتها وادعاء توقفهم
في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع الرابع ما ادعاه بعض من ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر
منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يسابقه في الفهم ويتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما استعمل في معان و
شك في مجازية واحد منها وعلم مجازية الباقي وفيه نظر الخامس ما تمسك به بعض من ان اللفظ اذا استعمل في المعنى ولم يظهر اثر باعتبار القرينة فالاصل
ان لا يكون باعتبارها لانها حادثة والاصل عدمه لا يقال هذا معارض باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض لانه حادث والاصل عدمه لانا نقول اصالة
عدم الوضع للمعنى المفروض معارضة باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايضا حادث والاصل عدمه فيبقى اصالة عدم القرينة هنا سليمة عن المعارض نعم قد
يناقش فيها بانه لا يحصل منها العلم او الظن بالوضع للمعنى المفروض فلا تكون حجة في نحو المقام فتأمل السادس ما تمسك به بعض من ان من لوازم الحقيقة
وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذا اللفظ اذا اطلقت يجب حمله على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه حمله
اما ان لا يحمل على شيء او يحمل على غير هذا لا اول بطل جدا وكذا الثاني لانه لو فرض حمله على غير هذا المعنى لزم استعماله في غيره وتعدد المستعمل حمله
فيه المشكوك في كونه حقيقة ومجازا والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجوب اللازم يستلزم وجود
الملزوم وفيه نظر لان من لوازم الحقيقة الحمل مجردا عن القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذه
انما تكون قرينة لو علم بانه لم يستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق للمسئلة ثمرة تعتد بها وانما الثمرة في المسئلة
تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه ح يحصل الشك في حمل
اللفظ الصادر من الصدر الثاني على ذلك المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون حقيقة فيجب حمل اطلاق الصدر الثاني عليه ويجوز ان يكون مجازا
فلا يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه لجواز استعماله عند هؤلاء في المعنى الموضوع له وان لم يستعمله فيه اهل الصدر الاول **السابع**
اذا استعمل اللفظ في معنى وشك في كونه حقيقة او مجازا وفي استعماله في معنى اخر يحتمل كونه حقيقة ومجازا فهل يلحق بالصورة الثانية
لاصالة عدم الاستعمال في غير ذلك المعنى او لا اشكال **الرابع** اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم او ظن بالظن المعتبر انه ليس مرجحة العلاقة القرينة او ليس مرجحة
فلا ريب في انه معنى حقيقي مط ووجهه واضح **الخامس** اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه في احدهما حقيقة وشك في كونه حقيقة في الاخر
ولكن كثر استعمال اللفظ المزبور فيه فهل كثرة الاستعمال من دلائل الحقيقة او لا ربما يستفاد من المحكي عن طائفة الاول والاقرب عندي
الاخير لان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما صرح به غير واحد فلا يقال
اذا كان المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه مجازا لزم الحكم بكثرة القرائن لان المجاز لا يستعمل الا مع القرينة وذلك مشكوك فيه فالاصل
عدمه لانا نقول هذا على تقدير صلاحيته لاثبات الوضع معارض باصالة عدم الاشتراك في جملة من الصور وباصالة عدم النقل في جملة اخرى
كما لا يخفى ولا يبعد دعوى ترجيح الاخيرين وكما لا يكون كثرة الاستعمال دليل الحقيقة كذلك قلنا لا تكون دليل المجاز كما صرح به في العدة لانها
يوجد فيه في الحقيقة فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما اشرنا اليه لا يخفى ان صحة الاستعمال وعدمها كصحة العبادات والمعاملات
وعدمها فكما ان صحتها من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم الشارع وبدونه يحكم بالفساد واذا حصل الشك فيه يجب ان لا يحكم
بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد وانه يكتفى في معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا فكذلك صحة الاستعمال وجميع مطالبه اللغوية
من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم اهل اللغة وبدونه يحكم بالفساد واذا حصل الشك يجب ان لا يحكم بالفساد فيكتفى في معرفة الحكم بالصحة بل يجب ان يحكم
لصحته هنا بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا ومنه الاستقراء هنا فانه حجة هنا فتأمل وان كان في حجيته في اثبات الحكم الشرعي اشكال ثم انه لو قلنا
بان قبح الاستعمال لا يمنع من الصحة لغة فلا اشكال في انه لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مط فلو ورد رواية مشتملة عليه يجب طرحها وان كانت
صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى
ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم ففي لزوم التاويل ورفع القبح والاخذ بالظاهر القبيح اشكال
والاقرب ملاحظة العادة **مفتاح** اذا اطلق اهل اللسان والعرف لفظا على معنى معتقدين انه الموضوع له او احد افراده وكانوا غافلين عن ذلك
المعنى غير جاهلين به كما في اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى

او للاسم منه وبثبوت الحقيقة العرفية وترتب احكامها عليه وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية وان اطلقوا اللفظ على معنى معتقدين ذلك ولكن
نعلم انهم جهلوا بذلك المعنى وانهم لو عرفوا لما اعتقدوا ذلك كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف لزعمهم انه ماء مطلق وكما اذا اطلقوا لفظ
زيد على رجل لزعمهم انه الموضوع له فلا اشكال في انه لا يجوز الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا للمعنى الذي يعتقدونه وانه من الحقايق العرفية وذلك
واضح وقد اشار الى هذا السيد الاستاد دره فقال واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف ظاهرا فهو حقيقة عرفية واقعا
وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه
وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في
ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبذلك يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا
فخطاء او مجاز عرفي وان كان الامر بالعكس من ذلك عندهم نظر الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظ فان العرف محكم في المفاهيم
والمدلولات دون المصاديق ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في
صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلاث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد التوطن وارادته فانهم يطلقون عليه
اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه
يطلق عليه الاسم مجازا في العرف فلو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع الشغل
في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان مشتغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف
عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق انتهى وان اطلقوا اللفظ على معنى وحصل الشك في معرفتهم به
اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف معتقدين انه احد افراد الحقيقة او اطلقوا لفظ زيد مثلا على رجل معين وحصل الشك في انهم عرفوا
المعنيين او جهلوهما واخطأوا في الاطلاق فهل الاصل في اطلاقهم الحقيقة فيلزم الحكم بكون المعنى المستعمل فيه في المثال الاول احد افراد الحقيقة
وان لفظ الماء موضوع في العرف لما يعم ماء الخلاف ويكون المعنى المستعمل فيه في المثال الثاني هو الموضوع له في العرف او لا اشكال من ان
الشرط في افادة الاطلاقات تعرف الحقيقة معرفة اهل العرف بالمعنى وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط مضافا
الى اصالة عدم النقل والاشتراك وغيرهما مما يخالف الاصل في اغلب الصور كما لا يخفى ومن اصالة عدم خطاء اهل العرف في الاطلاقات و
ظهور عدم وان ذلك لو كان مانعا للزم انسداد باب الحقايق العرفية في جميع هذه الوجوه نظرا الى اصالة عدم الخطاء فلا دليل عليها بحيث
يشمل محل البحث واما ظهور عدم فلاختصاصه ببعض صور المسئلة كما لا يخفى فلا يفيد الكلية وعدم القائل بالفصل مع انا نفرض المفروض
صورة الشك في الخطاء فصورة الظن بعدمه وهو هذه الصورة خارجة عن محل البحث كما لا يخفى واما القضية الشرطية فللمنع من الملازمة
ولان الغالب معرفة اهل العرف المعنى كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** انا حصل الظن بعدم خطاء العرف فهل هو كما لو علم
بعدم الخطاء او كما لو حصل الشك فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن في اللغات **الثاني** اذا
ثبت في العرف وضع لفظ لمعنى معين مشخص ولم يكن هناك شك في الوضع لكن حصل الشك في مصداقه بمعنى انه لم يعلم ان هذا
الموجود الخارجي منه او لا كما اذا شك في ان هذا الرجل سارق وان هذا المايع ماء مطلق وان هذا المذبوح مذكى ونحو ذلك وابنا حكم اهل العرف
بان الموجود الخارجي المشكوك فيه عندنا من المصداق فلا اشكال في عدم اعتبار حكمهم لان حكمهم في الموضوعات الصرفة ومرجعه الى الشهادة
فيها ومن ضروريات الدين ان مجرد شهادة العرف لا يصح الاعتماد عليه بل يشترط في الشهادة شرعا امور معلومة فاذا تحققت قبلت
والا فلا وهذا غير ما ذكرناه سابقا وليس من محل البحث في شيء فافهم **الثالث** اذا خاطب الحكيم اهل العرف باللفظ الذي يعتقدون
تحقق مسماه في ضمن ما لا يتحقق فيه في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف شاملهم
ذلك والا يلزم الاغراء بالجهل القبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع لمعنى عندهم ولا خر عنده ولم يعلموا بان له معنى عنده ولم يعلمهم
بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه فح اذا قال الشارع لزيد اتني بالانسان وعلم ان زيدا يعتقد الحيوان الفلاني انسانا ولم يرده
عن الخطاء وجب ان يريد من خطابه ما يشمل ذلك الحيوان وان لم يكن في الواقع شاملا له فتدبر **مفتاح** اذا شك في جزء من امر

لمدلول كما اذا شك في كون الوحدة جزء المدلول المشترك وفي كون الوجوب جزء المدلول الامر وفي كون القراءة والطمانينة جزئين لمدلول لفظ
الصلوة فهل الاصل عدم الجزئية وعدم تركب المدلول وعدم دلالة اللفظ عليه بالتضمن فيكون هذا من احد الاسباب والادلة المثبتة للوضع
او لا بل يجب الرجوع حينئذ الى الامارات والادلة الدالة عليه كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فان وجدت حكم بمقتضاها والا وجب التوقف
نظر من بعض الاول والمعتمد عندي هو الثاني وقد صار اليه جمع قرره وله كلام طويل في هذا الباب لخصنا به ولم يسبقه احد فيه احيينا نقله
هنا قال ره صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصورة على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالتردد بالقرائن
هذا في الحقايق واما في المجازات فتجوز نوعها واما افادتها فبالقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ
العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في مهية العبادات وفي كتب
الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع ويقولون انها كيفية متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وموقوفة
على بيان الشارع او على قوله او على فعله الى غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله
كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك يقولون لا بد من الاقتصار على قول الله اكبر بهمزة الله المفتوحة ولا يقطع
ولا يغير هذه الهيئة مثلا لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع وتمسكهم باصل العدم في بعض المقامات انما بالنسبة الى الشرط الخارج بناء
على ترجيحهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيح وكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لا في مهية العبادات ولذا منعهم الذين يقولون بان اللفظ
اسم لخصوص الصحيح وهذا واضح في انهم متفقون على عدم الجريان في المهية وايضا ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع
فيهما والتبادر وعدم صحة السلب فيما ماثلهما في معرفة الحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب فيما ماثلهما في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك دليلا
بل خاصتها غير منفك عنهما فحال القرائن المعينة لاحد معنيي المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقتين او احدهما حقيقة والآخر
مجازا والمراد من الدليل الادلة العقلية وان كانت معتبرة في غير المقام مثل اصل العدم وغيره على انك عرفت ان كلماتهم صريحة في انحصار معرفات
المعنى وما اعتبر فيه من الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور قطعا وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى او عدم تغيره
بعد معلومية او ثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكا في بيان مهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر آخر ولا مانع من هذا التمسك كما سنعرفه
على انهم كثيرا ما لا يجدون معرفات الحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه فوضح ولم يكن لمانع وبالجملة طريقة
الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا لمن يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها يحتاج الى ما بينا له واشرنا الا ترى انهم لا يقولون
الامر حقيقة في الاذن لاصالة عدم دخلية جزء في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يثبتون معناها بضميمة الاصل ابدا مع
جريانه فيه وفي معاجين الاطباء وادويتهم المركبة وانا عدا امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من اجلى البديهيات اذ يعرف كل طفل انه لا
يمكن معرفة لغة اهل الافرنج او الخزرج او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا يجوز
الادلة بعرفنا انها مقصورة على السماع والتردد بالقرائن ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغة على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة
حقايق مطلقا حتى عن مجازاته من غير جهة خواصها التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم تاملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف
الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما نطلع على شيء في هذه المعاني بعنوان الاشتراط بسبب الشياع او القرائن فلا
يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلا اطلعنا بالشياع ان
الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا
انه دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر او ما وي به من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به اصلا
لاصالة العدم وعلمنا انه فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية
في التركيب والترتيب او كونهما مسحوقين او منقوعين او لا او مطبوخين او لا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة الى الكل او البعض
الى غير ذلك فمقتضى الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزءان لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك ودلونا المرض بالجزئين
كيف كانا لالحقنا بالجانبين في حكمنا بانه الايارج وكنا مؤاخذين على اليقين في المداوي بل انما لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة العبر

وان كانت معتبرة مثلا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره

او الصندل او الريح

او غير مسحوقين

مثلا اذا سمعنا المداوى بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او المخرج عنه كيف كان وكذا الحال في المفرح
الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا يمكن فيها ذلك فما ظنك بالاصطلاحات
الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغله في الابهام ازيد على معرفته اشد فاذا كان الاصطلاحات الخاصة
كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع ليس الا والمراد بالتوقيفي ما اخذه الشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا
كذلك كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كل امر جزء العبادة ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفية كالقيام
والقعود في الصلوة وكذا شرطها من الطهارة وغسل الخبث واصل العدم يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها ان لم
يحتمل كون المنفي بهذا الاصل جزء عليحدة في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق او غيره من الادلة وبذلك ايضا على
عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان
ذلك الشيء يكون الاصل عدمه ايضا معناه اذ لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل اذا
كان المنفي جزء او احدا والمثبت اجزاء متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما نقول في جريانه في الموضع الذي ثبت من
اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتبارها فيه ويكون النزاع في خصوص جزء او اجزاء مثلا الاجماع مثلا دل على تسعة اجزاء والنزاع في جزء واحد
ان المعتبر تسعة او عشرة فنفي التسعة ثبت بالاجماع والواحد بنفي الاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة ومسلم ذلك عند
الكل فما لم يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون
باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزء من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن
لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزءا ام بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض صح وان اردت ان المعنى
تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه ام ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الاول ايضا ظهر لنا
من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم
الاصلي فكذا التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك بينها وبين العشرة
لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك
الثابت قسيم التسعة التي تكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسمه على ان كل قسيم يتضمن فصلا
او قيدا يتقوم به ويتميز بسببه عن قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد ان كان مثل الساذجية في التصور الساذج الذي هو
قسم التصور مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تجوز النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منها شخص واحد
من الحوادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع و
الارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا او وضعا للتسعة ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع
لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصف الواحد جزئه فيكون جزء الموضوع بل ثلثه ايضا جزئه فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا جزئه فيكون
اربعين وضعا وهكذا فيكون الاف الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان فظهر
ان زيادة الجزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل
لو صارت منشأ للزيادة في الوضع كما او كيفا مع كون الوضع حادثا واحدا لا نم ان يكون الاصل عدمه بالنسبة الى غير الواحد كذلك مثلا اذا
سمعنا صوت رجل في الدار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر من الرجال واقصر لا سيما اذا كان من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة او الطول
او غيرهما فلا وهو ح وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب ردا على من يقول الاصل عدم البلوغ كراهة الماء الموجود دفعة نعم فيما يوجد قليلا
قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة وجودات متعددة وايضا ان التمسك بالاصل موقوف على ثبوت حجية
الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه ربما يعارضه اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة
اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل البراءة ايضا لو تمسك به ومما ذكر ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو

تكيف يعلب الاصل الواحد اصولا متعددة

١٤١ آ ح

حاصل

داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال هذا مجرد توهم مع تصريحهم بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع **مفتاح** اعلم
انه قد تمسك في ج وبه ودي والمنهج والمحصول وح ج للعبرة على انه لا يجوز تخصيص العام الى ان يبقى واحدا انه يشترط في التخصيص بقاء
كثرة بقرب من مدلول العام بالقبح فقالوا لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف فقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة
وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلاثة انتهى ويستفاد من هذا ان كل استعمال قبيح يكون خارجا
عن قانون اللغة وغير موافق لها بل صريح بهذا العبر فقال بعد الاشارة الى الحجة المزبورة ذلك دليل الامتناع لغة انتهى فيكون ذلك اصلا
يرجع اليه في معرفة اللغات ولكن فيه نظر للمنع من استلزام القبح الخروج عن اللغة كما صرح به في ده وم وح صر المعتمد واعترف به في به وذلك
لوجوه منها انه لو استلزم ذلك للزم الحكم بعدم جواز استثناء اكثر افراد العام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقطع بان استثناء اكثر
افراده قبيح ولذا استدل بذلك بعض القائلين بعدم جواز الاستثناء المذكور واما بطلان التالي فلما سيأتي من الدليل على جواز الاستثناء
المذكور لغة مط وعليه معظم الفقهاء والاصوليين بل عزي الى اصحابنا الامامية رض ومنها ان القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة للزم
الحكم بكون الكذب والخطايات التي تقع في مقام غير مناسب في اللغو والفحش خارجا عن اللغة لقبحه والتالي باطل ومنها ما اشار اليه بعض الاجلة فوق
ان من يدعي قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم العقلاء
يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل تكاكاتهم مع صحة استعمال اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من
اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله وهذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم فح يتجه المنع اعني منع الخطئة والعيب في نفس القول
لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تعالى ورسوله وخلفائه الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم
مثل هذا القول فمع فرض عدم النكتة في الواقع يحكم بعدم صدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم لاشتماله
على ما يخالف شأنهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فنصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم ع وليست من مسائل اللغة في شيء وانما البحث
بحسب اللغة في الاستدلال بموارد الاستعمال انتهى ويؤيده ما ذكر ان المركبات ليست لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هي حاصلة
بوضع المفردات الذي يستند الى اللغة وهو لا يوصف بالقبح لا يقبح وانما الموصوف بها نفس التراكيب التي هي بفعل المتكلم فان احسن في التركيب كان حسنا
واذا اساء فيه كان قبيحا وليس مرجع ذلك الى اللغة فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد دره
ايضا فوق ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال لما ادعي فيها الجهات
المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد بكرره عشرة او اثنان واثنان
بكرره خمسة او خمسة وخمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وضعيفا في المحاورات الا ان ذلك ليس لامر راجع
الى وضع اللغة او العرف ولذا نرى انه متى تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الضعة والابتذال حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة ولو
كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن القوانين العربية لوجب استمرار القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان ادعي
فيه انواع اللطائف والنكات او اختلف فيه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ
العربي يستحيل ان يصح ابدا ما بقي على فساده ولم يتغير من وضعه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف
يصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان
او ضعة وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وربما التحق بواسطة
التفريب فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافس فيه الا ترى ان التكرار الذي مجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن حيث انه
كلما ذكر فيها نعمة انعم بها قرر عليها ووبخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة الى ان قال وبهذا الاعتبار يحسن
الاستغراق واستعمال اداة العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان مريدا بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا
الى ما عدا المراد من تلك الافراد نزله منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد المأكولة من الرمان مع كلامه فظهر وزال عنه
القبح الثابت له قبل ذلك بالاعتبار انتهى وفيه نظر فان الظاهر ان اكثر الاصوليين على كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة ومخالفتهم مشكلة

تخصيص العام

سماجتها

ولكن موافقتهم من غير دليل معتمد عليه اشكل مضافا الى اضطراب كلامهم في هذا كما لا يخفى وقد يوجه كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة بان
نفس كون الاستعمال من اللغة كونه موافقا لقانونها ومطابقا لوضع اهلها او رخصة اربابها ومن الظ البين انهما لا يتحققان مع ثبوت
القبح للقطع بان بناء اللغة حقيقتها ومجازها على الحسن وعدم القبح والتفصي بما تقدم اليه الاشارة غير وجيه لان القبح ليس لنفس الاستعمال
بل لاعتبار اخر غيره كما لا يخفى والقبح الذي يدعى كونه دليلا على الخروج عن اللغة القبح الراجع الى نفس الاستعمال كاستعمال المجاز بلا علاقة
لا مطلقا فتدبر هذا ويمكن ان يقال ان الاصل خروج كل استعمال قبيح عن اللغة الا ما قام الدليل على دخوله فيها وبهذا يمكن الجمع بين كلمات جملة من
الاصوليين الذين استدلوا على عدم جواز التخصيص المفروض بقبحه واجابوا عن المانع عن استثناء الاكثر بقبحه بالمنع من دلالة القبح على عدم
صحة الاستعمال لغة وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولا شبهة في عدم وقوع الاستعمال المفروض في الكتاب والسنة وفي كلام الله عز وجل ونبيه
صلى الله عليه وآله والائمة ع فان وردت رواية مشتملة عليه فلا اشكال في لزوم طرحها حيث لم يمكن تاويلها بما يرتفع معه القبح **مفتاح**
اعلم انه قد تمسك في ترويج عدم افادة المفرد المحلى باللام العموم وضعا بانه لو كان موضوعا له لجاز ان يؤكد بمؤكدات الاستغراق نحو
كل وجميع وذلك بطلانه لانك لا تقول رايت الانسان كلهم ولا جائني الكريم اجمعون لا يقال هذا مبني على التلازم بين الدلالة على العموم وصحة
التاكيد بمؤكدات الاستغراق وقد يمنع منه اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين عن الاخر واما
الثاني فلانه لم يصل من اهل اللغة ما يقتضي اصالة التاكيد اذا تحقق الدلالة على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا
نمنع من جواز انفكاك احد الامرين عن الاخر وتحقيقه ان التاكيد ليس الا تقوية الاول وهو شيء مستقر عقلا في كل مقام اذا تحقق شرطه
والتفرقة بين المقامات لا بد ان تكون لسبب وهو اما عقلي او نقلي والاول غير متحقق اذ لم نجد منشا يقتضي الفرق وكذا الثاني غير متحقق على
ان صحة التاكيد ليست مسئلة يرجع فيها الى النقل وتكون موقوفة على النص بل هي من المسائل العقلية التي مدركها العقل كالاسناد الى
الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب المرام ان المطالب التي يطلب تحقيقها على قسمين الاول ما لا يتم الا بنص الغير وارادته وتعيينه بحيث لو فرض
ان الغير لو لم ينص عليه ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا ما يحتاج فيه الى النقل عن الغير والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون فيه المرجع نعم
قد يتمسك به اذا ادى الى كشف فعل الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية الفقهية فان المطلوب فيها معرفة قول الشارع من حيث هو قوله
ولهذا كانت توقيفية نعم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه المتبع بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحوها المسائل اللغوية
التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمد والامالة والتشديد والتخفيف فان المتبع فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك بجعلهم
وتعيينهم فيكون توقيفيا ومثل هذا يقبل اختلاف اللغويين فيه ولذا نرى ان للفظ عندنا نغمة هيئة وعند اخرى اخرى وبالجملة
المرجع في كل ذلك والمطلوب الاصلي هو قول الغير الثاني ما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المتبع بالذات بل المتبع فيه معرفة
ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ليس بتوقيفي والمدرك فيه العقل نعم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا لاجل كونه المتبع بل لكونه ذريعة
الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل المسائل الحسابية والمنطقية والرياضية والطبية فان المتبع فيها معرفة الواقع ونفس الامر ومنه ايضا
المسائل اللغوية التي لا تتعلق بالالفاظ من حيث هي الفاظ وذلك نحو اسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئة وفائدة التقديم و
التاخير فان المطلوب فيها معرفة الواقع وليس قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعله ولذا لا يختلف فيها الطوائف والامم او ارباب اللغات
وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد وعدمها من القسم الثاني فالمدرك فيها العقل ومن المعلوم ان
العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المزبورين وعدم الفرق بين المقامات وليس كلام اهل اللغة مناطا ولا ملتفتا اليه لا يبقى الفارق بين المقامات
موجود هو وجود التناسب اللفظي كما في جائني العلماء كلهم وعدمه كما في جائني العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق كما لا يخفى ولذا لو
سمى رجلا بالعلماء لما جاز ان يقول جائني العلماء كلهم ح ولو سمى جماعة بالعالم وجب ان يقول جائني العالم كلهم كما صرح به بعض المحققين
واما الثاني فلانه معلوم من الاستقراء فان الغالب في كلما يدل على شيء صحة تاكيده بمؤكده ومن الظ ان اغلب طرق النقل عن اهله هو الاستقراء
القول في تعارض الامور المخالفة للاصل **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الامر بينهما كما اذا ورد لا يجب اكرام الطوال
واكرم الزيد الطوال فانه لا يجوز العمل بظاهرها الثاني فيهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك ممكن باحد وجهين احدهما تخصيص

الطوال

الطوال بمن عدا زيدا الطويل المامور باكرامه وثانيهما حمل قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي للامر فذهب في به وبب ودي و
ابن فخر حي وصاحب غاية البادي والمحقق الدواني والبيضاوي في حج وشارحه الاسفهاني الى اولوية التخصيص ولعله المشهور بين
الاصوليين وربما يظهر من صاحب الحاشية والتوقف في الترجيح وهو ضعيف بل المعتمد الاول لوجوه الاول ان الظاهر اتفاق اصحابنا عليه كما
لا يخفى على من تتبع طريقتهم في مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بصحة المتفق عليه وهو حجة في نحو هذه المسائل على
انا ندعي حصول العلم منه بذلك الثاني ان ذلك تما جرت به عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ به لظهور اتفاق علماء الاسلام على
اعتبار ما جرت به عادتهم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه اما المقدمة
الاولى فظاهرة وكفى بها شاهدا ما اشتهر حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ويؤيده امران احدهما تصريح جمع كثير وغيره بذلك واعترف
به في لم ايضا ولهذا يتعجب من توقفه في المسئلة وثانيهما انه اتم فائدة دون المجاز وكلما هو كذلك فهو الغالب اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ
عند التخصيص يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك المجاز اذ قد يصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تنهض لتعيين
المراد فيحصل الاجمال ومنها ان المتكلم يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه
يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة
ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه كذا قيل واما الثاني فلان ارباب اللغة لا يتركون ما هو اتم فائدة
غالبا واما المقدمة الثانية فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب قد اشتهر بين الاصوليين ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب لا يقال التخصيص نوع من
المجاز فكيف يترجح على مثله لانا نقول لا بعد في ذلك بمجرد الاشتراك في التسمية لا يمنع من الترجيح بل يجب المصير اليه حيث يقوم دليل عليه كما
بيناه هنا وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرنا اذا تعارض المجاز والتقييد كما في قوله اعتق رقبة اعتق
رقبة مؤمنة كان التقييد اولى ايضا والحجة فيه الوجوه المتقدمة ايضا كما لا يخفى **الثاني** اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام
ويبقى الاقل منها فلا اشكال في رجحان المجاز المتعارف عليه اما على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما على القول
بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى هذا المجاز في غاية القلة بل لا يكاد يوجد وقد بينا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين لا يبقى
كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا ولم يفصل فهذا التفصيل خرق للاجماع المركب لانا نقول هذا ممنوع بل الظاهر ان قول الجماعة باولوية
التخصيص الى الغالب منه وهو غير محل البحث كما لا يخفى ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المفروض
فيترجح المجاز المتعارف عليه **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه
يجوز تخصيص العلماء بمن عدا زيدا العالم ويجوز ايضا اضمار لفظ الوالد في لا تكرم زيدا العالم كان التخصيص اولى اما على القول بكون المجاز
خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص اولى من المجاز فيلزم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة الى المجاز كما
لا يخفى واما على القول بتساوي المجاز والاضمار كما عليه جماعة اخرى فكذلك لان الاولى من احد المتساويين اولى من الاخر ايضا واما على القول
برجحان الاضمار على المجاز كما عليه بعض فلان التخصيص اغلب والمراد به هنا الاعم من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه
اكثر الافراد فالظاهر رجحان الاضمار ويحتمل الحاق التقييد به ايضا كان كذلك **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما
كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اينما ورد ما يناقضه كما هو الغالب ولو قيل بكونها
مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا وجد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني المشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك كما
صرح به في ب وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان
هو خيرا من الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص راجحا على المجاز لان الراجح
على احد المتساويين يستلزم ان يكون راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يرجح غلبة التخصيص على الاشتراك
وكيف كان فهو قول مرغوب عنه والمراد بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح الاشتراك عليه
ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والنقل ودار الامر بينهما كما في لفظ البيع المعلق عليه احكام شرعية

في تعارض التخصيص والاضمار

في تعارض التخصيص والمجاز

في تعارض التخصيص والنقل

فانه يحتمل ان يكون منقولا الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون دالا
عليه مقيدا الاطلاق ومخصصا له كان التخصيص اولى كما صرح به في ب ل لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل وهو جيد والمراد بالتخصيص هنا
ايضا الاعم من التقييد ولو بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فلا يبعد ترجيح النقل ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال مفتاح
اذا تعارض التخصيص والمجاز الراجح المساوي لاحتماله لاحتمال الحقيقة وداران الامر بينهما كما اذا ورد عن الصادقين م نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم
زيدا العالم وقلنا بان الامر في اخبارهما شائع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي لاحتماله لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال
والتحقيق في المثال المفروض ان يقال ان قلنا بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما هو التحقيق وعليه جماعة فلا اشكال في
لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص لوجود الشرط ح ولا يكون ح دوران كما لا يخفى وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم
المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك ويكون الخطاب مجملا فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول وان قلنا برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار
الامر بين الامرين كما عليه بعض نكك يجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض ح ولا يكون ح دوران ايضا كما لا يخفى وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة
فيما اذا دار الامر بين الامرين كما عليه بعض فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال في الترجيح لاحتمال اولوية المجاز الراجح ح في غاية القوة ولا يبعد ترجيحه
ودعوى ارادته على القول الاول وهو القول بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الامرين م مفتاح اذا تعارض التخصيص والنسخ وداران الامر بينهما كما
اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا به كان التخصيص
اولى كما يظهر من المعظم والحجة فيه امران الاول ان التخصيص اغلب من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظ وقد صرح به في لم والفوائد وصرح شرحه للعضدي
واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا كما اشار اليه العضدي فقال لانه اغلب واكثر والالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل مدينة اغلبها
المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه انتهى فيجب الاخذ به لا يقال لا نم ان التخصيص اغلب مطلقا بل قد يكون النسخ اغلب كما في المثال المفروض
ولذا يفهم عرفا منه النسخ سلمنا ولكن لا نم حجية الظن المستفاد من الغلبة في المقام كما يظهر من بعض المحققين لانا نقول بعد تسليم ذلك لا وجه له
والفهم العرفي المدعى نم على انا نقول كل من قدم التخصيص قدمه مطلقا ولم يفصل فالتفصيل خرق للاجماع المركب ومعارضة هذا بمثله لو سلك
مدفوعة بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فتم واما منع حجية الظن الحاصل من الغلبة فهي غاية الضعف كما لا يخفى ولا يبقى النسخ قسم من
التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحيته كما اشار اليه بقوله فقال انه على تقديره تاخر العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا الغاء للخاص اذ قد عمل
به اولا وكان تخصيصا في الزمان وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول يدفع هذا ما اشار اليه في لم في مقام دفع
ما نقلناه عن به فقال ضعفه لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ الى انكاره ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا
الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الكثرة والشيوع الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص الثاني ما تمسك به جماعة من ان التخصيص
اهون من النسخ فيكون ارجح اما الاول فلوجوه الاول انه مما صرح به في به ولم والفوائد والمحصول وج وصرح شرحه للعضدي الثاني ما اشار اليه
الفاضل الشيرواني في فق وكونه انما هو اهون نوافق لمندوحة وكونه ابعد جوه خلافا لنم الثالث ما ذكره جماعة من ان النسخ دفع والتخصيص
لا دفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وذلك لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما
الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقاؤه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة ولذا نرى العقلاء يفرقون بين الامرين تفريقا بينا الرابع ما ذكره
جدي من ان النسخ مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اهون ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعض فق لما كان الباقي غير محتاج
الى تاثير كفى في بقاء عدم حدوث ما يضاده وينافيه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع
الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام يبتني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه انتهى الخامس ما حكي عن الوافي فق
في مقام ترجيح التخصيص لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد
النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص انتهى واما الثاني فلحكم العقل بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وارتكاب اهون المحذورين عند التعارض
وفي هذه الحجة نظر للمنع من كون التخصيص اهون بل يستفاد من المحكي عن المرتضى خلافه لذلك حيث قال لقائل ان يقول رفع الكل بعد العمل
به اهون من رفع البعض قبل العمل به والنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص انتهى واما الوجوه المذكورة فقد نبهنا فيه في جميعها اما في الاول

الامرين ح

واما الاشكال ح

التخصيص

فبالمنع

فالمنع من جواز الاعتماد على قول الجماعة حينئذ لم يقم لهم دليل واما الثاني فالمنع من اقتضاء الغلبة الاهونية سلمنا ولكن يرجع هذا الدليل
الى الاول فلا يكون دليلا برأسه فتدبر واما الثالث فالمنع من كون التخصيص دفعا يقتضي اهونية كما اشار اليه الفاضل المشترك وان نقل
بعد الاشارة الى هذا الوجه هو تخيل شعر الاطائل تحته ثم قال وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى عن
الحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كثير الوقوع وان كانت كيفياتهما متفاوتة
والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه دفعا للاضعف والاخفى
للاقوى واما في الرابع فبما اشار اليه الفاضل المشار اليه فق بعد الاشارة اليه بما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل والنسخ كاشف عن ارادة
مقيد بقيد لا يتجاوزه موافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكروها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص
يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت الاعتبار في الشرع انتهى واما في الخامس فالمنع من كونه دليلا على الاهونية سلمنا
ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى في حكم العقل مطلقا وينبغي التنبيه على امور الاول ع التقييد كالتخصيص فيما ذكر بلا اشكال
الثاني اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام ففي ترجيحه على النسخ ح وهل التقييد اذا كان كذلك يكون كالتخصيص ح او الاذهب الثاني فيرجح
على النسخ الثالث اذا فرض تساوي التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم ببقاء حكم الخاص في المثال الذي فرضناه لانه قد
ثبت ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص لا يصلح له فالاصل بقائه عملا بالاستصحاب بتحقيق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت
حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمرار ذلك ولما لم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر كما هو الفرض
وجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته اذ لا معارض له فاذ
العام لم يعارضه انما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا يلزم معارضة الاستصحاب به وهذا مثل ما اذا علم بثبوت حكم ودل نص على
استمراره واخر على عدم استمراره وكانا متكافئين فانه يجب الحكم باستصحاب ذلك الحكم المعلوم ويعضد هذا غلبة بقاء الاحكام الشرعية
واستمرارها وليست هذه الغلبة غلبة التخصيص على النسخ التي ادعى ترجيحها على النسخ فان مرجع غلبة التخصيص على النسخ الى غلبة احد نوعي
التخصيص على الاخر ولا كذلك غلبة بقاء الاحكام الشرعية كما لا يخفى فتدبر مفتاح اعلم ان قد يدور الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق
حمل اللفظ على ابعد مجازاته كما في قوله لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله لا صلوة على عموم الاستغراقي وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز
بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة لان صلوة المبتدئ على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو التحقيق وصلوة فاقد
الطهورين على تقدير صحتها تصحان من غير طهور وان حملنا على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية وجب تخصيص العام لما عرفت
وح فهل يجب ترجيح التخصيص او الحمل على ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام وجيه لانهما محذوران تعارضا ولم يقم دليل على رجحان
احدهما على الاخر فينبغي التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يقال ان المستفاد من طريقة القوم ترجيح
التخصيص ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة او ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر اذ القدر المسلم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل
على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل التعارض ولا يعد ح في الترجيح المذكور لدوران الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل
المعارض له على اقرب مجازاته والظاهر ترجيح الاخير لان تطرق التاويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص في غير محل التعارض فتلك الدعوى
ممنوعة فتدبر واما اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام فالظاهر ترجيح الحمل على ابعد المجازات مفتاح انما تعارض التخصيص والتقييد
ودار الامر بينهما كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه لا شك في ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت خيار المجلس فاذا تفرقا
وحصل الشك في بقاء الخيار بعده فان قلنا ان البيع خرج بذلك عن عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار
عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض كما لا يخفى وان قلنا انه لم يخرج عن ذلك العموم لدخوله منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بجميع
العقود كما لا يخفى ولزم ايضا الحكم بارتفاع الخيار في مورد الشك عملا باطلاق اللفظ فيه السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته
لان الاستصحاب من الاصول التعبدية على المختار والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الاجتهادية
لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يبعد ح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع

تعارض التخصيص والتقييد

اشكال ولعل الاذهب ترجيح التقييد ح

تعارض تخصيص العام وتقييد المطلق

تعارض التخصيص والتقييد

له عليه وصرف التأويل الى الاضعف اولى واحرى فتدبر فعلى هذا الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور والتراخي في البيع ونحوه من العقود
الفورية لا يبقى تقييد الاطلاق بالنسبة الى فرد من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى غيره من سائر الافراد يكون من قبيل استعمال اللفظ في
معناه الحقيقي والمجازي وهو وان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا شك ان التخصيص اولى منه بمراتب فتعين ترجيحه لا ناتق
ذلك بل هذا التقييد كسائر التقييدات كما لا يخفى فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوي التخصيص والتقييد عند ترجيح احدهما على الآخر فلا اشكال
في الرجوع الى استصحاب ما ثبت ولا فيكون الاصل في الخيار المشكوك في فوريته التراخي وقد تمسك في الدوام ظاهرا والمحقق الثاني بالاستصحاب في
امثال المقام ولعل بناءهما على ما ذكرنا من التساوي بين الامرين وان يكون بناءهما على ترجيح التخصيص ايضا **مفتاح** اذا دار الامر بين التخصيص
واستعمال اللفظ المشترك في معانيه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما على القول بامتناع الامرين الاخيرين فواضح
واما على القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة وفاشائه ذلك لا يصلح البتة في مقام المعارضة والتقييد هنا كالتخصيص فيما ذكرتم واذا دار الامر بين الامرين
الاخيرين والتخصيص المستلزم لاخراج اكثر افراد العام ففي الترجيح اشكال لندرة الامرين في الغاية ووجود القول بامتناعهما وليس التقييد المذكور كذلك
كالتخصيص المعروف على الاقرب **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والنقل وذلك فيما اذا كان للفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى آخر وشك في
كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق
النقل والثمرة تظهر فيما اذا اطلقه المستعمل في المعنى الاول ثانيا مجردا عن القرينة فان حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا الاطلاق
على المعنى اللغوي وان حكمنا انه بطريق النقل كان اللازم الحمل على المستعمل فيه فالاقرب عندي ترجيح المجاز على النقل وفاقا للعلامة وكل من رجح
الاشتراك على النقل مع ترجيح المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح اولى
اما الكبرى فواضح كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك اقتضى الترجيح والا
لانسد باب الاستفادة من طريق اللغات وهو واضح ومع ذلك فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل المجاز والنقل كثرة استعمال
اللفظ فيه وعند الاركان المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة المحتملة لكونها معنى ثانويا له ومعنى مجازيا لان استعمال لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع
كثير فاذن ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن وتعددها والاصل عدم كل واحد منها فاللازم عليه ارتكاب كثير من مخالفة الاصل
ولا كذلك النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا دار بين ما يلزم مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم
مخالفته مرة كان ترجيح الاخير اولى ولذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية هذا ويؤيد النقل ما يترتب
عليه من الفائدة من عدم اخلاله بالفهم لان الدلالة على المعنى فيه تناط بالوضع وهو لا يختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم
ولا كذلك المجاز فانها تناط بالقرينة وهي تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضه شيء مما
ذكر ثم انا لا نم ان كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء بقرينة
واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات مراد منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع ما ذهب اليه بعض المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ الصلوة مثلا
في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه لقرينة واحدة على تقدير المجاز فيه فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها حتى يصير راجحا
بالنسبة الى النقل سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها لكن نقول هذا انما يوجب مرجوحيته بالنسبة الى النقل لو لم نعلم بكثرة
استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي في زمان الشارع واما مع العلم به فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين فيبقى اصالة عدم النقل
في زمانه سليمة عن المعارض وقد يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون كثرة الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه
لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا ايضا ولا كذلك الامر على تقدير المجاز للزوم ذلك لا محالة وقد يجاب بان فيما ذكر اعتراف بان زمان الشارع منقسم
الى قسمين لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا فسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ
الصلوة لم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم لحمله على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال
لا يجوز دعوى الحمل على الاخير وقد يرد بانه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تأخر الحادث وفيه نظر نعم يمكن تقويته بما ذهب بعض المعاصرين
باشتهاره بين العلماء وبحكاية الاجماع عليه وبان الالفاظ الشرعية في زمان الشارع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتض للوضع عادة وكيف

الدعوى

ذلك المعنى

تعارض المجاز والنقل

كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما تاييد النقل بما تقدم اليه الاستاذ فمعارض بما ذكره مر في يب في مقام الاستدلال
على ترجيح المجاز فوق المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم
هجره وبقاء المجازية المعنى المبحوث عنه **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل
من القرية مجازا واضمار لفظ الاهل فالمعتمد عند ترجيح المجاز لغلبته وقد مر انها تفيد الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار
كما عليه بعض والقول بالتساوي كما عليه مر في يب واما ما احتج به للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى
الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعيف ثم كضعف استدلال مر في يب على التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى قرينة صارفة والاضمار
ان المسئلة غير خالية عن الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين الاضمار والنقل كما في قوله تعالى حرم الربا فانه يحتمل ان يكون الربا باقيا
على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة ويضمر اخذ الزيادة محرم دون اصل العقد يحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص
محرم اصل العقد فصرح مر في يب باولوية الاضمار على النقل واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف الاضمار و
فيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا انه لم اعثر على قائل به **مفتاح** اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما في قوله تعالى
واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين الحال والمحل وصرح في يب بترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل
مفسدة من الاشتراك لانه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام والانتفاء الاجمال معه غالبا لتعين المضمر اما لوحدته او لتبادره ولو قيل
باصالة اضمار جميع الوجوه فليس له اجمال بالذات ام كما لا يخفى وليس كذلك المشترك فيكون ذلك اولى بالترجيح لان كثرة الفائدة اماراة الغلبة وهي
امارة الرجحان وفيه نظر بل المسئلة غير خالية عن الاشكال من امكان دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه ادنى من المجاز ومن
انه لم يقم قائل متابعة ترجيح المشترك لا يبقى القائل بترجيحه على المجاز بترجيحه على الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قول من قول الغير فلا
يلتفت اليه ثم **مفتاح** اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما في قوله تعالى الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا
الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في الطواف قياسا لحق المشابهة ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال
ارادة المعنى اللغوي الغير المشترط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا لتساوي الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون
على قولين الاول ان الاشتراك اولى وهو للعلامة في مر وحكي عن بعض الثاني ان النقل اولى وهو للعلامة في يب وحكي عن السيد عميد الدين وصاحب
غاية المبادي والبيضاوي والاصفهاني والمحكي عن الرازي وهذا القول لا يخلو عن قوة لمصير المعظم اليه ولامكان دعوى اغلبية النقل واما دعوى
اغلبية الاشتراك فضعيفة جدا لا يبقى قد انكر كثير من المحققين النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى بالترجيح لانا نقول لا نم ان مجرد ذلك يفيد الاولوية
سلمنا ولكن نقول ان اريد ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل فهو ممنوع بل الظاهر اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة وليس كذلك الاشتراك
فان المانع من وجوده موجود فاذن يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض في المثال
في زمان الشارع فهو ممنوع ايضا بل الظاهر مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم يخلق قائلا باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي ومعناه
الشرعي في زمن الشارع سلمنا ولكن غاية ما يلزم ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد امرا كليا فان قلت لا قائل بالفصل بين المسئلة
وغيرها اذ كل من رجح الاشتراك هنا رجحه مطلقا قلنا ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض بمسلمة مصير اكثر المحققين الى النقل بعد الاشتراك
كما في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا الى نقله الى المعنى الشرعي في هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل
ولا قائل بالفصل وحيث حصلت المعارضة وجب الترجيح من الظاهر ان الترجيح مع الاخير ولا يبقى النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول ولا
كذلك المشترك فهو يوافق اصالة بقاء الوضع الاول والنقل يخالفه ولا يقال ان ما يوافق الاصل اولى مما يخالفه لانا نقول لا نم افادة ذلك
الاولوية ومع ذلك فهو معارض بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود القرينة خلاف الاصل فم ولا يبقى المشترك
مع عدم القرينة يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط ومعها لا يشتبه المقصود كذلك النقل فانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى الاولى بتوهم عدم النقل
في الاول اولى لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزم الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال فيه ومن الظاهر
ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر ولا يبقى قد يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضم الى مفاسد الاصلية مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم

مقابلة الاضمار والنقل

تعارض الاضمار والنقل

تعارض النقل والاشتراك

الاشتراك ولا عكس لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك ففي العكس تم **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل
لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة او لا كصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في
الندب لكن استعملت فيه او حقيقة فان كانت حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا فيجب التوقف عند اطلاقه والا كان مجازا لا يجوز حمل اللفظ عليه
الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالظاهر من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ وحكاه الشهيد
الثاني ره لك عن جماعة فانه قال في جملة كلام له لانه اولوية المجاز على الاشتراك بل قد قال جمع من المحققين باولوية الاشتراك وذهب الاكثر
كالمحقق وقمر وفخر الاسلام والسيد عميد الدين وابنه وصاحب م وصاحب غاية ردى والمحاجيه والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين
وجوه الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلانه الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال
فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء والاخير اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب
وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد وبعضد
ما ذكرنا تمسك بعض على رجحان الاشتراك فقوله ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها ما سرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك
بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا هذا على ما قاله النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب
فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف واما الثاني فلان البناء في المسائل اللغوية غالبا على الظن لتعذر حصول
العلم ولاتفاق العلماء قديما وحديثا عليه ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتهر لانه مما يتوفر الدواعي عليه وبطلان اللازم واضح والملزوم
الذي يحصل فيها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا بد من ان تكون معتبرة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى بل التحقيق ان المجاز اغلب واكثر
وقوعا لتصريح اكثر المحققين بذلك ولذا صار دليلا رجحانه على الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات لشهادة
الاستقراء بذلك كما اشار اليه السيد الاستادره فقوله ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحدا منها وما هو حقيقة
في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون وشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة وحتى
كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المسكوك فيه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به على غلبة الاشتراك بما لا مزيد عليه فتوقف واما
عن الثاني فبما ذكره في بيان ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب
ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل
على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هنا دور ظ والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب
استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت
في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد هو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادره وغيرها وندرة
استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر
والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا
في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر والدعاء انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق
هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة فقد دعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف فيه انه مشترك
بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا بحث فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ
الرضي ره الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي عن القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة و
هذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كالاخوية ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال
لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه فقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف
تثليثا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو على جنبتي الآن من الزمان مع الآن سواء كان الآن
زمانا او الحد المشترك بين الزمان ومن ثم نقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة

الواقعة في الآيات الكثيرة المتمالية واقعة في الحال والحكمة الامر في المضارع ملتبس والحال تستتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا الدليل
واضح مستند اليه وحجة الا بالمجمع عليه وامر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك
على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان
دورا واضحا واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في دلالته في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين
والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم الحجة ثم انا لو سلمنا اشتراك
جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس
اليه دون المجاز ثم قال ره في مقام دفع ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك على المجاز المفقود اليه الاشارة والجواب عن ذلك بما استوفاه
هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكره دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك
الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان
المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واطلاقه بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت
هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا
علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ الدال في الدال
فان قيل ان علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا لا نم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا لكن نقول المجاوز
في الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب
عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب واستعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه
لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني
زيدا بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لمعناه لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى
يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم
متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد قد يقال انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم
والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه
وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ لو
لا لفظ آخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بوضعه
وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى وان المقسم ترجيح
الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى والمدعى وهو رجحان
الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان
فانما يقتضيه على الوجه الذي تحقق الغلبة ان اما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحقق الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان
يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقسم انتهى الثاني ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز والمجاز معا سلما لا توجد في الاشتراك
فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح
منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة
المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الآخر بخلاف المجاز فانه قد يتعين تعذر
الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز
فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف الى جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته و
انتفائه القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله

وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة
يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المراد ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه وان
شاركه في الاحتياج الى القرينة في الحمل فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد
لا توجد في الاشتراك وفي الاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شيب ومنها
انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالحقيقة الداهية او لعذوبة في المجاز كالروضة في المقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد
للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء بينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل الى انواع البديع كالتجنيس في نحو
جارية تارة وللمطابقة كما في قوله كلما لج تلبي في هواها لجت في مقتي ولو قال اندادا هواها فاتت والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع
شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل
على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من المراد ونقيضه وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود
والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير
فهم منه المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب مضيه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لا ما نقل
ما ذكرتموه في مقام المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوائد المجاز لا تختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فانه ايضا قد يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين وعدتان تقول الذهب قد يكون اوفق كالليث للمغتصف والعساكب قد يحصل بالمطابقة
والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه
بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة وفي هذه الحجة نظر لنا
اشار اليه السيد الاستاذ فقال في مقام الجواب عنها واما عن الثالث فبانه ان كان المقتضي رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان
المفاسد فحيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيغلب على الناس كما يكثر مفسدته ويقل فائدته فيتوجه عليه
بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع الاكثر ان ذلك انما ينفع مع انتفاء الغلبة اما مع العلم بانتفائها
كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان الحكم بحصولها كما في المجاز لا ينفع انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع
تحقق المئنة وان كان المقتضي رجحان الاشتراك بمجرد وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة فيتوجه عليه
بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن
الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا
يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع
حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه ومثال العالم والجاهل ان الاولوية
في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور والاصوب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك
ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع انتهى
الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل على المجازية فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه نظر المنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة سلمنا ولكن يعارضه ما سبق من الادلة الدالة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون اولى
بالترجيح للاخرين ايضا وجوه الاول غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثاني ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة
اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يصدرها وهذا الغرض
لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي ينبني عليه التفهم والتفهيم
فيها هو الوضع للمعنى الواحد لا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل الثالث اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا ولا يمكن
المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما اولا فلان القرينة في محل النزاع لا تدل على كل حال ولا يمكن

مخالفت بعد ثبوت
٢
في باب بعض الحجاج

دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى
المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره و
المشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقتا ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل القرينة
الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل تبقى القرينة متردة بين انها قرينة
التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول
الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة نعم يتجه على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين
على الظن على خلافه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز
وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في ان اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب
في تحقق الثاني دون الاول فلا يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز
الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى
اصل عدم الوضع سليما عن المعارض فتأمل الرابع مصير المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة القول به بل القول بالخلاف لا يبعد سوى شذوذه
وندرته على انه قد يمنع من مخالفة السيدين المعظم لانا لم نجد منهما تصريحا بها نعم صرحا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرد هذا لا يدل عليها
كما لا يخفى فلم يبق الا الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني ولعله استنبط منهم القول بذلك الا انه وجد منهم تصريحا بها فالمخالف المعظم غير معلوم
ولو سلم فلا اشكال في شذوذه ويبقى التنبيه على امور **الاول** قال السيد الاستاذ ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون
هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان مع جود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد
ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخرج عنها
شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا
يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء
الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة على السنة العرف
المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان
عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة
سلب المعنى فيها عرفا لجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا هو الثاني ان الاستدلال بالتبادر
وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى
وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب و
علامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول
فان من رجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك
في انه لنفس اللفظ او لامر منفصل عنه بما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا نرى ان كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ
كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم
الطلب لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغة ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة
القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما ينفع مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الحكم بتعيين
تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على
ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة الحقيقة عدم

الدلالة او قرينة

الجزم

تبادر غير المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو
تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه الواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب وقد
عرفت الجواب **الثاني** اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما ولكن لم يعلم بشخصه وشك في الاخر فالظاهر من السيد
الاستاذ دره كونه من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلامه له الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر
دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تعذر الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد
يقال ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد
بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة
والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بينهما بهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغرابتها مع او لاحدهما
خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين
بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وهو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما
الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع
وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم
بالوضع لهما ضرورة **الثالث** اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم تفصيلا ولا اجمالا كونه حقيقة في احدهما فالظاهر من السيد الاستاذ دره كونه
من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلامه له الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها
الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه
المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار الامر بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فترجع الى الصورة الثانية لان بطلان
كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين **مفتاح** اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز اولى كما صرح به السيد
عميد الدين واذا دار الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى كما صرح به السيد المشار اليه واذا دار الامر بين النسخ والنقل كان النقل اولى كما صرح به السيد
المشار اليه والحجة في مرجوحية النقل واولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة سبب الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض
من ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه والظاهر ان الترجيح بذلك مجمع عليه بين الاصوليين ولهذا يجب ترجيح الاشتراك
على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر وربما احتج على ذلك بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ
فانه لا يثبت الا بالقطعي وما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال
دائما فكان الاول اولى وفي كلا الوجهين نظر والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالمجاز والاضمار
والتخصيص والنسخ مثلا ولم يثبت ترجيح احدهما على الاخر بغلبة ونحوها ولكن اتفق في جزئي من جزئيات هذا الدوران مصير الفقهاء والاصوليين الى ترجيح
احدهما كما اتفق في بعض صور مسئلة تعارض العام والخاص المطلقين مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل الشهرة تصلح للترجيح هناك
بالخصوص على القول بعدم حجيتها في نفسها او لا فيه اشكال وذلك لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيثما يتعارض دليلان مستقلان منكافئان كتعارض
الخبرين الصريحين مثلا ولا يصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون حجة كخبر الواحد واللازم باطل بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها دوران
يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور وهذا معنى حجية الشهرة
واما بطلان اللازم فالفرض ولان المشهور على ما قيل عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام
الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل فعلى هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه وشك
في تعيينه وكان المشهور ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة مرجحة وقد يناقش في هذا بان الاصل المتقدم مبني على عدم
حجية الظن وهو محل نظر بل الاصل حجية كل ظن الا ما خرج بالدليل فح لا بد من الاخذ بالشهرة ولو في مقام ترجيح الاحتمالين مطلقا ولو حصلا
من اختلاف الاصحاب الا ان يتحصل دليل والفرق الثابت مما حكي عن المعظم عدم اعتبارها اذا كان الاحتمال ناشيا من الاختلاف واما اذا كان

من اجمال الخطاب فلم يتحقق شهرتهم في عكس اعتبار الشهرة ح فيرجع فيه الى حكم الاصل وبعضد ذلك نحو ما دل على اعتبار الغلبة ونحوها في مقام
ترجيح احد المجازين والتخصيص اذ الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة الا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص اعتبره اهل
اللسان في دلالة الالفاظ واما ظن الشهرة فغير معلوم اعتباره فتأمل **القول** في حروف محتاج اليها **مفتاح** اختلف القول في استعمال
لفظ الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم في التبعيض على قولين الاول انه لم يستعمل فيه اصلا وهو لابن
جني وجماعة من الاصوليين وحكي عن سيبويه انه ادعى ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه الثاني استعماله فيه وهو محكي عن كثير من اللغويين
كابن قتيبة وابي علي الفارسي والاصمعي وابن كيسان وابن مالك والفيروزابادي والكوفيين واكثر النحاة بل وعن ابن جني ايضا وعليه جمع كثير من
الاصوليين بانه في البهم الاشارة وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لوجود الاول تصريح جمع كثير من اهل اللغة بذلك ولا يعارضه انكار سيبويه
وابن جني لان شهادة الاثبات مقدمة الثاني استشهدوا عليه بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقوله شربن بماء البحر ثم
ترفعت الثالث الصحيح الذي دل عليه المشايخ الثلاثة عن زرارة عن مولانا الباقر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس
والرجلين الى ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لكان الباء وقد استدل على هذا الحديث جمع من
الاصحاب في كون الباء في الاية للتبعيض وقد حكى الشيخ وغيره عن اصحابنا التصريح بانها فيها لا وهل الاصل لزوم حملها على ذلك ولا
بل يفتقر في حملها الى قرينة الا قرب الاول فانها ظاهرة فيه وعليه السيد والشيخ وابن زهرة وهو رواية الشهيد والمحقق الثاني والسيوري والشافعي
والرازي والبيضاوي وحكي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري ومحقق الاصول وجمع من ائمة العربية ويظهر من الشهيد الثاني ان الناس
على مجيئها له بل الحقيقة والحجة على المختار امور الاول ما استند اليه وابنه والشهيد من النقل من اهل اللغة وبعضده الشهرة العظيمة الثاني
انها لو لم تكن للتبعيض ح لكانت زائدة او لا فائدة غيره لحصول الالصاق والتعدية بدونها وقد صلحت معنى آخر للارادة منها واما ارجاع
الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله بعض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فلا يخفى بعده ومخالفته للاصل والتبطم لان الاصل
عدم الزيادة فالمعدي مثله الثالث ظهور الصحيح المتقدم في ذلك فتأمل **مفتاح** اعلم ان لفظة من تستعمل في معان منها الظرفية وهي حقيقة نحو
الماء في الكوز ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية وقد نص عليه جمع منهم صاحب ق وابن هشام واستشهد عليه
بقوله ص دخلت امرأة النار في هرة حبستها وانكره المحقق وص والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي ولا عبرة به لان شهادة الاثبات
مقدمة فتأمل ومنها الاستعلاء وقد نص عليه الحاجبي وعن البصريين انكاره ومنها معنى الى نحو فزت وأتى في اقواهم ومنها الالصاق والحق انها حقيقة
في الظرفية فقط فلا يجوز حمل اطلاقها مجردا عن القرينة الا عليها لوجهين الاول لانها المتبادرة منها دون غيرها ولو كانت في غيرها حقيقة لكان
المتبادر غيرها او هو معها واللازم باطل لما بينا من ان المتبادر الظرفية لا غير الثاني انه حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظرفية
فلو كانت في غيرها حقيقة للزم الاشتراك والاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين القول بكونها حقيقة شرعية في السببية لا غير وبدفعه
اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفة اللام في عرف الشارع لان اللام حقيقة في عرفه كغيره في السببية فقط والاصل عدمه ثم ان الظرفية
المستفادة من في ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار فيها بكون المظروف في اول الظرف او وسطه او آخره لاشتراك الثلثة في معناه عرفا وقد
صرح بما ذكر في التمهيد **مفتاح** اعلم ان لفظة من تستعمل في معان منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكي اونا على قول
المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وصار اليه ايضا ابن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع ضمه
من يوم الجمعة وقمت من اول الليل انكره البصريون فيما حكي عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان وحكي عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها له وحملوا من في هذا القول على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا
من الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة ومنها البدلية والظرفية ومعنى عند المجاوزة والتعليل ومعنى ربما وعلى والباء والى وقد
تأتي زائدة في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد قيل وهو ح لعموم النفي عن الاخفش جواز زيادتها في الموجب لقوله تعالى ولقد جاءك من
نبأ المرسلين فاذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان استعمالها فيما عدا الثلثة الاول مجاز لا تحمل عليه مجردا عن القرينة ولم اجد فيه خلافا
والحجة عليه واضحة واما فيها واختلف فيه الاصوليون فذهب ص في بعض الى انها مشتركة بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه كحملها

ومنها معنى من او فيها وفي غيرها

والاستعلاء

مقابلة الى فانه يدل على الاول وكصحة جعل لفظ بعض موضعها فانه يدل على الثاني قيل ولا يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان الماخوذ اقل
من النصف وكان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح لان يكون المجرور بها تفسيرا له ويحل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح
به نجم الائمة قيل ويدل عليه صحة وضع الذي موضعها وذهب البيضاوي كما عن الرازي الى انه حقيقة في الاخير وذهب بعض الى انها حقيقة
في الابتداء مجاز في غيره ويظهر من الفيومي كونها حقيقة في الاولين لا غير ولعل القول الثاني لا يخلو عن قوة لان التبيين قدر مشترك بين المعنيين
الاخيرين والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون مشتركا حقيقة في القدر المشترك بينهما فتدبر **مفتاح** اعلم ان لفظة الى تستعمل
في معان منها الانتهاء زمانا نحو صمت الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى في كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل
ومنها معنى عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول وانما الاشكال في اصالة دلالتها على انتهاء الكيفية
او الكمية والثمرة تظهر في نحو قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة
دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء به منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية تكون الاية الشريفة
دالة على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع وبينها فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الاية الشريفة والحق
عندي ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية لوجوه الاول ان المتبادر منها عند الاطلاق ذلك ويشهد بذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرافق و
ابتدأ المامور الغسل منها لم يعد ممتثلا نعم وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا منه اليه الثاني انه لا شك في كون
الغالب في استعمالها ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج
الى المتعلق وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا على المختار لانها تتعلق ح بالفعل
المذكور نعم وما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والتستري وخالي المجلسي وغيرهم من كونها مجملة في الدلالة على احد
الامرين لاستعمالها فيهما معا وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجوز على القول بالاجمال التمسك باطلاق اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق او لا فيه اشكال من ان الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد ولم
يظهر هنا لان الفرض الاجمال ومن ان الاجمال في ذلك يستلزم الاجمال في الاطلاق نعم **الثاني** اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتهاء
الكمية فهل الاولى الاول او الثاني فيه اشكال من دعوى جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني ان اتيانها بمعنى
مع كثير الشواهد في الاستعمال بل ربما يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى مطلقا معللا بانه اعم في الفائدة ومن تصريح الجامي بان اتيانها بمعنى
مع قليل بل يستفاد من كلام انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكروها بما يرجع الى كونها للغاية نعم **الثالث** اذا كانت الى للغاية فهل
هي تدخل في المغيا او لا حكى التفتازاني عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا والبه ذهب
نجم الائمة وابن هشام واحتج عليه الثاني كما هو ظ الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد ويدل عليه ايضا ان
استعمالها فيما اذا خرج حقيقة في المجاز والقول بالدخول مطلقا شاذ لا يعرف قائله كما صرح به التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كذلك
مطلقا والا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه نعم وربما استدل عليه باستلزام كونها للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل
لان الغاية كما تطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك تطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده وحكم مه كما عن الرازي بالدخول اذا
لم يكن منفصل محسوس بين الغاية وذيها وعن المبرد الحكم به اذا كانت من جنس ذيها وعن بعض الحكم به اذا لم يقابل بين كان يقع سرت الى البصرة
مفتاح اعلم انه قد تضمن كثير من عبائر القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بقول مطلق فوق شيخ الطائفة في مبدئه
لا خلاف ان الفاء يوجب التعقيب وقال المحقق في درج الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وقال مه في مه وبه الفاء للتعقيب واجمع عليه اهل العربية
وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة واجماعهم في ذلك وامثاله حجة وقال فخر الاسلام في ح دى
وذهب بعض النحويين الى انه ليس لنا اجماع اهل اللغة وقال جدي الفاضل المارتدراني الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك
وقال بعض اصحابنا والذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال الرازي لنا على ان للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء
للتعقيب اجماعا وقال العبري والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني هذا مما اجمع الادباء على نقله من ائمة اللغة انتهى

وحكى عن الفراء والغزالي القول بعدم افادتها الترتيب مطلقا وعن بعض عدم افادتها التعقيب مطلقا وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها تفيد
الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى الدليل وعن الجرمي عدم افادتها اياه في البقاع والامطار وقال
في درج وهم من جعلها للتراخي ايضا انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب الترتيب بلا مهلة كما صرح به جمع وغيره
لانه المتبادر منه عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فرب فعلين يعد الثاني عقيب الاول عادة وان كان بينهما
ازمان كثيرة كما في قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكرته نجم الائمة والشهيد الثاني والمحقق البهائي وصاحب غاية الباكي ونجم المحققين
والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن قال الدماميني في ح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى
زمان وقوعه عن الاول سواء قصر في العرف او لا انما هو بطريق المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للتعقيب
نحو قوله جاءني زيد فعمرو واكرم زيدا فعمرا افادت الترتيب بلا مهلة للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر فالقول بالمنع من افادتها
ذلك ممنوع او في الجملة لو سلم ضعيف والاستعمال في خلاف الترتيب لو سلم لا يصلح معارضة لما سبق كما لا يصلح لها صحة التقييد بالتعقيب مع
وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة الى هذين فيفيد الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع
كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ في نهج كالصريح فيه وفي دعوى الاجماع عليه وقد صار اليه ايضا في ف وكذا صار
اليه ابن فهد وه والسيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج على ذلك بانها لو لم يكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء
اذا كان اسما نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن للتعقيب لكانت لغيره فيتناول ما ثبت من وجوب حصول الجزاء
عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه واما بطلان التالي فلما تقرر في العربية من لزوم دخولها عليه ح وفيه نظر واضح والاقرب عندي انها لا تفيد ذلك
وفاقا للمحقق الثاني والمحقق الخونساري وصاحب الكشف والتفتازاني بل حكي عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني على الظ لعدم تبادره من
الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقبول دخولها قيد الفور والتراخي فيصح ان يقال في المثال فاكرمه بعد مدة
او فورا من غير تاكيد ولا يجوز لا يعارض ما ذكر الاجماعات المتقدمة لوهنها هنا بمصير من اشرنا اليهم الى المختار مع احتمال تنزيل اطلاقها على غير
محل البحث فاذن لا دلالة لقوله اذا دخل الوقت فتوضأ على وجوب الاتيان بالوضوء بعد دخول الوقت فورا نعم يدل على تحقق الوجوب ولزوم
بالمأمور بعد ذلك بلا فصل ولعل هذا مراد من قال بافادتها التعقيب لكن هذا غير مستفاد من القائل من ترتب الجزاء على الشرط فيكون خارجا
عن محل البحث **تنبيه** اعلم انه جوز نجم الائمة كما عن ابن هشام ان تكون الفاء زائدة خلافا للمحكي عن سيبويه فمنع منها مطلقا والمحكي عن
الاخفش فمنع منها في غير الخبر وجوزها فيه وعن الفراء والاعلم وجماعة تخصيص الجواز بكون الجزاء امرا او نهيا وكيف كان فلا يجوز العدول
اليها الا لدليل لمخالفتها الاصل كما ان جعلها للاستيناف ان سلم مجيئها له كما عن بعض مخالف للاصل **مفتاح** اختلف القوم في مدلول الواو
العاطفة الذي يجب حمل الاطلاق عليه على اقوال الاول ان مدلولها الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه اضرب
زيدا اولا وعمرا ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار مرتضى كما عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وابي جعفر الهبوري
وابي عمرو الزاهد وهشام وقطرب وابي عبيدة والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفي نسبته الى اكثر النحويين اشكال
ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه اضربهما في آن واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على ما حكي عنهما الثالث ان مدلولها
الترتيب والمعية وانها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل الرابع ان مدلولها الجمع المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين
فصاعدا في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو اضرب زيدا وعمرا او في ثبوت نحو ضرب واكرم عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه
ولا المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وثاني الشهيدين ونجم الائمة والمحقق البهائي وصاحب غاية الباكي والحاجبي
والعضدي والتفتازاني والبيضاوي وابن هشام والزمخشري وخالد الازهري وغيرهم وحكي عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر موضعا من كتابه
ولهم وجوه الاول ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه بحيث وضع بازائه ولا لفظ سوى الواو واما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية
فلان ما عدا الواو من حروف العطف ليست للجمعية المطلقة فاحضر ان يكون الواو لها لا يقال ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
كذلك الترتيب المطلق والمعية معنيان تشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك بل

وفي حكم نحو

الوسع

الوضع لهما اولى لانهما مركبان من الجمعية وقيد زائد وهو الترتيب والمعية والمركب يستلزم الدلالة على المطلق والاخص يدل
على الاعم بالتضمن ولا عكس لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة كما هو خيرة جمع
من اعاظم الاصوليين لانا نق لا نم اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعية والترتيب سلمنا ولكن الوضع للمعنى الاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد
فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص ولانها لو وضعت للخاص لكان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا
ولا كذلك لامكان الاستعمال فيه دون التجوز فتم واما منع وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة فضعيف لثانيا انها قد استعملت في الجمعية المطلقة
ولم يثبت استعمالها في الترتيب والمعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل في المعنى واحد فقد ثبت ان الاصل في الاستعمال هنا الحقيقة اما
استعمالها في الجمعية المطلقة فلشيوع اختصم زيد وعمرو فان الواو فيه ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور في ح الايضاح على ما حكي نفي
الخلاف في ذلك ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا فان الواو فيهما ليست للترتيب والا لزم التناقض لاتحاد القضية ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى فتحرير رقبة ودية مسلمة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
وارجلهما وقوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني لعدم ارادة الترتيب منها كما في به ولا المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالجمع المطلق
فمن الاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب والمعية والمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في احدهما دون الآخر
سلمنا بطلان هذا الاصل لكن لا شك في ان استعمالها في الجمعية اكثر فيهما اقل فالظاهر انها حقيقة في الاكثر استعمالا فقليلا للمجاز لا يق المنع من الاستعمال
في الترتيب والمعية بعيد فان في القول بكونها حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولاه لما جاز القول بذلك ليس في القول بكونها حقيقة في
الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك بل لا يبعد دعوى الوفاق على استعمالها فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما
لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول بخلافه من هذه الجهة ولم اجد احدا منهم تمسك به في رده على انا نقول قد استعمل في الترتيب
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقول الفقهاء في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واما دعوى اولوية الوضع
للقدر المشترك فهي ممنوعة كذلك لكثرة الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز لا نا نق لا يثبت بما ذكر الاستعمال فيهما سلمنا ولكن قد بينا ان
الاشتراك المعنوي اولى من اللفظي والحقيقة والمجاز وان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والمنع من هذين ليس في محله الثالث انه يق قال زيد
وعمرو قبله او بعده ولو كانت للترتيب او للمعية لزم التناقض او التكرار لا يق نمنع من دلالته بخصوص ذلك على الوضع للمعنى الاعم كما عليه جماعة
لانا نق ان القدر دلالته على ذلك وفاقا لبعض وسيأتي الاشارة الى حجته الرابع انها لو كانت للترتيب او المعية لكان القائل جاءني زيد
وعمرو كاذبا اذا علم مجيئهما في حال واحد او تقدم عمرو في المجيء والتالي باطل لا يق ارادة المجاز يمنع من الكذب كما في رايت اسدا وقد راى
شجاعا كما صرح به الامدي لانا نق ارادة المجاز انما يمنع من الكذب حيث يقترن بقرينة تدل عليه واما مع عدمها كما هو الفرض فالكذب لازم لو
كانت المعية او الترتيب كما لو صرح به فقال جاءني زيد ثم عمرو بعده او معه وكان الواقع خلافه الخامس انها لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب
الشرط كالفاء والتالي باطل اجماعا كما في به فكذلك المقدم لا يق الملازمة ممنوعة والا لجاز دخول ثم عليه وهو باطل قطعا لانا نق الملازمة ثابتة بحكم
اصالة الجواز اقامة احد المترادفين مقام الآخر فانها على تقدير وضعها للترتيب يكون مرادفة للفاء الجزائية وفيه نظر للمنع من ترادفهما على
هذا التقدير ووجهه واضح والحق ان هذه الحجة لا تنهض لاثبات المدعى كما لا يخفى السادس ان الجمعية متيقنة والاصل عدم الزيادة
المعية وفيه نظر فانه لا يجوز التعويل في المسائل الكلية على الامور الاعتبارية التي من جملتها ما ذكر ومع ذلك فيه ان مقتضى الاصل عند
التحقيق هو التخيير بين الترتيب والمعية او وجوب احدهما حيث ينتفي احتمال وجوب الآخر لتيقن اشتغال الذمة بعد ورود الامر فيجب تحصيل
البراءة اليقينية ولا يمكن الا بما ذكر هذا في نحو قوله اضرب زيدا وعمرا واما في نحو قوله رايت زيدا وعمرا فالاشكال في لزوم الحكم بالاجمال
فتم السابع دعوى جماعة الاجماع على كونها موضوعة للجمع المطلق فقال به فريق كما عن السهيلي والسيرافي قال ابو علي اجمع اللغويون و
النحويون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وقال المحقق الواو للجمع المطلق لاجماع اهل ذلك وقال نجم الائمة كون الواو للجمع مذهب
جميع البصريين والكوفيين وقال المحقق البهائي الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الوشح وغيرهما اتفق
المحققون على ذلك وقال بعض النحاة الواو لا تدل الا على مطلق الجمع عند المحققين واتفق جمهور النحويين على انها للجمع من غير ترتيب

فتنبيه

وقال الفيومي الواو من حروف العطف لا يقتضي الترتيب على الصحيح عندهم وقال في مر اتفق جماهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق غير مقتضية
ترتيبا ولا معية وقال الحاجبي الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة وقال البيضاوي الواو للجمع المطلق
باجماع النحاة انتهى لا يق لا نم جواز الاعتماد على ما ذكر وان سلم حجية الاجماع المنقول في اللغات لمعارضته بمصير كثير من اعاظم اهل
العربية وهم الذين اشرنا اليهم الى القول بوضعها للترتيب وبتصريح الشيخ ابن هشام بذهاب اكثر النحويين ولذا غلط ابن هشام كما عن ابي حيان
السيرافي في دعواه الاجماع على الوضع لمطلق الجمع على ان اللازم الاخذ بقول هؤلاء كما صرح به مر في هـ معللا بان القائل بالجمع يشهد
بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات مقدمة لانا نق جواز الاعتماد عليه مما لا ينبغي الريب فيه بعد تصريح كثير من
المحققين بكونها موضوعة للجمع المطلق ومصيرهم اليه وهم من اعاظم اهل العربية وانما الخلاف في جنب هؤلاء يمكن ان يعد من الشواذ لا سيما
مع ثبوت مصير بعض من نقلنا عنهم في عداد القائلين بالترتيب اليه فانه حكي عن الفراء القول بالترتيب فيما يمتنع فيه الجمع لا مطلقا وقيل ان الشافعي
وابا حنيفة ليس مذهبهما الوضع للترتيب في النسبة سهو من القاري فانه جعل فهمهم بالترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع للترتيب
واما تعليله مر فعليل للمنع من رجوع الامر هنا الى تعارض شهادة الاثبات مع شهادة النفي سلمنا ولكن نمنع من كون كل اثبات مقدما على
النفي حتى في مثل محل الفرض الذي اعتضد فيه النفي بشواهد تدل على صحة الثاني من ان واو العطف في نحو قوله جاء زيد وعمرو واكرم خالدا
وبكرا مساوية لواو الجمع في المسلمون يجب اكرامهم والمسلمون قالوا كذا وهذه الواو لا تفيد الترتيب لا المعية فكذا واو العطف اما مساواتها
فلما حكاه مر والسيد عميد الدين والعبري وغيرهم من حكم اهل اللغة بذلك واما عدم افادة واو الجمع للترتيب المعية فلم وقد ادعى به الاجماع
على عدم افادتها الترتيب اما لزوم ان يكون واو العطف غير مفيد لها ح فلانها لو لم يكن كذلك لزم حصول الفرق بينهما وهذا التساوي وهو
باطل لما بيناه لا يق ان اريد من التساوي التساوي في الدلالة على الجمعية نم ولا يجدي وان اريد التساوي من كل جهة فلا نسلم كيف العاطفة
لا يشترط فيها اتحاد المعطوف والمعطوف عليه دون واو الجمع فانها مشروطة لانا نق منع التساوي من كل جهة لا وجه له لان مقتضى اطلاق
المحكي عن اهل اللغة ذلك وتقييده بامر خاص خلاف الاصل كمنع صحة الحكاية وحجية كلام اهل اللغة وثبوت التمايز بينهما من جهة لا يمنع من التمسك
بالاطلاق المذكور في موارد الشك فيه بناء على ما هو التحقيق من ان العام المخصص حجة في الباقي هذا وفي الحصول في مقام دفع الايراد المذكور
انهم نصوا ان فائدة احدهما عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور التاسع ان الصحابة على ما حكي عنهم سئلوا من النبي ص عن مبدء
السعي بعدما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقالوا بم نبدء يا رسول الله فقال ابدأوا بما بدأ الله ولو كانت موضوعة للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكانوا يفهمون المبدء ويؤيده عدة من النصوص الامرة بالابتداء بما بدء الله تعالى به من
غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان للامر به فائدة لا يق ما نسلم الى الصحابة غير ثابت لانا نق الظ اتفاق القول على
صحة النسبة اما من المتمسكين بهذه الحجة فواضح واما من المانعين فلانهم لم يجيبوا عنها بضعف السند ولو كان لكان هو بالجواب اولى نم
ولا يق انها لو كانت موضوعة للقدر المشترك لما جاز لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ ح لانا نق السؤال عن افراد الكليات حيثما
يتعلق بها التكليف جائز قطعا ولذا يصح ان يق في العرف بعد قوله اتني بانسان طويلا او سمينا او تميميا او رجلا او رومي او كلا
السؤال عن نفسها فانه قبيح قطعا فلا يصح ان يق بعد قوله اتني بانسان او رجل او انا طقا ام غيره ولو كانت موضوعة للترتيب لكان سؤالهم
من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة للجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل الاول سلمنا صحة السؤال مع فرض الوضع للترتيب لان
فائدته تحصيل القطع بالمراد اذ هي غير حاصلة بمجرد الوضع خصوصا مع كثرة التجوز ولكن نقول ان الاحتياج الى السؤال عن الافراد
في الاشتراك المعنوي اشد من الاحتياج الى السؤال عن ارادة الموضوع له ومع ذلك فوقوعه في الاول اكثر من وقوعه في الثاني فيحمل
على الاول حملا للشيء على ما هو الاقرب والاغلب نم ولا يق ان قوله ص ابدؤا بما بدأ الله يدل على الوضع للترتيب لاشعاره بان السبب فيما حكم
به ظهور قوله تعالى ان الصفا والمروة في الترتيب ولا يكون الا من جهة الوضع للترتيب يدل على كون السبب ذلك الحسن لصفوان بن يحيى عن
الصادق ع ان رسول الله ص خبر فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدؤا بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله تعالى يقول ان الصفا الخ لانا
نقول لا نم دلالة قول النبي ص وقول الصادق ع على ذلك ولو سلم اشعارهما به فنقول الاشعار لا يجوز الاعتماد عليه نم ولا يق يعارض

بناء الترتيب على الوضع

ما ذكر امور منها انكارهم على ابن عباس في امره ايام بالعمرة قبل الحج محتجين في ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة اذ لولا فهمهم الترتيب
من الواو لما اتجه الانكار على مثل ابن عباس ومنها انكار النبي على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار ومنها اتفاق الفقهاء على ما قيل
على انه اذا قيل انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة دون ما اذا قال طالق طلقتين اذ ليس ذلك الا لكون الواو في الاول للترتيب لانه عليه
يلزم نفوذ الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق الثاني محل فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق لم يبق هناك اول وثان كما في قوله طالق طلقتين
فيلزم ان يقع الطلقتان كما في القول الثاني ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحسن بن محبوب عن ابي جميلة عن جميل عن ابي جعفر
في رجل اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم قال
ينظر الى الذين سماهم وبدء بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق اول شيء ذكره ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث
كان في الذين سماهم اخيرا لانه عتق بعد مبلغ ما لا يملك فلا يجوز له ذلك فان هذه الرواية ظاهرة الدلالة على افادة الواو الترتيب كما
صرح في تنقيح لا يقال هذه الرواية ضعيفة السند باشتماله على ابي جميلة لانا نقول ضعف هذا الرجل غير قادح لان الراوي عنه ابن محبوب
وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا يفيد التوثيق كما ذكره جماعة وصحة الرواية على انه صرح في تنقيح والكفاية بان الشيخ
افتوا بمضمونها فيجبر ضعفها به لانا نقول الامور المذكورة لا تصلح للمعارضة اما الاول فلان انكارهم على ابن عباس لعله كان من اجل مخالفته
لكتاب الله ابدا وابتداء الله لا لدلالة الواو على الترتيب على انه قال في سبب انكارهم على ابن عباس معارضة امر ابن عباس وابيه امر ابن عباس
ايضا لانه يدل على المطلق ولاحتمال فهمهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يدفع العمومية
المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا انتهى واما الثاني فلاحتمال كون الانكار لترك الخطيب الافراد بالذكر فانه
ابلغ في التعظيم وادخل في الردع عن المعصية مع انه غير ثابت واما الثالث فالمنع منه مسلما ولكن الطلاق الثاني ليس له محل بعد
الاول فلا يمكن الطلاقه ينفذ فليس ذلك باعتبار افادة الواو الترتيب بل باعتبار الترتيب في الذكر ولذا يحكم بعدم صحة الطلاق الثاني
لو قال انت طالق طالق من غير عطف فتدبر واما الرابع فلمنع دلالته على وضع الواو للترتيب وانما غايتها لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهو
كما يمكن ان يكون بالواو كذا يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع اوجب مراعاة الترتيب الذكري لحكمة لا نعلمها ولعل
في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل بغيره ويؤيد هذا مصير المعظم الى ما في الرواية مع القطع بانهم لا يقولون
بان الواو للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف الجملة المستقلة نحو ان نقول اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا وهذا
يفيد الترتيب بناء على ما ذكره المحقق الثاني والشهيد الثاني من ان الوصية الصادرة اولا نافذة لصدورها من اهلها في محلها بخلاف الصادرة
بعد استيفاء الثلث ولا سبيل الى التوزيع مع الضيق لاستلزامه تبديل الوصية النافذة قال في ذلك ولا يقال ان الحكم انما يتحقق عند تمام
الكلام والمعطوف من جملته لان الوصايا المتعددة على الوجه السابق يتم الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فالاضافة
الاولى محل النفوذ نفذت ولم يجز تغييرها بطرو اخرى عليها كما لو باع شيئا لزيد فباعه لعمرو وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم بدونه كقوله اعطوا
فلانا وفلانا كذا انتهى ولا يبقى غاية ما يستفاد من هذه الحجة بطلان القول الاول والثاني ولا يثبت دلالة على صحة هذا القول لان السؤال يصح
مع فرض اشتراك اللفظ بين الترتيب والمعية وقد قال به بعض كما عرفت لانا نقول لا يمكن ان يكون السبب في السؤال هنا اعتقاد الاشتراك لامتناع
ارادة المعية هنا عقلا فيلزم ارادة المعنى الاخر وهو الترتيب فلا وجه للسؤال على تقدير الاشتراك فتعين ان يكون الوجه هو اعتقاد الوضع
للمفهوم الكلي والقدر المشترك بين الامرين واحتمال ان يكون وجه السؤال هو وجوب اخذ المناسك منهم لقوله صلى الله عليه وآله خذوا عني مناسككم في غاية
الضعف فتدبر ومع هذا فالقول بالاشتراك اللفظي شاذ وكذا القول بالمعية فلا يمكن المصير اليها من هذه الجهة العاشر ان المتبادر من الاطلاق
هو المفهوم الكلي والتبادر من امارات الحقيقة لا يقال هو ممنوع والا لما وقع الخلاف في المسئلة لانا نقول مجرد الخلاف لا يمنع من ثبوت التبادر وكم
وقع فيما ثبت فيه التبادر فاذن هذا القول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكي عن الفيروزابادي وابن مالك التصريح
بكثرة استعمال الواو في الترتيب وجواز استعمالها في المعية وقلته في خلاف الترتيب فهل هذا يوجب حمل الاطلاق عليه او لا فيه اشكال والفهم

العلم

العلم الثاني ان الواو كما يكون للعطف كذا يكون لغيره فانها تستعمل بمعنى باء الجر ولام التعليل كما عن الخارزنجي وغير ذلك مما هو مذكور
في محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا ان يقوم قرينة على ارادة غيره لانها الغالب في استعمالها في موضع الشك بلحوق بر وكك لا يجوز حملها على
معنى او من دون قرينة وان استعملت فيه الثالث اذا دار الامر بين حمل الواو على العطف او على الاستيناف كان الاول اولى لشيوعه وغلبته
وقد استقر عادة الاصوليين على الترجيح بالغلبة مفتاح اختلف القوم في افادة انما الحصر على اقوال الاول انها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد
الاثبات وهو المحكي عن الاندلسي وابي حيان والنحويين الثاني انها مشتركة لفظا وهو ظاهر الفيومي في المصباح المنير الثالث انها تفيد الحصر وهو للشيخ
في يب والفاضلين في ير وب به وردي الطبرسي في مجمع ت ويم الائمة في ح فيه والطريحي في مجمع ين والسيد عميد الدين في المنية والرازي في لم
والبيضاوي في ج والسكاكي في المفتاح والقزويني في الايضاح وغيرهم وحكي عن الجوهري والفيروزابادي وبالجملة هذا هو المشهور ولهم
وجوه الاول دعوى اجماع اهل اللغة على افادة الحصر قال في يب انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في يه قال ابو علي الفارسي ان
النحاة اجمعوا عليه وتبعهم فيه ونقله قوله حجة وقال فيه ايضا اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر وقال الطريحي واما انما المتكررة في
الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي على ما نقل عن المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم يظفر بمخالف لذلك واستعمال العربية والشعر
والفصحاء اولها بذلك يؤيده انتهى وحكي عن الازهري في كتاب الزهر انه حكى عن اهل اللغة انما يقتضي ايجاب شيء ونفي غيره وقال القزويني
في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح في مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة
بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكى الشيخ
عن الصحابة انهم تنازعوا في النساء الحائض واحتج من لم ير ذلك موجبا للغسل بقوله ع انما الماء من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر
منسوخ ويدل على معلومية كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى ايضا عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس في قوله بجواز بيع
الدرهم بالدرهمين وانما اجابهم بالخبر في النسيئة وهذا يدل ايضا على معلومية كونها لا يبقى الدعوى المذكورة موهونة بمصير جملة من الاعاظم
الى عدم افادتها الحصر وقد تقدم اليهم الاشارة وبعضه ما حكي عن ابي حيان من نقله عن البصريين وليس فيما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس
دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قوله ع انما الماء من الماء وقوله ع انما الربا في النسيئة من جهة تعريف المسند اليه باللام كما
يفيد الحصر ومع ذلك يمكن ان يقال ليس فيما حكي عنهم اعتراف والجواب بنسخ الخبر دون منع الدلالة لعله من باب المماشاة مع الخصم لا ما نقول نمنع
من وهن الاجماع بمجرد مصير من تقدم اليهم الاشارة الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى القول بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذا الشهرة
دليلا مستقلا في المسئلة ونقل الخلاف عن النحويين معارض بما قوي منه فان نافل القول بافادتها الحصر عنهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل
بشواهد تدل على صدقه ولا كذلك نقل الخلاف عنهم الثاني ان الاثبات هما للنفي فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا
للالفاظ عن معانيها الخ اما ان يتواردا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع النقيضين او يتوجه النفي الى المذكور والاثبات الى غيره وهو
باطل ايضا بالاجماع كما في يه وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب لا يقال هذا مبني على كونها مركبة من ان وما والا لكانت مستقلة برأسها وهو ممنوع
لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ المفردة سلمنا التركيب لكن لا نم كون ما للنفي بل هي لغيره والبه ذهب جماعة من المحققين منهم ابن هشام
في المغني والعيني في ح والتفتازاني في المطول وعلي بن عيسى الربعي وغيرهم ويدل عليه امور منها ظهور عبارة المغني في دعوى اجماع النحاة على
بطلان كونها للنفي حيث قال وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين ان ما في الكافة مع ان نافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث
مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ثبت ان الاثبات وانما هي لتأكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا
ليس بقائم وليست ما للنفي بل بمنزلتها في اخواتها ليتها ولعلها ولكنها وبعضهم ينسب القول بانها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات ولم يقل
ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات في فصل الضمير انتهى ويؤيده
ما ادعاه علي بن عيسى الربعي فيما حكي عنه من ان القول بان ما للنفي ممن لا وقوف له في النحو ومنها ما تمسك به العبري فقال لو كانتا على حالتهما
لوجب ان تكون ناصبة كما كانت قبل التركيب ليس كذلك بالاتفاق لان ما فيها كافة ومنها ما تمسك به في المطول فقال ان لا تدخل الا على الاسم
وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة ومنها ما تمسك به بعض فقال ان كونها للنفي غير ممكن لامتناع ان دعاء النافية الصدارة

من باب الاستثناء من الحصر

ذلك الفارسي في الشيرازيات

والعمل بمقتضاها هنا مع لاستحالة اجتماع النقيضين لانا نقول احتمال كونها كلمة برأسها لا مركبة مدفوع باتفاق الفريقين على انها مركبة
من ان وما فاذن نقول ما ادعاه المتمسك بهذه الحجة من ان ما نافية انما نافية مما ادعاه الاخرون من انها مؤكدة لان الحمل على الاول
تاسيس وهو اولى من التاكيد اما الوجوه المتقدمة فلا تنهض لاثبات كونها لغير النفي اما الاول فلو هنه بمصير جماعة من اعاظم
الاصوليين كالعلامة والرازي وغيرهما الى انها نافية ومن نفى اطلاعهم على النحو فقد غلط وبعضهم قولهم نسبة القول بانها نافية الى
الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي اعترف به من تصريح الفارسي بان العرب عاملوا انما معاملة النفي
والاثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة لا تصح الا بعد كون ما نافية او ان ما كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرفت انحصر
الوجه في الاول ثم ان ما اورده في المغني على قول المحتجين بهذه الحجة من ان للاثبات فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه القضية اثباتا
كان المدلول ام نفيا واما الثاني فللمنع من كلية كون لفظ ان ناصبة كيف والاصل عدم كونها ناصبة لانها حينئذ ناسخة فيقتصر على القدر المتيقن
وهو ما اذا تجردت عن كلمة ما واما معها فلا دليل على كونها ناصبة ونحو هذا يجاب عن الوجهين الاخيرين وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه
المزبورة بعيد نعم ان منع من اتفاق الفريقين على كونها مركبة من ان وما بمعنى اعتبار معنى المفردين حين التركيب لكان للمنع كونها للنفي
وجه ولكن فيه نظر نعم قد يمنع من اولوية كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار المنفي وهو خلاف الاصل فيدور الامر بين الاضمار
مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاضمار وحيث لا مرجح وجب الوقف فلا يمكن دعوى كون ما للنفي وقد يمنع من عدم المرجح فان توالي آلتي
التاكيد قليل بخلاف الاضمار وكان المحذور اللازم على تقدير كون ما للنفي اهون من المحذور اللازم على تقدير عدم كونها للنفي فيرجح الاول
ولكن الانصاف ان دعوى تركب انما من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كذا يشهد بافادتها
الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر هو تبادره وهو من اقوى امارات الوضع الثالث انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم
انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى فلقول فرزدق انا الزائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة
الثانية فلان الانفصال معها لا بد ان يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكي من ان الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يخلو هنا
وجه غرض مما عدده سببا للعدول عن اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول كما نصوا عليه لا يقال لم يثبت من قول
فرزدق الا صحة الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه في شعره الضرورة سلمنا ولكن غاية ما يثبت من ذلك انها اذا وقعت مع انفصال الضمير
كانت مستعملة في الحصر ولا يدل هذا على انها على الحقيقة فلعله مجاز والقرينة انه لولا كونها للحصر في الصورة المزبورة لزم الفصل بلا وجه وغرض
لانا نقول ان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو دليل صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما صرح به في المطول فانحصر ان يكون الوجه فيه
ارادة الحصر ولا يكون هي من باب المجاز لانه لا علاقة بين التاكيد والحصر حتى يصح ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر ولعل القائل
بانها للتاكيد لا يجوز استعمالها في الحصر فتم الرابع انه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية
كما توهم ناسب ان يتضمن معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يقال يمنع من اقتضاء اجتماع جزئي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع
انه يدفعه عدم فهم الحصر في قولنا ان زيدا القائم مع اجتماع جزئي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا الغناري فقال بعد الاشارة الى
هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا لانا نقول الاصل في اجتماع جزئي التاكيد افادة الحصر ولا
يقدح فيه التخلف والمستند في ذلك تصريح الطبرسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي في كلام الغناري في دلالته عليه وفيه نظر
الخامس انها اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد لا شك ان الاول اراجح لا يقال ان هذا اثبات اللغة بالعقل وهو باطل
سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان الغالب في استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر ولا كذلك لو كانت للتاكيد فيدور الامر بين المجاز و
التاكيد فيجب الوقف لو لم نقل بترجيح التاكيد لانا نقول ذلك ثم بل سبيل هذه الحجة كسبيل اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك في
مقام اثبات الوضع ومرجع الجميع الى الظن بوضع الواضع وهو حجة واما كونها مفيدة للظن فمما لا ريب فيه لغلبتها وهي تفيد الظن
ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما دعوى مساواة الامرين المجاز والتاكيد من غير
ترجيح فيهما او لان التجوز لازم على تقدير التاكيد ايضا لان استعمال انما في الحصر مما لا ينبغي انكاره وغلبة التجوز على تقدير الوضع

للحصر ممنوعة فيه وثانيا انا نمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح قطعا السادس انها
استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة لا يقال كلك استعملت في غير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها لعدم ارادة الحصر في هذه الايات والاصل
فيه الحقيقة لانا نقول لا نم من استعمالها في غير الحصر وليس في الايات اليه شيء دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر فيها اما الاولى فيحمل المؤمنين
على الكاملين في الايمان واما الثانية فيحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا لله تعالى واما الثالثة فيحمل الانذار على الانذار
النافع فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الاضافي كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلت المقصود
انها لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مطلقا تحقيقا للمطلب ان قوله ان الذي يحقق انا انما انما تستعمل في غير المعنى الذي
ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فاذن لا يمكن المصير الا الى انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي
لما تقرر من ان اللفظ اذا استعمل في معان ثم كان ما عدا واحدا منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي التابع ان يصح
اعمال الصفة الواقعة بعدها فنقول انما قائم ابوك وليس ذلك الا لتضمنها معنى ما والا اما المقدمة الاولى فللتصريح بعض النحاة فيما حكي
عنه بها واما الثانية فلان الصفة الواقعة بعدها لا تعمل الا اذا اعتمدت على ما قبلها وهو هنا ليس الا النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى
ما والا لا يقال المقدمة الاولى ممنوعة فان المصرح بها غير معلوم انه ممن يعتمد على قوله سلمنا لكن نمنع المقدمة الثانية فانه قد حكى عن
الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء لانا نقول منع المقدمتين ليس في محله اما الاولى فلان الظ من الحاكي عنه وهو
صاحب المطول انه ممن يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل ولا ريب ان كلا
حجة واما الثانية فلما تقرر في النحو وقد حققه مفصلا نجم الائمة في البحث المذكور فاذن المعتمد هو القول الثالث وينبغي التنبيه على امرين
الاول انما تدل على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما صرح به في مختصر المفتاح وتبعه في المطول وهو الظ من الجماعة التي ادعت انها للحصر وحكي
عن ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي القول بان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على
كونها للحصر **الثاني** لفظة انما بفتح الهمزة تفيد الحصر عند ابن هشام في المغني لقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان الاولى لقصر
الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح كما قال الجلبي في تعليقه على المطول فقال ان
قال سيبويه افادة انما الحصر تضمنها معنى ما والا قال في انما بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع جزئي التاكيد قال به في
انما وحكي عن ابي حيان انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القائل بذلك الا في انما بالكسر **مفتاح** لفظة ثم
موضوعة للترتيب مع المهلة وهو قول اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول ان المتبادر من قولنا جاءني زيد ثم عمرو ان مجيء عمرو واقع
بعد مجيء زيد بمدة ليس الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا لاكرام
زيد او بعده بلا فصل وحكي عن الاخفش والفراء وقطرب والعبادي والكوفيين القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف
نعم استعمالها في الترتيب المطلق الشامل للفوري والتراخي شائع
بحيث يمكن ان يعد من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة
تمت

نعم الثالثة

بن كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاوامر **مفتاح** اعلم ان اختلف الاصوليون فيما وضع له لفظ الامر اي ام وعلى اقوال الاول انه القول المخصوص الذي يأتي اشارة الى تعريفه فيكون غيره مجازا وهو لشيخ الطائفة والعلامة في ه ودي وبه السيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية البادي والبيضاوي والعبري والاصفهاني والحاجبي والعضدي وغيرهم وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الجمهور على ذلك وفي بعض شروح الزبدة المحققون على ذلك وفي منية اللبيب المحققون على انه ليس حقيقة في غير القول وفي ح العضدي الاكثر على انه مجاز فيه الثاني انه القول المخصوص والفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما وهو محكي عن السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء بل عن ابن برهان انه قول كافة العلماء الثالث انه القول المخصوص والصفة والشان والشيء والطريق وهو للمحقق في ح الرابع انه القول المخصوص والفعل والشيء والشان وهو لام الحكي في المنهاج عن البصري الخامس انه الفرد المشترك بين القول المخصوص والفعل وهو محكي عن الامدي وابي الحسين وقيل الفرد المشترك الشان او الموجود او الشيء وقيل هو الفعل فانه اعم من ان يكون باللسان او غيره السادس انه القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا بينهما وهو محكي في ه عن البغدادي للاولين على كونه حقيقة في القول الاتفاق المحكي في ه وبه المنية والمختصر وشرحه للعضدي بل قيل انه قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه ويعضده انه لا يصح سلب الاطلاق عنه في من امارات الحقيقة وكذا يعضده صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده صحة اطلاق اللفظ المذكور عليه من دون حاجة الى التقييد وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده اطراد الاطلاق عليه وهو من اماراتها على ما قيل وعلى كونه مجازا في غيره ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه ومنها انه لو كان حقيقة في غيره ايضا لما اختص القول المخصوص بالتبادر بل كان اللازم تردد الذهن حيثما يطلق فانه اية الاشتراك ومنها عدم الاطراد في غير القول وهو من امارات المجاز ومنها عدم صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور فلا يقال للاكل والشارب ابدا انهما امران وهو من اماراته ومنها صحة سلب الاطلاق عنه فيقال ما امر فلان بل فعل ومنها مخالفة جمع الامر بمعنى الفعل لجمع الامر بمعنى القول الذي هو معنى حقيقي له قطعا فان الاول امور والثاني اوامر ومنها انتفاء لوازم الامر عن الفعل لان الامر يدخل فيه صنف المطيع العاصي وهما غير متحققين في الفعل ويتحققان في القول وكذا من شانه اقتضاء المامور والمامور به وهما لا يتحققان في غير القول وللقائلين بالاشتراك لفظا وجوه ايضا منها ان اللفظ استعمل في كل من المعاني اما استعماله في القول فظاهر واما استعماله في غيره فلقوله تعالى اذا جاء امرنا وفار التنور وقولهم امر فلان مستقيم وغير ذلك والاصل فيه الحقيقة ورده المحقق والعلامة بالمنع منه بل هو اعم منها ومن المجاز وبانه اولى من الاشتراك ومنها صحة الاشتقاق لغير القول من اللفظ المزبور ومنها تردد الذهن بين المعاني عند اطلاقه ولذا يصح الاستفهام عنها وذلك دليل الاشتراك اللفظي وقد تمسك بهذا في ح قال والاصل وان كان عدم الاشتراك الا انه ظاهر وما ذكر قاطع وقد يترك الظاهر للقاطع ومنها ان الاستعمال في غير القول لو كان مجازا لوجب تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي والتالي باطل فالمقدم مثله ومنها عدم صحة سلب الاطلاق عن غير القول عرفا وهو من دلائل الحقيقة والقول بالاشتراك المعنوي ان اللفظ استعمل في المعاني المختلفة مع وجود الجامع بينها فالاصل ان يكون حقيقة في الفرد المشترك بينها وغيره في كثير من الحجج السابقة نظر والمسئلة محل اشكال والتحقيق ان لفظ الامر في الاصطلاح الاصولي حقيقة في القول المخصوص لا غير واما في العرف العام واللغة فاحتمال كونه مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلفت عبارات القوم في تعريف الامر بمعنى القول فعن البلخي واكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال وعن قوم من المعتزلة انه ارادة الفعل وعن الجويني والغزالي والقاضي ابي بكر والجمهور واكثر الاشاعرة انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وعن قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وعن جماعة انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وقال الحاجبي انه اقتضاء الفعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال في ه هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقال المحقق هو استدعاء الفعل بصيغة افعل او ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء اذا صدرت من مريد لايقاع الفعل **الثاني** يشترط في الامر القولي الاستعلاء من الامر بان يلاحظ انه اعلى من المامور ولا يكفي مجرد علوه بل يمكن ان يدعى ان الاستعلاء كاف مع ولو كان

الامر

وجوه منها انه لو كان حقيقة في غيره

الأمر في نفسه غير عال اما اشترط الاستعلاء كما عليه المحقق والعلامة والشهيد الشيخ البهائي وصاحب غاية المأمول والخطيب القزويني
وصاحب المطالع والتفتازاني وحكي عن ابي الحسين البصري وفخر الدين وجميع النحاة وعلماء البيان واكثر علماء الاصول فلان العالي
اذا طلب الداني ملتمسا غير مستعل نفسه بعد آمرا ولا ما فالامر اولا مخاطبه مامورا ولو كان مجردا العلو كافيا لما صح ذلك لا يقال قد
استعمل لفظ الامر من غير استعلاء كما في قوله تعالى ماذا تأمرون وقول عمرو بن عاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني والاصل فيه
الحقيقة لانا نقول نمنع من الاصل المذكور بل الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على ما نقول المراد بالامرين في المثالين الموامرة
والمشاورة نص عليه في مجمع البيان والكشاف ويؤيد ما ذكرنا احكام نجم الائمة من الاجماع على ان الامر عند الاصولي افعل على سبيل الاستعلاء
واما الاكتفاء بمطلق الاستعلاء وان لم يتحقق العلو فلانه يصدق على قول الادنى للاعلى افعل على وجه الاستعلاء انه آمر ولا يصح سلبه
عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافي كون الاطلاق حقيقة اذا لم يؤكده والظاهر ان هذا اخيرة الاكثر خلافا للمحكي عن المرتضى
ابي اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فاشترطوا العلو مع ترجيا بنظم من العضدي والبيضاوي والاصفهاني انه
لا يشترط بواحد من الامرين فيلزمهم كون الالتماس والدعاء والتمني والترجي امرا وهو مقطوع بفساده كما صرح به التفتازاني **الثالث**
اعلم ان الطلب المعتبر في الامر امر معلوم وهو غير الصيغة كما اشار اليه العلامة محتجا بعدم اختلاف اختلاف اللغات بخلاف الصيغة وبوجودها
من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه **الرابع** اعلم انه ذهب العلامة الى ان الطلب هو نفس الارادة كما عن علمائنا الامامية والمعتزلة
وخالف فيه الاشاعرة للاولين ما اشار اليه العلامة فقال وهو نفس الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ
الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا للطلب معنى غاير الارادة انتهى وللآخرين وجوه منها انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه
لم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيكون ممتنع الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فلا يريدها والا لكان تكليفا
بالمحال وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال عندهم كما اشار اليه بعض فقال معترضا على الحجة قوله فيكون تكليفه بها
ح تكليفا بالمحال ليس له مدخل في جهنم لان التكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بهذا المحال لا يمنعونه وقوله
بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان الجواب انتهى واما ثانيا فللمنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم
والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا موثرا فيه ولكان افعاله تعالى غير مقدورة له لتعلق علمه تعالى بفعله او بعدمه فان كان الاول لزم محالية
الثاني وان كان الثاني لزم محالية الاول فلا يكون مقدورا له اذ المقدور ما يتساوى وجوده وعدمه عند الفاعل بمعنى انه اذا شاء فعل واذا شاء
لم يفعل وهو هنا غير متحقق وقد اشار الى هذا الجواب العلامة واما ثالثا فللمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح
منك الفعل ولا آمر به فلو كانا متحدين لما صح ذلك واجاب عنه في ب فقال ونفي اللازم معناه نفي الملزوم وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا
انتهى وقد يجاب بانهما لو كانا متغايرين لصح ان يقال الطلب منك ولا اريده منك والتالي باطل وقد يعارض بانهما لو كانا متحدين لما صح ان يقال
اردت الفعل من فلان وما طلبت منه والتالي باطل فيظهر منه ان الارادة اعم من الطلب فتأمل ومنها انه يصح ان يامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه
طلبا لاظهار عذره واجاب عنه م فقال وان الطلب والارادة متساويان فحينئذ طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر
وان لم يرده ولم يطلبه وربما اجيب بانا لا نسلم ان الطالب للعذر لا يطلب ولا يريد ما امر به وان افضى الى هلاكه اذ لا ضير ان العاقل يطلب شيئا
يفضي الى هلاكه لغرض لكن بعد صدور ما امر به **الخامس** اعلم انه حكي عن اكثر علمائنا والكعبي من المعتزلة والبيضاوي والعبري وقاطبة
الاشاعرة القول بان الصيغة تدل على الطلب بالوضع واليه ذهب م في ب وحكي عن المرتضى وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم القول بانه يشترط
في دلالة الامر على الطلب ارادته فلا يدل عليه بدونها والمعتمد عندي هو الاول لما بينا سابقا لا يدل على القول الثاني ما حكاه في ب عن
الجبائيين من الاحتجاج على ما صار اليه من ان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة لانا نقول هذا لا يدل على ذلك المنع من الحصر المذكور بل
المميز هو الوضع فان الامر موضوع لغير التهديد وهو مجاز وقد صرح بهذا الجواب في ب **السادس** قال م في ب لا اثر لارادة المامور
به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صيغة الامر به كالمسميات مع الاسماء انتهى
وحكى ما ذكره عن المحققين وقال السيد عميد الدين وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد عدم تاثير الارادة في كون الصيغة

مرين

امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهرا لاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة
فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالها في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد لعبده لتمهيد
عذره وليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف هاهنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر
موضوعة للارادة وقد اتى ذلك من قول وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى **السابع** قال المص في بابه وقد يقوم
صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت بالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل
وكذا النهي مثل لا ينكح المرأة على عمتها انتهى **الثامن** قال المص في بابه يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان
الاستعلاء معتبر وصرح بهذا في بابه لان الاستعلاء الاعتباري والمغايرة الاعتبارية يكفي لانا نقول الاصل فيهما التحقيق
قال المحقق الشريف فيما حكي عنه لا طلب في نحو لا علم ولنعلم حقيقته كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هناك عبارة الطلب ليعلم ان العلم
مما لا بد منه وينبغي ان يجد في تحصيله كانه طلب منه انتهى ثم ان المستفاد من المص في باب ان ذلك غير مستحسن حيث قال بعدما نقلنا
عنه ولا يحسن لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه انتهى وصرح به في بابه وحكاه عن ابي الحسين وصرح به
في المحصول ايضا وفيه نظر **مفتاح** قال المص في باب الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه انتهى
قلت مثال الاول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ومثال الثاني قولهم فلان يأمرنا بكذا والوجه فيما ذكره ان المقتضي للعموم موجود والمانع
عنه مفقود اذ ليس الا النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى ان اطلاق الامر على هذا النقل مسامحة **مفتاح** اذا امر الامر جماعة بخطاب يشملهم
لغة كان يقول ايتم كل من في هذه الدار وهو فيها فالظاهر انه لا يدخل تحت امره والا لكان مستعليا على نفسه وهو باطل ومع ذلك فالمفهوم
عرفا عدم الدخول وقد صار الى ما ذكرناه الشيخ قال فلنسمه اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مأمور به ايضا الا ان يدل دليل على
ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعالهم لانها بالعكس من اوامره لان افعاله مختصة ولا نم انها متعدية الى غيره الا بدليل و
اوامره متعدية ولا يعلم تناولها له فاختلف الامران انتهى واعلم انه لا يجوز ان يخبر الانسان نفسه ايضا لان وضع الخبر للافادة ولا فائدة في اخبار
نفسه بما يعلم به قبل الاخبار وقد يجوز مجازا **مفتاح** اعلم ان صيغة افعل وما في معناها تستعمل في معان كثيرة الايجاب والندب
والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاحتقار والتمني والانذار
والتأديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا بعد في ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف
القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للشيخ والمحقق والعلامة وصاحبي المعالم والحاجبي
والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه
وهو ظاهر المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب الطبري والسمعاني وابي المظفر السمعاني والرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء و
المتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الاسلام فان قلت من اشرت اليهم عباراتهم مختلفة فمنهم من قال
ان الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون الامر للوجوب كونه دالا على ان الفعل المأمور به على صفة الوجوب
وهو غير كونه للايجاب فان معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل المأمور به ولا يدل على انه على صفة الوجوب فلم ذكرت ان الكل
قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمرة بين القولين لا سيما بالنسبة الى الاوامر الشرعية سامحت في التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي
هاشم وابي علي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكي عنهم وحكي عن الشافعي ايضا الثالث انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو للسيد
عميد الدين والخطيب القزويني والمحكي عن ابي منصور الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره في بابه
دي ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه عن جمع ممن مضى اليهم الاشارة الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب
والندب والاباحة وهو محكي عن بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول شرعا وهو للسيد المرتضى
وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما مطلقا وهو لصاحب المستصفى والمحصول والتحصيل على ما حكي قيل وهذا المذهب نقله
الآمدي في منتهى السؤل عن الشيعة السابع انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم الحاجبي

الى الشيعة قال بعض اصحابنا هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبته الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة
السابقة والارشاد وهو محكي عن بعض التاسع انها مشتركة بين الاولين من الاربعة والارشاد وهو محكي عن قوم وحكي عن الاحكام
انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو محكي عن جماعة الحادي عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة
وهو محكي عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلمه وهو محكي عن بعض وحكي عن الاشعري التردد بينها و
قيل لكونه موضوعا لواحد لا نعلمه الثالث عشر انها حقيقة في الاباحة وهو محكي عن الشافعي ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة
الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب
التهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن الاشعري السادس عشر انها من الله تعالى للوجوب ومن النبي صلى الله عليه وآله اذا ابتدء بامر للندب
واما امره الموافق لامر الله تعالى فهو للوجوب وهو محكي عن الابهري من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وهو محكي عن الاشعري
والقاضي ابي بكر والآمدي والغزالي وحكى الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والغزالي انها للوجوب او الندب او لهما اشتراكا لفظيا
او للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا وهو محكي عن
بعض والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ان المتبادر من المفروض هو الوجوب فيكون حقيقة فيه مطلقا
اما الاول فللقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فلم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال
ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك واما الثاني فلما بيناه من ان التبادر دليل الحقيقة لا يقال لا نم المقدمة الاولى
نعم ينصرف اطلاق المفروض غالبا الى الوجوب ولكنه يحتمل كون ذلك من باب انصراف اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي الى فرده الشائع
او من باب انصراف اللفظ المشترك الى المعنى الشائع ومثل هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من الاشتراك المعنوي ولا
اللفظي كما لا يخفى لانا نقول الاصل في ذلك ان يكون من باب انصراف اللفظ الى المعنى الحقيقي ولولا هذا الاصل لانسد باب التمسك
بالتبادر على الحقيقة ولا يقال لا نم كون المستند في الذم والحكم بالعصيان حيث يخالف الامر المجرد عن القرينة هو مجرد ترك المامور
وعدم الاتيان بما دل عليه الصيغة لاحتمال كونه لاجل ترك الاحتياط او ما دل على اصالة وجوب طاعة السيد عبده لانا نقول هذا
الاحتمال في غاية الضعف كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان المتبادر من المفروض الوجوب في ضعف احتمال استناده الى
القرائن الخارجية كما توهمه في الغنية وقد اشار الى ما ذكرناه في العدة ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت الوضع في زماننا
للوجوب وهو اخص من المدعى اذ المقصود ثبوت الوضع له مطلقا فالدليل اخص من المدعى لانا نقول هذا باطل لاصالة عدم
النقل اذ لو كان في غير زماننا لغير الوجوب لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمهما لا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارضة
باصالة تاخر الحادث لان الوضع للوجوب امر حادث فالاصل تاخره لانا نقول الاولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع مضافا الى ما ياتي اليه الاشارة والى ظهور عدم القائل بالفصل بين هذا الزمان وزمان اللغة فتامل والى ان
الحكم بتعدد الوضع حكم بوجود حادث لم يكن والحكم بتعدد الوضع حكم بسبق موجود ومن الظاهر ان الاخير اهون فتامل ومنها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى امر بمخالفة الامر بالحذر وهذا ولولا
كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحد على المخالفة يؤذن بانه العلة فيه ولا يغني
بكون الامر للوجوب الا هذا لا يقال لا نم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان تكون عبارة عن حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب فيحمله على الندب بالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن تركه استكبارا ومع هذه الاحتمالات
كيف يبقى وثوق بذلك لانا نقول الاحتمالات المذكورة بعيدة جدا بل المخالفة عبارة اما عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به
كما هو المتبادر او عن معنى يعم هذا وغيره واما ما كان فالاستدلال متجه ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان مخالف الامر
مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كونه امرا وهو عين النزاع لانا نقول ان الامر هنا للايجاب والالزام تامل اذ لا معنى
لندب الحذر عن العذاب في اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب حالة

لكونها مشتركة بينها

كانصراف لفظ النقد الى فرده الشائع

او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة

لكان الحذر عنه سفها ولذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الصحيح وهو محال بالنسبة اليه تعم واذا ثبت وجود المقتضي ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاد جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر
في قيام المقتضي للعذاب بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ومثله كثير في الشريعة كامرهم بترك الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا
عن اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب معلوما
او مظنونا ويكون حسنا وندبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضي له كاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منتف
على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من ان احتمال العقاب قد يتحقق ولا يجب الحذر كما مثلنا المتقدمة فمدفوع لان هناك لم يتحقق احتمال
العقاب والا لزم الظلم القبيح عليه تعم لان العقاب من فعله تعم ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيها
لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية مبناه على علاقية ذا بتهيئتهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتم ولا يق
قوله تعم عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصية الدليل من المدعى هنا غير قادح لامكان التعميم
بعدم القائل بالفصل وقد صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا
عهد تفيد العموم مثل ضربي زيد وشتم عمرو وايد ذلك صحة الاستثناء فانه يصح ان يقال فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وقد
صرح بما ذكر جماعة من المحققين واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدري والامر في الاية الشريفة
محمول على ما يطابق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما تم المطلوب اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك
الامر بحذر من خالف امرا واحدا وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل حمل المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه عن الحقيقة
سلمنا ولكن يجب حمل الاطلاق على هذا التقدير على العموم اما لما ذكره بعض المحققين من ان النكرة المضافة تفيد العموم مطلقا ولو لم يكن
مصدرا او لما ذكره نجم الائمة فيما حكي عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر للاستغراق اخذا
من استقراء كلامهم او لان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هذا الاطلاق على العموم يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل وبالجملة لا اشكال
في ظهور الاطلاق المفروض في العموم كما في قوله تعم احل الله البيع وقوله تعم خلق الله الماء طهورا ويؤيده تعليق الحكم في الاية الشريفة
على الوصف وهو مخالفة الامر اذ هو يشعر بالعلية فيفيد شمول الحكم لجميع الافراد تم واما الثاني فلظهور ترتب الحكم على كل فرد لا على
المجموع من حيث هو فتم ولا يق ان الضمير في امره مجمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله تعم والى رسوله فلا يمكن الحكم بان امر الله تعم او الرسول تعم
على التعيين للوجوب لانا نقول اجمال المرجع هنا غير قادح بعد عدم وجود القول بالفصل بين امره تعم وامر رسوله تعم فان قال بالوجوب
في الاول قال به في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجود القائل بالفصل وهو الابهري المتقدم في قوله الاشارة اللهم الا ان يدعى
شذوذه وندرته مضافا الى اصالة عدم النقل وبما يمكن دعوى ان كل امر للوجوب ولو لم يكن من الله تعم ورسوله تعم ولا يق ان الاية
الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب لا دلالة فيها على ان صيغة افعل له لانا نقول هذا باطل لان المراد بالامر ما صدق
عليه مما كان على وزن افعل وغيره مما قام مقامه في الدلالة على طلب الفعل وضعا فتدبر ولا يق ان الاية الشريفة لا دلالة فيها على نفي
اشتراك الامر بين الوجوب والندب بل يحتمله لاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا التردد المحض فاللازم ح اصابة الفتنة لبعض وهو الذي
يترك المستحب كما اتفق لادم عليه السلام فانه اصابه ما اصابه والعذاب لاخر وهو الذي يترك الواجبة لانا نقول ذلك فاسد اما اولا فلانه
يلزم ان يكون كل من ترك المستحب مصابا بالفتنة وهو مقطوع بالفساد واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة و
هو تم منه عند اكثر الاصوليين وان جوزه بعض اذ لا قرينة الا كلمة او وهي لا تصلح لذلك لاحتمال التنويع ولا يمكن ان يق امره تعم الندب
لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان يكون امره تعم للوجوب ويلحق امر غيره بامره تعم باصالة عدم النقل ولا يقال الاستدلال
انما يتم لو كان الموصول فاعلا ليحذر وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فلا يتوجه الامر بالحذر الى مخالف الامر فلا يتم الاستدلال
لانا نقول ذلك بعيد لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر في محله لا يق الفاعل مضمر والموصول مفعول
فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا لانا نقول المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم

بالحذر

قوله تعم عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره

بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح لان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير المفرد الى الجمع
غير ملايم الا بتاويل كل واحد احد وهو تكلف وعلى تقدير تسليمه يبقى ان تصيبهم بلا فاعل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت
فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة قلت اصابة الفتنة ليست علة للحذر لامتناع اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل المعلل به والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهية ان تصيبهم فتنة فيصلح ان يكون مفعولا له قلت
هذا التقدير غير محتاج اليه وقد يقال على تقدير اسناد الفعل الى المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو
وجب الحذر عن مخالف الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر بطريق اولى فتدبر ومنها قوله تعالى في سورة والمرسلات واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على الامتناع عما امروا به ومخالفتهم له عقيب الامر لقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باق على
حقيقته وهو الاخبار فتعين ان يكون الذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم لا يقال انا نمنع من كون الذم على ترك المأمور
لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وعلى استكبارهم لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم
النبي صلى الله عليه وآله بالصلوة فقالوا لا تحنى فانه مسبة علينا فقال صلى الله عليه وآله لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود لانا نقول ما ذكر باطل لان ظاهر الاية الشريفة
كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب والاحتمالات البعيدة غير قادحة ولا يقال ان الصيغة
قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بها لانا نقول هذا الاحتمال ايضا لخالفة الظاهر والدفاع بالاصل ومنها
قوله تعالى في سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه
الدلالة انه تعالى ذمه على ترك السجود المامور به بقوله ما منعك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون
للانكار والتوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك لا يقال الاية الشريفة دلت على ان الامر للوجوب لا دلالة فيها على ان
الصيغة له لانا نقول المراد بالامر فيها صيغة اسجدوا كما صرح جماعة من المحققين وليس المراد المركب من ام ر واذا ثبت ان الصيغة المذكورة
للوجوب ثبت كون غيرها من سائر الصيغ الامرية له للاصل وعدم القائل بالفصل ولا يقال غاية ما استفيد من الاية الشريفة ان الامر
يومئذ كان للوجوب لا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك لانا نقول ذلك مدفوع باصالة عدم النقل ولا يقال السجود لعله
كان مندوبا وانما استحق ابليس الذم لاستكباره ولا ريب ان تارك المندوب استكبارا يستحقه ويقوى هذا قوله تعالى واستكبر
وكان من الكافرين لانا نقول هذا باطل لانه تعالى رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر فلا يمكن ان يكون الوجه
فيها غير ذلك ولا يقال ان الامر يومئذ لعله كان مقرونا بما يدل على الوجوب لانا نقول هذا مدفوع بالاصل ايضا ولا يقال ان غاية
ما دلت عليه الاية الشريفة ان امره تعالى له ولا دلالة فيه على ان امر غيره له لانا نقول هذا مدفوع بالاصل وظهور الاتفاق على عدم الفرق ومنها
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمأمور به
عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان
عبارة عن ترك المأمور به بل حكى العضدي عليه الاجماع وفيه نظر لعدم جواز حمل الاية الشريفة على عمومها قطعا فيلزم تخصيصها بمن
يستحق الخلود ومعه يسقط الاستدلال بها في محل البحث نعم ومع هذا فقد قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس عبارة
عن ترك المأمور به والا لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة ومنها جملة من
الاخبار منها خبر يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا يونس ملعون من ترك امر الله ان اخذ برأد مرته وان اخذ بجراء عرقسه
فغضب يغضب الجليل تعالى الحديث ومنها خبر زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله تعالى يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا
كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح وكم بقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال اوليس
قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف الا ترون ان الطواف
بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه ووصفه في نبيه وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل لو لم تكن للوجوب لما صح

وهي نسخة

منه نسخة

في بيان دلالة الاية على ان الصيغة للوجوب

منها ذلك وما قرره المعظم هنا لك ومنها خبر عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وجه الدلالة انه ع نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا
انه للوجوب لما كان للنفي معنى ومنها خبر بريرة وهي كانت جارية لعائشة ولها زوج كان عبدا فلما اعتقتها عائشة وعلمت با
لتخيير اختارت مفارقة زوجها فاشتكى فراقها الى النبي ص فقال لها النبي ص ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق
فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة المندوب
قبولها مع نفي الامر بها فصنا اذ استحباب قبولها يقتضي ندبية الرجوع وعدم الامر يقتضي عدم ندبيته لو كان الامر للندب ومنها ما روي
من انه ص ربخ ابا سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه بقوله الم يستمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم وقد يقال هذه الاخبار لا تنهض لاثبات المدعى اما الاول فلوجهين احدهما انه ضعيف السند لاشتماله على سهل بن زياد الضعيف
على الظ وعلى بكر بن صالح وقد ضعفه النجاشي وغيره وقالا انه كثير التفرد بالغرائب وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل
شاذان وابن الغضائري انه كذاب ولعنه الامام ع وثانيهما اختصاص مورده بامر الله تع فلا يتعدى الى غيره فتم واما الثاني فلوجهين
ايضا احدهما انه ضعيف السند ايضا لان طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم نعم طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر
معلوم صحته على ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به جدي وثانيهما اختصاصه بمورد معين فلا يفيد العموم فتم واما الثالث فلعدم دلالته على
اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا ويكون المراد بقوله ع لامرتهم لالزمتهم واوجبت عليهم والقرينة نفي
الامر وثبوت الندبية فتم واما الرابع فلقصوره دلالة اذ غايته ما يستفاد منه ان امر النبي ص له ولا دلالة فيه على ان سائر الاوامر له
مع عدم وضوح سنده فتم واما الخامس فلعدم وضوح سنده الا ان يقال انه مجبور بالشهرة العظيمة كانجبار كثير من الاخبار الضعيفة بها
وفيه نظر ومنها ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ كسائر المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة
افعل وفيه نظر لمعارضته بان الطلب الندبي كالوجوبي في الاحتياج اليها ولا ترجيح بل قيل ان الترجيح مع وضعه للطلب لكونه اعم و
العام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون عكس ومع ذلك فلا نم انحصار اللفظ الدال على الوجوب في صيغة افعل لوجود لفظ اوجبت
والزمت نعم هما لفظان خبريان وافعل انشائي ولكن الغرض رفع الحاجة وهو يحصل بالانشاء والاخبار ومنها ان حمل الامر على
الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة وكذلك الحمل على غيره فكان الاول اولى عقلا ونقلا وفيه نظر لان اثبات وضع اللفظ بنحو ذلك
واضح الفساد ومع ذلك فليس المقام مقام وجوب الاحتياط بل ادعى في الغنية انه ضد الاحتياط محتجا بانه يؤدي الى افعال قبيحة
منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد كره هذا المراد وكل ذلك قبيح لان
كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه ومنها
دعوى جماعة من المحققين كالسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ وسر والفاضل البهائي وجدي والحاجبي والعضدي وغيرهم الاجماع على ان الامر
في الشريعة للوجوب والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل المثبت حجة وهو هنا وان كان اخص من المدعى الا انه يتم بالاصل والقائلين
بالوضع للندب في جوابه منها قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه ع فوض الاتيان بالمامور به الى
مشيتنا وهو معنى الندب اذ الواجب غير مفوض الى اختيارنا ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة
فان مرتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما قالوه ومنها ان فعله خير من تركه فهو داخل في الواجب مندوب ولا عكس لان الواجب ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل
الامر حقيقة فيه لكونه مشتركا في جميع الوجوه المذكورة نظرا اما الاول فلضعف سندا ودلالة اما الاول فلانه رواية مرسلة كما لا
يخفى والمرسل لا يكون حجة لا يقال هو مجبور بشهرة الرواية نقلا في الكتب واستناد معظم الاصحاب اليها في مواضع عديدة وتلقيهم
لها بالقبول في موارد كثيرة لانا نقول صلاحية الامرين للجبر غير ظاهرة كما لا يخفى واما الثاني فلانه ع رد الاتيان بالمامور به الى
الى استطاعتنا لا الى مشيتنا فلا دلالة فيه على مدعى الخصم بل زعم بعض دلالته على ان الامر للوجوب هنا وقد اجيب عن الرواية

لفظ الا صيغة افعل

فعل واجب

المذكورة

المذكورة بوجوه الاول ان اذا من اداة الاحتمال وهو في قوة الجزئية فيدل على ان بعض اوامر الشرع للندب الثاني انه لو تم ما ذكروه لما دل على
مدعاهم وان المباح ايضا مردود الى مشيتنا فيه الثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب ولا يلزم منه كون الصيغة
موضوعة له بل البيان يشعر بان الندب غير معناها الحقيقي اذ لو كان معناها الحقيقي لم يحتج الى البيان لانصرافها اليه وحمله على التاكيد
والتوضيح خلاف الاصل واما الثاني فلان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به فلم سلمنا ولكن نمنع من عدم دلالة السؤال على الترك
بل يدل عليه دلالة واضحة جلية تحقيق المطلب ان مدلول صيغة افعل الطلب الحتمي سواء صدرت من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا
او من دان فيكون سؤالا ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزء من مدلول صيغة
بل هو لازم خارجي له وليس ذلك ايضا من مدلول لفظ الوجوب فانه من لوازم العرفية وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك
نظرا الى اللازم الذي هو المقصود الاصلي في الاصول والتعريف باللازم غير غريب واما الثالث فلما بيناه من الادلة الدالة على الوضع للوجوب
ومع ذلك فاثبات الوضع الذي هو من الامور التوقيفية بذلك غير صحيح والقائلين بالوضع للطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب و
الندب وجوه منها ان الصيغة قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وبينهما جامع قريب فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك
ومنها تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب على سبيل
الاستعلاء او العلو ومنها ان كون الطلب مأخوذا في مفهوم الصيغة امر بديهي وتقييده بالفصل من غير دليل كما هنا لا يصح ومنها كثرة ورود
الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها مندوب مردود من غير قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك ومنها
ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على
مطلق الطلب فكذا الامر وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من الاصل المذكور كما بيناه في محله سلمنا ولكن الاصل قد يصار
الى خلافه لدليل اقوى منه وقد بينا الادلة الدالة على الوضع للوجوب ولا شك انها اقوى من الاصل المذكور واما الثاني فللمنع منه بل
المتبادر الوجوب كما بيناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على التسامح جدا يشهد بذلك الاختلاف العظيم
في هذه المسئلة مع ذهاب المشهور الى الوجوب واما الثالث فلانه كما لا دليل على التقييد بالفصل كذا لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة
ومجرد العلم بمدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر واصالة عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة سلمنا ولكن قد بينا الدليل
على التقييد واما الرابع فللمنع ولكن لا يتوقف ذلك على الوضع للقدر المشترك بما يصح ايضا على تقدير الاشتراك او ارادة عموم المجاز فتم
وللقائلين بالاشتراك اللفظي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاصل فيه الحقيقة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سلمنا
ولكن الاصل قد يعدل عنه لدليل وقد بيناه وللقائلين بالتوقف عدم الدليل على شيء مما يدعيه المعينون اذ العقل لا مدخل له في اللغات و
النقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه عمن بحث وبجهده لو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد لو سلمت لا تفيد العلم
والمسئلة علمية والجواب ان الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بينا ذلك ولا نم ان المسئلة علمية فان المسائل اللغوية يكتفى
فيها بالظهور وينبغي التنبيه على امور **الاول** ليس المراد بكون الامر للوجوب الا انه مفيد لطلب خاص وهو الطلب على جهة اللزوم والمنع من الترك
ويترتب على الترك العقاب ليس هو من مدلول الصيغة وبه صرح ابو حامد الاسفرايني وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل
الشيرواني وجدي **الثاني** اعلم انه يظهر من جماعة اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في لم والفاضل التبريزي في الزبدة واستاد الكل المحقق الخوانساري
في ح سر ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة مجردا عن القرينة يكون مجملا فلا يمكن حمله على الوجوب واحتجوا على ذلك بشيوع استعماله فيها في الندب
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي واعترض عليه بوجوه منها ان شيوع الاستعمال
في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان
يكون استعمالهم فيه مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكروه وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو
عن اشكال وفيه نظر ومنها ان الاطلاع على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم ع واما كل
واحد من الرواة لم يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة الناشئة من تلفيق جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده الحمل على

منها واجب

منه سلمنا

الوجوب المعتبر فهم الراوي لانه المخاطب دون غيره ومنها المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل على الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى
اشتهر بانه ما من عام الا وقد خص مع اتفاق الكل على الطرح حتى هؤلاء على وجوب حمله على العموم اذا تجرد عن القرينة وايضا قد حكى المنصف
جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة ومنها ان حمل اكثر الاخبار على المجاز
لا يستلزم الكثرة في عرف الائمة ع فان الحمل فيها قد يكون باعتبار القرينة على كونه مرادا وقد يكون باعتبار قصور الرواية عن الجهة
فيحمل عليه لان التاويل اولى من الطرح وهذا لا يستلزم المجازية في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان ظننا بها فمنع ان الغلبة الظنية
تعارض اصالة الحقيقة ومنها ان تتبع الاخبار يكشف عن بقاء اوامرهم على الوجوب مثل قول الصادق ع لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء
فافعلوا وقول زرارة لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا ومنها اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتاخرين على عدم الفرق بين امر النبي ص
في الاخبار المروية عنهم ع في الحمل على الوجوب **الثالث** اختلف الاصوليون فيما يفيده الامر اذا ورد عقيب الحظر على اقوال الاول
انه كالامر المبتداء فان افاد الوجوب افاده للمفروض ايضا والا فلا وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق وم والشهيد الثاني والبيضاوي وحكي
عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب والمظفر السمعاني والرازي بل نسب الى اكثر المحققين الثاني انه يفيد الاباحة وحكاه السيد والشيخ
والعضدي عن الاكثر الثالث انه يفيد الندب وهو محكي عن بعض وعن امام الحرمين التوقف للاولين وجوه منها ان المقتضي موجود وهو الوضع
والمعارض له مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح للمعارضة لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام الخمسة
متساوية في التمادي ومنها ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الى الكسب افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر ومنها ان امر الحائض والنفساء
بالصلوة للوجوب مع انه ورد بعد الحظر ومنها ان الحظر العقلي اكد من التمني واذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة
قبل ورود الشرع بها محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكذا الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى وقد بينا قبل في جميع ما ذكرنا اما
في الاول فبالمنع من تمام المقتضي واما في الثاني فبان المفهوم الاباحة ان فرض انتفاء القرائن والا فلا نزاع واما في الثالث فلانه قد
ثبت بالدليل ودفع الظواهر بالادلة القاطعة غير عزيز واما في الرابع فبان الفرق عزيز والتحقيق ان يقال ان الصيغة موضوعة للوجوب
والاصل حملها عليه حيثما تطلق مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر او لا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة والاستعمال
فيها احيانا يقتضيها كلية لمعارضته بالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة اشكل التمسك بالاصل على ما
ذهب اليه المشهور من التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب
الحمل على الاباحة ولذا مال الآمدي الى الاباحة مدعيا ان احتمالها ارجح لغلبته واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة
فلا اشكال وقد عول على هذا الاصل كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق وم والبيضاوي وغيرهم وذلك اما الترجيح الاصل
على الظن او لمنع الغلبة وبالجملة اذا تم ظهور قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فلا يرتفع اليد عن الاصل واما
منع السيد حميد الدين من اصالة الحمل على الوجوب في المقام تمسكا بان غاية ما ثبت من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب
كونها له اذا لم تكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها له فيبقى ظن الغلبة سليما عن المعارض ان لم يكن دليلا على الوضع
للاباحة فيه اشكال اما اولا فلان الظاهر من المحققين القائلين بالاباحة انها مجاز نعم ربما يشعر كلام العضدي بانها صارت حقيقة شرعية
في الاباحة ولكنه ليس بصريح بل ولا ظاهر ولو سلم الصراحة فيه اعتراف بانها لو لم يكن في الشرع للاباحة لكان اللازم الحمل على الوجوب
واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكر لما تحقق مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام لم يثبت له وضع موضوع للحيوان
المفترس بل للرجل الشجاع كما قاله منكر وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلانه وضع اللفظ لمعنى اذا كان كذا ولا خر اذا
كان كذا بعيد اما لعدم وقوعه واما رابعا فلانه لو لم يكن للوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك ان قيل انه لغة له والنقل ان
قيل انه عرفا له والمجاز خير منهما مضافا الى انه يلزم ان يكون حينئذ استعماله في الوجوب مجازا واستعمال اللفظ الموضوع للاباحة في الوجوب
ان لم يمنع وقوعه مقليل ولا كل استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة وهل الامر الوارد بعد توهم الحظر كالوارد بعده او لا
يفهم من بعض الاول وهل الامر الوارد بعد الكراهة او توهمها او بعد الاستيذان كالوارد بعد الحظر او لا يفهم من بعض الاول وهل

في ان الخبر المروي عن الصادق ع

في الاخبار المروية عنه وبين امر الائمة ع

او لقلة وقوعه ح

النهي

النهي الوارد بعد الوجوب يفيد الاباحة ولا حكى في نهاية السؤل عن بعض الاول معللا بان تقدم الوجوب قرينة على الاباحة وعن احرامه
يفيد التحريم بخلاف الامر الوارد عقيب التحريم مفرقا بينهما بوجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو موافق للاصل
لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل وثانيهما ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه
والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع ولا يخفى ضعف الوجهين وصرح في
نهاية السؤل بان القائلين بان الامر بعد التحريم للوجوب لا خلاف عندهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم **الرابع** منع جماعة من المحققين
من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء نحو يتوضأ ويصلي ولا ينكح المرأة على حجيتها على الوجوب والحرمة لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة
فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب المطلق ولا مرجح والحق ان الظاهر منها في المقامات الطلبية
الوجوب والحرمة لانه اقرب المجازات كما لا يخفى بل صرح محققو اهل البيان فيما حكي عنهم بان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب
اشد واكد من دلالة الامر والنهي الصريحين عليه الا ترى الى قولهم ان البلغاء يفهمون مقام الانشاء ليجعلوا المخاطب بوجه اكد على الاتيان
بما طلب منه كقولك لصاحبك الذي لا تحب تكذبك تاتيني بلفظ الخبر اتى بلفظ الامر فتحمله بالطف وجه على لزوم الاتيان لانه لو لم يأتك فقد صرت
كاذبا بحسب الظاهر لان كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا مكانها لغوله ولذا ان معظم
الاصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تحصى بالمفروض على الوجوب والحرمة وبالجملة الترى دلالتها على الامرين مما لا يبقى كيف واكثر
الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة من هذا ولذا اعترف المحقق البهائي بذلك مع تامله فيه في موضع من الحبل المتين **مفتاح** اختلف
الاصوليون في ان الامر المطلق المجرد عن القرائن هل يدل على المهية من غير تعرض لوحدة ولا تكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول انه يدل على
المهية لا غيرها وهو للعلامة والشهيد الثاني وولده والمحقق البهائي والحاجبي والبيضاوي وجماعة والمحكي عن امام الحرمين وصاحب جمع الجوامع وابي الحسين
البصري بل نسبه السيد عميد الدين وغيره الى المحققين وحكاه جماعة عن السيد الثالث انه يدل على التكرار وقدر العمر شرطا لامكانه وانه نزل قوله ان
بقي افعل ابدا بشرط الامكان وهو للمحكي عن ابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الثالث انه يدل على المرة ولا يحتمل
التكرار وهو للمحكي عن جمع كثير وحكي عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ثم الشافعي الرابع انه مشترك بين الواحد والتكرار وهو للسيد ابن زهرة في الغنية
وتوقف قوم على ما حكي للقول الاول وجوه منها بانه قد استعمل شرعا وعرفا تارة في المرة واخرى في التكرار فالاصل ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما وهو الطلب بعنوان اللزوم مطردا دفعا للاشتراك والمجاز ومنها قوله قيد المرة والتكرار فيقال افعل مرة وافعل
دائما والاصل ان يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما دفعا للتكرار والتناقض ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لكان استعماله في المرة
استعمالا للفظ في غير ما وضع له من غير علاقة وكذا لو كان موضوعا للمرة واستعمل في التكرار وذلك غير جائز ولا يمكن ان يكون لكل منهما
بالخصوص والعلاقة الضدية هنا يفيد فتأمل ومنها ان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادة هذه
الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات خارجة عن المهيات المشتركة فكما ان قول
القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الآلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في قلة ولا كثرة نعم لما كان اقل ما يحصل به الامتثال
هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها معها ولو كان الامر موضوعا للتكرار لكان
متبادرا ولزم عدم امتثال العبد بالسقي مرة واحدة اذا قال سيده له اسقني ماء والتالي باطل للقطع بحصول الامتثال بمرة واحدة كما صرح به
الشيخ في العدة قائلا بانه لو كرر دفعة ثانية لعده العقلاء سفيها لا يقال ذلك مستند الى القرائن وشهادة الحال بان المقصد الشرب بمقدار
الحاجة وهو يحصل بالمرة الواحدة لانا نقول ذلك ممنوع بل لا يتبادر التكرار ولو فرض انتفاء القرائن على انا نمنع من وجود القرينة هنا ودعوى
ان القرينة علم العبد باكتفاء السيد بشربة واحدة باطلة اذ قد لا يكتفي بشربة ويعلم ح ان السيد يغضب قرينة على ارادة التكرار ولو كان الامر
مفيدا للتكرار وضعا لما احتاج الى ذلك وقد صرح بما ذكرنا الشيخ في العدة فتأمل وانا ثبتنا ان الامر في عرفنا للمهية لزم الحكم بانها مقدمة ولو لغة
لاصالة عدم النقل ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لصح حقيقة سلب اسم الامر وما يشتق منه لو اريد منه غير التكرار كما هو الغالب والتالي
باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ولو كان موضوعا للمرة بخصوصها واستعمل في غيرها لصح ذلك ح والتالي باطل قطعا

ما تمسك به بعض من

ومنها انه لو كان التكرار لاستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها مع المضادة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات لامر المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فتعين النسخ وفيه نظر لان جعل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر بالاولى اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان التكرار للزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتالي باطل وفيه نظر لان اشتراط القدرة والامكان بديهي فتأمل ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار او للمرة لما حسن الاستفهام عنهما عند الاطلاق والتالي باطل وفيه نظر لان حسن الاستفهام لعله للاستظهار ودفع الاحتمال مع انه لو تم لكان دليلا على الاشتراك اللفظي والمظنة غيره فتأمل ومنها ما تمسك به بعض من نقل اهل اللغة على عدم الفرق بين تفعل وافعل الاول للخبر او الثاني للانشاء ولما كان مقتضى الاول يحصل بغير تكرار فكذا الثاني والا لكان بينهما فرق آخر فلم يكن للتكرار وفيه نظر للمنع من ثبوت النص من اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان يفعل لا يدل على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان فعل المضارع يدل على استمرار التجدد على هذا لو صح النص من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم ومنها ما تمسك به بعض من انه لا خلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله بطلاق زوجته ان لم يكن له ان يطلقها اكثر من مرة واحدة فلو كان للتكرار لوجب الزائد عليها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الاجماع هو الذي منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به الا ان يقال الاجماع دل على صحة الوكالة ولو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في امر ممتنع ويرجع الكلام حينئذ الى مسئلة فقهية وهي انه اذا وكل رجلا على طلاق زوجته مكررا فهل يقع الطلقة الاولى او يفسد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال جدا ويحصل العجب من الشيخ في تعويله عليه وان كان الثاني اتجه الاستدلال به في منع القول بالتكرار فتأمل وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب ان كان المظنة بالامر الفعل وبالنهي الترك ولما كان مقتضى النهي التكرار فكذلك الامر وفيه نظر اما اولا فلانه قياس في اللغة وهو غير مسموع اللهم الا ان يدعى الاستقراء في ان كلما هو للطلب فهو للتكرار وفيه اشكال واما ثانيا فلانه مع الفارق فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر وايضا النهي يقتضي النفي وهو للعموم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيده وايضا ان العموم يفهم من النهي دون الامر كذا قيل واما ثالثا فللمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة واما رابعا فلانه قياس لاحد المتناقضين على الآخر وهو غير جائز وان جاز القياس في اللغة كذا قيل واما خامسا فلان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى الامر عدمه كذا قيل

النهي للدوام المقتضي

ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به وفيه نظر للمنع من اقتضاء النهي الذي في ضمن الامر للمنع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك للدوام فهو له والا فلا وذلك واضح ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة فتأمل وفيه نظر اما اولا فلانه ينتقض بما وجب مرة كالحج واما ثانيا فلان مجرد ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما على حد واحد والتخالف فيه اوضح شاهد على انه من الخارج لا بمقتضى الغالب في اوامر الشريعة التكرار فيلحق المشكوك فيه به لانا نقول لا نم ان الغالب استعمالها فيه وثبوت غلبة تكرار اصل المأمور به لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة الخارجية غير كافية لاثبات وجوب التكرار الا على القول بحجية الاستقراء بل وعليه لا يتجه التكرار ايضا اذ الاختلاف في المكررات الشرعية يمنع ذلك لان الحاق المشكوك فيه بفرد دون آخر ترجيح بلا مرجح وقد يقال اذا حصل ظن استقرائي بتكراره في الجملة فلا بد من الاتيان به الى ان يحصل القطع بعدم الوجوب على احتمال او الى ان يرتفع ذلك الظن على آخر وعلى اي تقدير فالتكرار لازم فتأمل ومنها انه يفهم من احسن الى عشرة فلان الدوام وفيه نظر لان الظاهر ان ذلك لاجل القرينة كما يظهر من تتبع ولولاها لما فهم ذلك ومنها ان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام لكل مشرك فيلزم ان يكون قوله تعالى صم عاما لجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وفيه نظر لانه قياس مع انه مع الفارق فان المشركين جمع معرف وهو للعموم ولا كذلك الامر ومنها انه لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في الاتيان به في الثاني الى دليل وفيه نظر لان اطلاق الامر كاف نعم لو قلنا بانه للفور بمعنى ان قوله افعل بمنزلة افعل الآن لزم ذلك ولكن الاحتياج الى الدليل في ثاني الحال لا يستلزم الوضع للتكرار ومنها قوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان المراد فأتوا امرتكم به ما استطعتم

وهو للتكرار وفيه نظر للمنع من ذلك لاحتمال ان يكون المراد منه التحريض على الاتيان بالمأمور به او وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه وان تعذر الباقي كما فهمه كثير ومنها انه لو لم تقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء وفيه نظر لان اطلاق الامر يكون في صدق الاداء ومنها ان اللفظ ليس فيه تصريح بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل بالاجماع وفيه نظر لان عم اللفظ يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به اي وقت اراد وليس هذا احد المذكورات ومنها ان في التكرار احتياطا فيجب المصير اليه دفعا لضرر الخوف وفيه نظر اما اولا فلان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا بالاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة واما ثانيا فلان الاحتياط انما يجب حيث لا يدفع احتمال الوجوب عم اللفظ واما معه كما في محل البحث فلا ومنها انه لو لم يكن التكرار لم يجز نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بداء وهو عليه تعالى محال والاستثناء عن مرة واحدة لا يتحقق وفيه نظر لانا نلتزم باللازم فان ثبت نسخ او استثناء فذلك قرينة على التعميم ونحن لا نمنع منه ومنها انه سئل عمر عن النبي صلى الله عليه وآله لما رآه قد جمع بين صلوتين بوضوء عام الفتح قال عمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله تعالى اذا قمتم الآية لكان السؤال عبثا وفيه نظر للمنع من حجية فهمه ومنها ان الصحابة قد تمسكت في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعله لفهمهم منه ذلك بالقرينة لا بقي الاصل عدمها لانا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال لرسول الله صلى الله عليه وآله اعمتنا هذه لعامنا هذا ام للابد وفيه نظر لانا لا نم صحة النقل سلمنا ولكنه لا يصلح حجة للقائلين بالتكرار بل لاصحاب الاشتراك ولا فرق لاولئك لانا لا نم ان الاشتباه بالنظر الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون لصفة مماثلة للصوم والصلوة فاراد ازالة هذا الاشتباه وقد صرح بذلك في رج قال ويدل على انه ليس للتكرار قول النبي صلى الله عليه وآله لو قلت هذا لوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب مستفادا من قوله لا من لفظ افعل سلمنا صحة الرواية سندا ووضوح دلالة ولكنها لا تصلح لمعارضة الادلة الدالة على انها ليست للتكرار والقول الثالث ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا وفيه نظر لان هذا بناء على القول بالوضع للماهية والتحقيق ان القائل بالمرة ان اراد ان الامتثال يحصل بها فهو صحيح لا ريب فيه وان اراد ان الامر يدل عليها وعلى المنع من الاتيان بالفعل المأمور به مرة اخرى بالدلالة التضمنية فهو في غاية الضعف وان اراد انه يدل عليها فقط بالدلالة التضمنية فهو ضعيف والقول الرابع وجوه منها الاستعمال في المرة والتكرار ومنها حسن الاستفهام ومنها صحة التقييد بكل من الامرين وهذه الوجوه ضعيفة لا يثبت بها المدعى والمتوقف انه لو ثبت احد المذاهب المتقدمة لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد العلم والتواتر غير واقع والا لما وقع الخلاف وضعف هذا في غاية الظهور والمعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال على المختار في حصول الامتثال بالمرة الواحدة والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالوضع للماهية وكذا لا اشكال في ان التكرار لا يقدح في الامتثال فلا يكون عدمه شرطا في المأمور به ولا يكون حراما وعلى هذا نزل بعضهم قال في لم وح صرح وح وان السيد اذا قال لعبده اضربه فضربه مرات متعددة كان ممتثلا وهل الامتثال في صورة التكرار يحصل بالمرة الاولى ولا يكون لما بعدها مدخلية فيه ويصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم بفساده لعدم تعلق الامر بها او لا بل يحصل الامتثال بكل واحد واحد او بالمجموع المركب التحقيق ان يقال ان اتى بالمرة الاولى ثم اعرض ومضى مدة طويلة بحيث خرج عن كونه في مقام الامتثال فلا اشكال في انه لا يحصل بما بعد المرة الاولى ولا بكل واحد لا بالمجموع المركب سواء قصده قبل الشروع في الاتيان بالمأمور به التكرار لتحصيل الامتثال او لا وان اتى بالمرة الاولى والثانية ونحوها في مجلس واحد بحيث لا يحصل بينهما اعراض ولم يخرج عن مقام الامتثال فالظاهر حصول الامتثال بالمجموع المركب وان لم يتوقف عليه لانه يعد عرفا امرا واحدا ودفعة واحدة والمرجع في الالفاظ العرف لا انباط بالدقائق العقلية الفلسفية فلو كان الجميع عبادة لزم الحكم بصحتها ولكن الظاهر انه لا يتحقق بالنسبة الى كل مرتبة ثواب وعقاب على حدة وبالجملة المرجع في حصول الامتثال بالجميع او بالاولى فقط وهو يقتضي التفصيل بين الصور كما بيناه وقد فصل بعض الاصحاب نحو التفصيل المذكور في اخراج النصاب الذي يجب فيه الخمس في المعادن والكنوز والغوص وقد اطلق بعض المحققين في محل البحث وعد حصول الامتثال بما بعد المرة الاولى متمسكا بانتفاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقي فاما

المعتضد بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف

علا لو عد

على الوجوب فيأثم بترك التكرار وهو بطء او بطريق الندب اذ لا اقل منه فيلزم استعمال صيغة واحدة في الوجوب والندب باستعمال
واحد وهو بطء ايضا وهو ضعيف توهم بعض على الظاهر الرجوع الى الفرقة في تحصيل ما تحقق به الامتثال من الدفعات وهو في غاية الضعف
خصوصا ان قلنا بانه يشترط فيها ثبوت واقع في موردها من المشتبهات لضرورة ان محل الامتثال ليس معينا في الواقع ومشتبها عندنا
فثم وربما يظهر من بعض التفصيل بين ما لو قصد الامتثال بالمرة الاولى خاصة فلا يحصل بغيرها مطلقا وبين ما لو قصد الامتثال بالجميع فيحصل به
بل يلزم الاتيان به ويتوقف الامتثال عليه كما في التخيير بين الزائد والناقص فيما يترجح لتطهير البئر واذكار الركوع والسجود ونحو ذلك وهو
ضعيف ايضا لعدم الدليل عليه لا شرعا ولا عرفا ولا لغة ولا عقلا مضافا الى الاصل ونفي الحرج في بعض الصور **الثاني** اعلم ان القائلين
بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط نحو ان كنتم جنبا فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما هل يتكرر بتكررهما فيجب التطهير وقطع اليد بما تحقق الجنابة والسرقة او لا على قولين الاول انه لا يتكرر بتكررهما مطلقا وهو للشيخ وابن زهرة
والمحقق وسلار والفاضل اليماني والحاجبي والبيضاوي والرازي والمحكي عن السيد القاضي عبد العزيز واكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني انه
يتكرر بتكررهما وهو للمحكي عن جماعة الاولين وجوه منها انا لصيغة من غير التعليق موضوعة لنفس الماهية والاصل لزوم الحمل عليها حتى يحقق
ما يقتضي تقييدها بالتكرار ومجرد التعليق على الامر لا يستلزمه لا عقلا ولا لفظا فانه اعم من قيد المرة والتكرار ولذا يقيد بهما فيقال
ان جاءك فاكرمه مرة او تكررا والعام لا دلالة فيه على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات فاذا كان في العرف كذلك فاللغة والشرع كذلك
للاصل ومنها انه لو كان للتكرار لزم سلب اسم الامر وما يشتق منه اذا اريد منه المرة والتهديم قطعا ومنها انه يحسن ان يقال اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وفيه نظر ومنها ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر
الحاصل بالتكرار وفيه نظر ومنها عدم تكرر الطلاق بتكرر الدخول في الدار اذا قيل ان دخلت الدار فطلق زوجتي وفيه نظر وللاخرين
وجهان احدهما ان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا عليهما فهو للتكرار ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز او النقل
وهما خلاف الاصل وفيه نظر لانا نمنع الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها اللهم
الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيرجح الحاق المشكوك فيه بالغالب لكن هذا لا يجدي الا على القول بترجيح المجاز المشترك على الحقيقة المرجوحة
ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او على القول بحجية الاستقراء وفيهما نظر نعم قد يوجب عليه الحمل لكونه من الافراد الشائعة
فتدبر وثانيهما ان الامر بدوام الشرط فالتعليق على الشرط المكرر يقتضي دوامه اما المقدمة الاولى فلانه اذا قيل اذا وجد شهر رمضان
فصم افاد ان الصوم يكون دائما بدوام الشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المتكرر بمنزلة الشرط الدائم وفيه نظر لانه ان اريد من دوام
الامر بدوام الشرط انه ان لم يات بالمامور به حين وجود الشرط يجب عليه الاتيان ما دام الشرط باقيا فما ذكر مسلم ولكن هذا غير محل النزاع وان
اريد تكرار المامور به ما دام الشرط باقيا فهو اول النزاع والمثال لا يساعد الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء الشرط بل لرجوع الضمير الى
مجموع الشهر ففي الحقيقة المامور به لم يتكرر والمسئلة محل اشكال والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم وهل قوله كلما جاءك زيد
فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ كلما يفيد التكرار المفروض او لا الظاهر الاول لانه المفهوم منه عرفا وربما يظهر من المصباح المنير الميل الى الاخير محتجا
بانه واقع موقع متى وهي لا يقتضيه في الشرط فيما يأتي عليه قال وبه صرح الفراء وغيره فقال اذا قال متى دخلت كان كذا فمعناه اي وقت وهو على مرة وفرقوا
بينه وبين كلما فقالوا كلما يقع على الفعل والفعل جائز تكراره ومتى يقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت فمعناه
كل دخلة دخلتها ثم حكي عن بعض العلماء انه قال اذا وقعت متى في اليمين كانت للتكرار فقوله متى دخلت بمنزلة كلما دخلت ثم رده فوق
والنحاة لا يساعده ثم حكي عن بعض النحاة انه قال اذا زيد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سئلتني اجبتك وجب الجواب لو الف
مرة وضعفه محتجا بان الزائد لا يفيد غير التاكيد وهو عند بعض النحاة لا يغير فقولهم انما زيد قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم فهو يحتمل
العموم كما يحتمل ان زيدا قائم وعند الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد وفيه
نظر بل ما حكاه عن بعض النحاة في غاية القوة واعلم انه صرح بعض المحققين بان الامر اذا علق على علة تامة تكرر بتكررها محتجا بان

وبانه ظرف لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه

احدها لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا وعرفا لا بين العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نقول الاصل فيها
ان تكون كالعلل العقلية الا انه لا يمتنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة ولا يقال لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق
الاولى اذ الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى والتربط فالمقدمة مثلا لا نسلم هذا ضعيف لان
التكرار في العلة باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لانه غير مؤثر
واقتضاء انتفائه انتفائه لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى مدفوع بالاصل وثانيهما دعوى جماعة كالحاجبي والعضدي والطوسي
الرازي فيما حكي عنه الاجماع على ذلك ويظهر من جماعة من الاصوليين منعه منهم الابهري متمسكا بان الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر
المطلق يفيد الماهية ولا يدل على التكرار واذا علق على العلة لا يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب عند ما صار اليه بعض المحققين
لزوم التكرار في محل البحث في غاية القوة ولا يمنع تعليق الامر على الوصف وان اشعر بالعلية لعدم دلالته على كونه علة بحيث يصح الاعتماد عليه
والاشعار بنفسه لا يصلح للحجية **الثالث** كان امر المطلق والمعلق على الشرط والصفة لا يفيدان التكرار بانفسهما كلما دل على طلب
الفعل من نحو لفظ اوجبت والاشارة والاجماع وصيغة افعل ونحوه المستعملة في الاستحباب والوجوب الغيري والشرطي مطلقا ولو كان معلقا
على الشرط او الصفة **الرابع** اذا استعمل صيغة المضارع نحو يضرب في الطلب والانشاء كانت مفيدة للوجوب كما تقدم اليه الاشارة
وهل يفيد التكرار او لا احتمالان احدهما الافادة ووجهه ان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد
استمرار التجدد فيجب بعد تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى
اقرب المجازات وليس الا الطلب على وجه التكرار الثاني عدمها كصيغة افعل لانها مستعملة في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار و
هذا اقوى لانه المتعارف عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو دليل كونه الاقرب اليها مضافا الى امكان
منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار ودعوى كون الدلالة عليه لو سلمت بالغلبة والالتزام هذا ويعضدها ذكرنا عدة تنبيه احد
من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع ان العادة تقتضيه لوضوح ان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة ع بصيغة المضارع فيحصل شدة
الاحتياج الى ذلك وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم كون الامر المتكرار حتى من العامة عدم كون الصيغة المزبورة له واما القائلون بكونه
للتكرار فيحتمل مصيرهم الى كون الصيغة المزبورة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما للاول كما لا يخفى **مفتاح**
اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الفور ولزوم الاتيان بالمامور به معجلا او وجوبا انه لولا على اقوال الاول انه
لا يدل على ذلك ولا يفيد بل انما غايته الدلالة على طلب الماهية من غير اشعار بفور ولا تراخ قالاتي بالمامور به ممتثل فورا كان او تراخيا
وهو للمحقق ومر والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والفاضل النهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي
الاصفهاني والتفتازاني والمحكي عن السيد في يه والشافعي واصحابه والامدي والرازي في ح دي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين
وفي المنية انه مذهب المتاخرين وفي التعليقة الجمالية انه المشهور بين محققي اصحابنا الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ والسكاكي والمحقق في
موضع من يز والمحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي وابي الحسين الكرخي وابي حامد الحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين
وكل من قال بان الامر المطلق للتكرار ومال اليه بعض المتاخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على شيء من الفور و
التراخي الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال وليس المراد بالفور المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان بل بما يعده
المكلف الفاعل عرفا مبادرا او معجلا وغيرهما وان ومتكاهل وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور والفعل المامور به
الثالث انه يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن البدخشي انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة و
صرح في جمع الجوامع بوجود القائل به ويظهر هذا من كلام مر في دي والرازي في ل والبيضاوي في ج والاصفهاني والعبري في شرحه
ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهما انكار القائل به واذا فسر جماعة كالعلامة والمحقق
والاسنوي والامدي فيما حكي عنه القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين البصري والقاضي ابي بكر وجماعة من الشافعية
ومن الاشاعرة بان المراد جواز التراخي لا وجوبه فلا فرق بين القول بالماهية وهذا القول من حيث المعنى الرابع انه مشترك بين

في بيان الفور والتراخي

الفور والتراخي وهو اختيار السيد المرتضى وابن زهرة كما عن الوافية وقد صرح السيد بانه لا يحكم بالامتثال لو بادر ولكنه
كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وغيره على ما حكي ولكن الاول صرح بحصول الامتثال بالمبادرة خلافا
للثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المدلول للقول الاول وجوه منها ان المتبادر من الامر ادخال المصدر في الوجود من غير خطور
فور ولا تراخ نعم يجوز التراخي لاطلاق اللفظ لا لخصوص وضع اللفظ بازائه ومنها ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى
في التراخي كالواجبات الموسعة والاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها قبول التقييد بكل منهما فيقال افعل فورا او متى
شئت فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني
انشاء وذلك يوجب تساويهما فيما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود من غير ملاحظة فور او تراخ لزم ان يكون الامر
كذلك ومنها انه لو كان موضوعا لاحد الامرين الفور والتراخي بخصوصه لكان استعماله في الاخر مجازا فيلزم صحة سلب اسم الامر عما يشتق منه عنه
حقيقة والتالي باطل وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما تمسك به بعض من ان المتبادر منه عند الاطلاق الفور فان السيد اذا قال لعبده اسقني
فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر الفور لانه الظ من
الطلب عند الاضافة كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم نسخ الامر الاول ولو كان للماهية لما
كان الامر كذلك وقال جمال الدين الخونساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند الاضافة وان امكن منعها في المناظرات انتهى
وفيه نظر للمنع من تبادر الفور كما صرح به السيد بل المتبادر ما يعمه واستفادته من اسقني بقرينة المقام لقضاء العادة بان طلب السقي
انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع المجرد من القرينة وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ البهائي والفاضل الجواد
وجدي الصالح والحاجي العصكري والطوسي النفتازاني لا يقال الاصل عدم القرينة لانها غير معقولة بل الذم انما لعقل الفور من نفس
الامر الا ترى انه يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها وان فرض انتفاءها
فنمنع العصيان وتوجه اعتذار المأمور بانك ما امرتني بالبدار وما علمت ان في التاخير مضرة واما ما قاله السكاكي فمدفوع بالمنع من
فهم النسخ فيما ذكره من المثال اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار فلان فاقعد وامش واضطجع لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان
بكلها اوجبه سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون باعتبار ان الامر الاول لما كان مقتضيا لوجوب الاتيان بالمأمور به في اي جزء من اجزاء الوقت
شاء وكان الامر الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم التناقض فتم ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اختلاف جواز التاخير في
موضع يجوز التاخير بمقدار يسير وفي اخر يشق ان يدعى الاول وهكذا وقد يقال لا دلالة في ذلك على عدم الوضع للفور لجواز ان يتبع بالوضع
لما يفهم في العرف فورا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور به فاذا امر بالسقي فبالتاخير ساعة يفوت الفورية ويعد
المأمور متهاونا واذا امر بالخروج الى سفر بعيد فبالتاخير اسبوعا بل شهرا لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا وقد يرد بان الاختلاف
المعلوم من الامثلة العرفية مما لا يثبت لو صرح بالفورية فتدبر ومنها دعوى السيد والمرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور
في الشريعة وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير كثير من المحققين الى ان الامر ليس للفور في الشريعة ويؤكده ان الشيخ المعاصر للسيد مع
قوله بان الامر في الشريعة للفور لم يحك هذا الاجماع اذ يبعد مع اطلاعه عليه مع تحققه وايضا السيد لم يشر اليه في هذه المسئلة بل
نقل الخلاف فيها وانما ادعى ذلك في مسئلة اخرى وايضا ليس المتبادر منه عند اهل الشرع الا الماهية ولو كان في الشريعة حقيقة في
الفور لكان عند اهل الشرع اذ يبعد تخالف عرف الشرعية مع عرف التشريع مضافا الى معارضته باصالة عدم النقل وبغلبة استعمال
الامر في الشريعة في غير الفور كما لا يخفى ومما ذكر ظهر ضعف قول بعض الافاضل من ان هذا الاجماع خبر واحد قد احتف بالقرائن
فيفيد القطع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع بعد تسليمه كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت منه انه في
اللغة كذلك لا يقال لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا للماهية واما على تقديره فالنقل
ثابت فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا فاللغة كعرف الشرع فاللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه الاول
ان عرفنا قطعي وعرف الشرع ظني لانه ثابت من طريق الاحاد الثاني انه من المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور والتراخي وقد اعترف

او في عرف الشارع

بم السيد ان

بر السيدان والاصل ان يكون للهيئة والشهرة ان لم تكن حجة فلا اقل من صلاحيتها للترجيح لا يقال الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان
اصالة توافق عرف الشرع مع اللغة دليل مثبت لها فتقتضي ان يكون في اللغة للهيئة المقيدة كعرف الشرع ولا كذلك اصالة توافق عرفنا مع
اللغة لانها دليل نافي لانها تقتضي ان يكون فيها للهيئة المطلقة والمثبت مقدم على النافي الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل
تاخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا لانه متاخر عن عرف الشرع لا يقال هذان الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلما قدمنا
في بحث تعارض الخبرين من اهل اللغة واما الثاني فلانا لا نم جريان اصالة تاخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان
هذا الزمان الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للهيئة متاخرا عن زمان الشرع والعبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور
فيما اذا علم بوضع اللفظ لمعنى وفي عرفنا لا نعم بان يكون النقل في عرفنا ثابتا وشككنا في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا
كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة الدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصلاح تاخر الحادث ورجعه
ح الى اصالة بقاء المعنى اللغوي حتى يثبت المخرج عنها وانما يثبت بالنسبة الى عرفنا لا غير ولذا كان الاصل مع النافي في الحقيقة الشرعية وليس الامر
كذلك فيما نحن فيه فتدبر سلمنا ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه المرجحة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى الباقي سليما عن المعارض ولئن تركنا
وقلنا ان الاصل المزبور يعارض جميع تلك الوجوه فالازم ح التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية وهي انه اذا ثبت للفظ
وضعان في عرفنا عامين كانا او خاصين وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فالازم التوقف والرجوع الى المرجحات وهي غير محصورة ولكن قد
اشرنا الى بعضها واما اذا كان احدهما عاما يقينا والاخر خاصا كذلك فلا ريب في ترجيح الاول والحكم بموافقة اللغة للعرف العام لا للاصل بل لبعد
تخالف العرفين العام مع اللغة ومنها ان النهي يفيد التكرار والفور وكذا الامر قياسا عليه بجامع الطلب وفيه نظر لانه قياس في اللغة ولا يجوز مع انه
مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزم الفور ولا كذلك الامر لما تقدم ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه
نظر للمنع من افادة النهي الضمني الفور ومنها ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره جماعة منهم صاحب المعالم والعضدي من انه قياس في اللغة فلا يصح وفيه نظر وثانيهما
ما ذكره بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغة الا بالنقل مطلقا او الاستقراء وليس هذا من شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء
عبارة عن وجدان جميع الجزئيات على شأن واحد فيحكم ح كليا بان الامر كذا وليس فيما نحن فيه كذلك لعدم العلم بكونه للفور وان كان غيره وهو الاكثر له
وفيه نظر بناء على ما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في كثير من المسائل الاصولية اللغوية كمسئلة تعارض
المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى فهي نوع من الاستقراء والحق في الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول
لا دلالة فيه على الزمان بهيئته اصلا نعم بعض مشتقاته يدل بمادته ولكنه في غاية القلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت
به الشيء للشيء من غير اقتضائه ان يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فريد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال ايضا فيما حكي عنه المقصد
من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا بالاشعار فان ذلك فينبغي ان يكون بالفعل وايضا
حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل
عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا الكلام صريح في ان
الاسمية لا تدل على الزمان لا يقال اتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي وليس ذلك الا لدلالته على الزمان
الحاضر فعلم لانا نقول مرادهم ان المبدء اذا كان موجودا في حال النطق والاخبار كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل
على الاتصال بالمبدء في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما الثاني فهو وان دل على الزمان بهيئته لكنه يدل غالبا على الماضي
والمستقبل وهما اكثر افراده هذا وقد قال جماعة من المحققين منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال اما
مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا لدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيهما
الاستقبال ورد بان ليس المراد من الزمان الحاضر الآن الحاضر الذي لا ينقسم هو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل
حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه يؤيده ان النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان

حتى يثبت الصارف يدل
يثبت لان الشان الصارف
الى انه في اللغة للهيئة
لان الاصل تاخر

فيه لانه انما هو لطلب الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محذوف اول الكلام وآخره والواقع في هذا
الطرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبال
فظهر ولم يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر ومنها انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر فيتساويان
على الآخر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الاوامر تتناول له دون اعتقاد وجوبه واذا كان ما لا
يتناوله الامر على الفور كان ما يتناوله على الفور بطريق اولى وفيه نظر لانه قياس مسلمنا ولكن نمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات
الامر بل هو من لوازم الايمان ولذا يجب في الكفارات وسائر الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب كذلك فعلها ومنها ان التعزير
بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في البر والحصول وفيه نظر للمنع من صلاحيته لاثبات الوضع على انه معارض بمثله لوجود
القول بوجوب التراخي كما عرفته فتدبر ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه تعالى ذم ابليس لعدم على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر
للفور لما توجه اليه الذم وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كون الذم لتركه السجود لا بعزمه في ثاني الحال كما ذكره مرة باعتبار استكباره وتجبره
وافتخاره على ادم ع كما يشهد به قوله تعالى حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قيل واما ثانيا فلاحتمال كون الامر بالسجود للفور
بخصوصه اما لدلالة الفاء الجزائية في قوله تعالى فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في نهاية السؤل وفي جميع ما ذكرنا تامل واما ثالثا
فلان الآية الشريفة ليس فيها دلالة على ان ارادة الفور من الامر بالسجود باعتبار الوضع بل غايتها الدلالة على ارادة الفور منه وهو كما
يكون بالوضع يكون بالقرينة فحال هذا ليس الا حال سائر الاوامر المستعملة في الفور لا يبقى الاصل عند القرينة فيكون بالوضع لا ثانيا نقول
هذا معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر المستعملة في التوسعة وهي اكثر واغلب فيكون الترجيح مع هذا كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها اتفاقا كما في كلام جماعة وهو فعل المامور به وليس المراد حقيقتها لانها من فعل الله فيستحيل
المسارعة اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به لان الامر للوجوب كما بيناه ولا يتحقق المسارعة اليه الا بالاتيان به فورا وفيه نظر اما اولا
فلعدم دلالة الآية الشريفة على وجوب المسارعة الى كلما هو مامور به فان قوله تعالى الى مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار
في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة واتى برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة
كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل وقد نص على هذا الاردبيلي ويعضده هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير المغفرة بالتوبة
بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسيرها في الآية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة فيها سببها وليس السبب لها الا التوبة لان فعل المامور به
سبب للثواب لا للغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي العالية بالهجرة
وعن بيان بالصلوات الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالنبوة وعن بعض بالصف الاول وهذا كله يدل على ان الآية الشريفة ليست محمولة
على العموم وهو المطلوب نعم روي عن مولانا امير المؤمنين ع ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرائض وبعضه ما عن سعيد بن جبير
من تفسيره باداء الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعدم وضوح السند مع قصور الدلالة لاحتمال ان يكون المراد بالفرائض ما ثبت وجوبه
بالكتاب فلا يعم كل واجب وعن ما روي عن سعيد بعدم صلاحيته لمعارضة ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم واما ثانيا فلان غاية ما يفيد
منها ان الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيها على انه في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سبب للمغفرة لا غيره كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاقها
بها بالاجماع المركب كما ذكره الاردبيلي ولا باصالة عدم النقل كما ذكره صاحب النفود واما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم
واما ثالثا فلان الامر بالمسارعة محمول على الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا
يقال لمن صام رمضان انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما تقتضيه المادة وذلك غير جائز كذا ذكره
جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة وفيه نظر ان الاولى
لشيوع استعمال الصيغة في الندب دون استعمال المادة في غير ما هو الظاهر منها سلمنا التساوي لكن يجب التوقف فلا دلالة في الآية
وهو المطلوب والاولى في الاعتراض ان يقال نمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غاية ما استفيد من المادة
جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تاخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحج يجب المسارعة

يعني الرسالة جامعين عليه كما في
او لقيام قرينة تدل عليه كما في
والمفتاح قال الاصفهاني القرينة
وان كانت خلاف الاصل لكن
يصار اليها دفعا للاشتراك
والمجاز اولا لان فعل الامر
قوله تعالى فقعوا فاعل في اذا لان
اذا ظرف والعامل فيها جوابها
على راي البصريين فيكون التقدير
ح

اليه

اليه مع ان التاخير لا يسقط التكليف به وبالجملة لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا
وفائدة التوسعة ان المكلف لو اخر عن اول الوقت اثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين ومنها قوله
فاستبقوا الخيرات ولا ريب في ان فعل المأمور به منها فيجب الاستباق اليه للامر به وانما يتحقق بالاتيان به فورا وفيه نظر لان الامر الشرعي
لا يمكن العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق اليها فلا بد من حمل الامر بالاستباق على الندب لا يقال تخصيص الخيرات والخيرات
فالم يجب الاستباق اليه من المندوبات وبعض الواجبات اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد
العام وهو غير جائز ومنها الرواية المشهورة اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة كالتي للعطف
وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا واما ثانيا فللمنع من افادة الفاء الجزائية الفور واما ثالثا فلاختصاصها من المدعى لدلالتها على
وجوب المسارعة الى امر الرسول ص ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب
فانهم قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفور ولان ما تواعامل في اذا ظرف والعامل فيها جوابها
كما عن البصريين فصار التقدير فاتوا بما امرتكم به وقت امري اياكم وعن الثالث بان القائل بالفصل مشاذ فتدبر ومنها انه لو لم يكن لجاز التاخير
والتالي باطل لامرين الاول ان التاخير ان جاز الى غاية معينة في الواقع غير مبينة للمامور او غير معينة مطلقا لزم التكليف بما لا يطاق وهو
واضح وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يجب فعله وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في
اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني جواز ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأي من
شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن مشروطا
به لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلوجوه اما اولا فلان
فلا نسلم انه لو صرح بالتاخير كان يقول افعل اي وقت شئت فانه ممكن بلا اشكال كما في ثم وغيره بل واقع كقضاء الواجب من الصلوات
على قول والنذر وسائر الواجبات الموسعة واما ثانيا فبالمنع من لزوم التكليف بما لا يطاق ان لم تكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير
واجبا اذ يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قال جماعة
كصاحب ثم والحاجبي والعضدي كما عن المراغي واما ثالثا فلانه يجوز له التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتلف لو لم يفعل كعلو السن
والمرض الشديد قال صاحب غاية البادي ويجوز ان يكون تلك الغاية قول المنجم لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن
واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة فيمنع من امارة تقتضي ذلك واما ما قلتم فمضطرب اذ كم من شاب يموت فجاة وكم من
شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجاة وهو باطل وان لم يكن لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي
ولا عبرة به وقد يقال ان منع حصول الامارة مما لا وجه له وليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل بغيره ايضا وقد يجاب بانه ان اريد حصولها
في الجملة فم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد حصولها دائما فم فان من يموت فجاة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهي في ساعة لا يتمكن
فيها من الاتيان بالمأمور به فم واما الثاني فللمنع من اللازم على التقديرين ومنها اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال
اذ فم ان المراد دلالته على ذلك وفيه نظر لاحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب يتحقق في حال النطق وهذا
لا يستلزم فورية الاتيان بالمأمور به سلمنا ولكنه موهون بمصير معظم الاصوليين الى انه ليس للفور مضافا الى الادلة الدالة عليه
وللقول الثالث ان الامر انما يقتضي كون المأمور به في وقت وليس للفظه دلالة على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه
باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا الا انه لو اراد ايقاعه في بعضها ليتبينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله واجيب عنه بانه لو
اراد تخييره في الاوقات كلها وانها متساوية ليتبينه ولكنه لم يبينه فمن ابن القطع بالتخيير اذا لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان
المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي تضمنا بهذا الدليل فلا يتم له وان اراد ما يقوله اهل المهية فصحيح ثم اني الى الان
لم اعثر على حجة للقول بوجوب التراخي وللقول الرابع وجهان احدهما ان اللفظ استعمل في الفور والتراخي والاصل فيه الحقيقة وفيه
نظر وثانيهما حسن الاستفهام عنهما والاصل فيه الاشتراك وفيه نظر مفتاح اذا اتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر

معينة

بان الامر يقتضي الاجزاء

شرعا بان يكون جامعا لجميع الاجزاء والشرايط وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن التكليف به ولا يجب اعادته لا في الوقت ولا
في خارجه اما انه ممتثل ح فظ وقد حكى عليه الاجماع ونفى الخلاف في الاحكام وصر وشرحه للعضدي وح ج للاسنوي قال العضدي لان معنى
الامتثال وحقيقته ذلك واما وجوب الاعادة مطلقا ولو في الوقت اذا لم يقم عليه دليل من الخارج فمما ذهب اليه السيد ره والشيخ في العدة
والمحقق في ي ج وبر ومر في ه ولف وبر ويب والشهيدان في كرى وض والمحقق الثاني في مع صد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسبط
الشهيد الثاني في ك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحدث الكاشاني في المعتصم والرازي في المحصول والحاجبي في صر والبيضاوي
في ج وغيرهم وفي م هو مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة في العدة ذهب اليه الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين وفي به السئول قال به
الجمهور وفي به ذهب اليه المحققون انتهى وحكى في م وصر وشرحه للعضدي وح ح للاسنوي عن القاضي عبد الجبار انه قال ان الاتيان بالمأمور به
على وجهه لا يقتضي اسقاط القضاء ولا يمتنع من الامر به في م عزاه الى متبع القاضي وفي العدة قال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا
يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء وفي به السئول قال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما انه لا يمتنع الامر بالقضاء مع فعله
فيلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الامدي وغيره ونقله عن الخصم صريحا وفي
به قال ابو القاسم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في العدة وح من
ان وجوب المأمور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافلا بتحصيل المصلحة المطلق بل لما حسن الامر به ومنها
ما استدل به في العدة من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده ومنها ما تمسك به في به من انه فعل المأمور به
فخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا ويلزم منه تحصيل الحاصل
او بغيره فيلزم ان يكون الامر هنا ولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك ومنها ما تمسك به في به ايضا من انه
لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة او دائما وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير المرجح واما الثاني
فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات ومنها ما تمسك به في به ايضا من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقضي عن عهدته بما
ينطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء ومنها ما تمسك به في به ايضا من انه لو لم يقتض
الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان متناقضا ومنها ما تمسك به في به ايضا من انه لو لم
يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله ومنها ما تمسك به في به ايضا من ان القضاء استدراك ما فات من الاداء
فيكون تحصيلا للحاصل وللآخرين وجوه ايضا وقد صرح في به بانهم احتجوا بها منها ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده
واجاب عنه في به بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد بانه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به او فعله المنهي عنه وجعله سببا فيه والامر
لا يدل الا على اقتضاء المأمور به فعله فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى للامر مقتضى اخر ومنها ان الامر بالشيء لا يفيد الا
كونه مأمورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا واجاب عنه في به بان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا
لشيء اخر وهو الاجزاء ومنها انه لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد الصوم الذي جامع فيه عن القضاء واجاب عنه في به كالمحقق
والرازي والامدي والحاجبي بان الحج والصوم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان
الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المعلومة المطلوبة شرعا فانه غير مجزي بل هو مجزي بالنسبة الى الامر باتمامه ومنها انه لو دل على
الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اتما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اتى بما امر به بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين
او بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء واجاب عنه في به بالمنع من الملازمة فانه مأمور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب
القضاء ليس عما امر به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمأمور به على وجهه بل القضاء استدراك لمصلحة ما امر به اولا من الصلوة
مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان القاضي عبد الجبار ومن وافقه ان ادعوا ان الاتي بالمأمور به
لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان على وجهه ويبقى مشغول الذمة بالتكليف ويحتمل بقائه على الاستغراق فهي دعوى فاسدة يكذبها الوجدان
ويغني في ابطالها العيان عن البيان وكذا الحال لو ادعوا جواز الامر باعادته او قضائه المنسرين بحسب الاصطلاح بالاتيان به ثانيا

[illegible]

للحال باعتبار حصول خلل في اتيانه او ترك المأمور به في الوقت المضروب له وان ادعوا ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة وارتفاع
الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا يدل ايضا لغة على عدم الامر بذلك المأمور به ثانيا في الحال وانه يجوز تعلق امر آخر مرة اخرى وان الامر
الاول لا يعارضه لفظا فتلك دعاوى صحيحة لا دليل على بطلانها وقد صار اليها جماعة من الاعاظم كالسيد ابن زهرة والشيخ
الامدي وغيرهم وذلك لان دلالة اللفظ على معنى اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكلها منتفية قطعا وبالجملة غاية ما يستفاد من
الامر ليس الا مجرد طلب الفعل وليس فيه دلالة قطعية على الاتيان بالمأمور به على وجه يقتضي رفع الاشتغال ولا على عدم تعلق امر
بهذا الفعل وانما الحاكم بالاول هو العقل كما يحكم باستحقاق الثواب على الفعل على بعض الوجوه وباستحقاق العقاب على الترك على بعض الوجوه
والحاكم بالثاني هو الاصل ونحوه واذا قام دليل على خلافه وجب الاخذ به ولا يكون دافعا لظاهر الامر الاول وهل يبقى قضاء او لا المعتمد هو
الاول وعلى هذا يمكن ان يبقى من احكام الاتيان بالمأمور به على وجهه سقوط القضاء ولو نازعنا في هذا منازع لكان منازعا في امر اصطلاحي لا
والامر فيه سهل وكما لا يدل الامر لغة على ما ذكر كذلك لا يدل عليه شرعا ولا عرفا وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا امر الشارع بشيء عبادة
كان او لا فاتى المأمور بفعل معتقدا على وجه القطع واليقين انه المأمور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به ضوء صحيح موافق للواقع او ماء رده
ودبغ طهرها صاحبها ثم تبين وعلم بعد ذلك ان ما اتى به ليس هو المأمور به على وجهه اما لفقد بعض او لفقد جزء او ركن او شرط فهل مجرد
اعتقاده ذلك او الامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء ويترتب عليه الثواب ولا يستحق عليه
الترك العقاب كما اذا اتى بالمأمور به على وجهه بحسب الواقع او لا اشكال من اطلاق المعظم ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج عن عهدة
التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان مكلفا حين العمل بمعتقده ولم يكن كذلك في الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمأمور به بالنسبة اليه
هو هذا العمل الذي اتى به على وجهه فيلزم منه ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع وانه كان خيرا
العمل وبعده منقنا براءة ذمته عن الواقع وبانيا انه بالمأمور به وسقوط التكليف عنه فيجب استصحاب المذكورات بعد انكشاف الخطاء عملا
بعموم قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ونحوه وان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور ومن انه لم يات بالمطلوب على الوجه الذي
اراده الطالب كان فيه المصلحة وغاية اعتقاده رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمأمور به
على وجهه مطلقا ولو اتى بما يعتقد انه هو المأمور به بحسب الواقع وان العقلاء لا يعذرون من اتى بحجر معتقدا انه الجوهر الذي امره الامر
باتيانه وان المعهود من سيرة الاسلام والمسلمين ان الاصل هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان التفويت في نفس الاحكام الشرعية
الموضوعات الصرفة بكذا واما الوجوه المتقدمة الدالة على السقوط ضعيفة جدا يظهر وجهه بالتامل فاذن الاصل عدم السقوط والاتيان
بالمأمور به بحسب الواقع حيث يثبت فساده ويكون مقتضى اطلاق الادلة او عمومها لزوم الاتيان به مطلقا نعم قد يعدل عن هذا الاصل
لدليل من خارج كقاعدة الحرج او ورود نص معتبر او انعقاد اجماع على عدم لزوم الاعادة في فرض خاص وكذلك يمكن ان يقال بسقوط
لزوم الاتيان بما هو المطلوب الواقعي فيما اذا جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع ثم تبين خلافه فعلى هذا الاصل فيما اذا تبين للمجتهد
فساد ظنه الاعادة والاصل الاعادة فيما اذا صلى بالشك في الطهارة او بالظن بالاتيان بالافعال والاركان ثم تبين الخطاء او كان
في بعض الصور لا يجب شرعا الاعادة ولا يكون ما فعله متعبا لامر الشارع كما فيما وفي بعض الصور يجب الاعادة شرعا ولا يكون ذلك كافيا وكذا
بالجملة مجرد جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع او حكم العقل به لا يكون موجبا لسقوط التكليف بعد انكشاف الخطاء وانما غاية ذلك جواز
الاعتماد على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع فتامل **الثالث** لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمستحب كما لا يخفى مفتاح
اذا ورد من الشارع امران فلا يخلو اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضادان فان كان الاول
فيكون الثاني ناسخا للاول ان علم التاريخ والا فالمنسوخ احدهما فليلتمس دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان
يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في يوم الامدي كاشفة ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا
على الاول نحو صل وصم او لا نحو صل حج ولا بين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصيام او لا نحو الصلوة والطواف و
الوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون احدهما معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان هنا

نر
معناه

بن ابي زرعة وجمع وعلى
فيما يجب فيه القضا
ح
مكلفا ح

معطوفا على الاخر او لا فان كان
الاول فلا يخلو اما يكون احدهما
ح

عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين تغاير او وجب صلوتان كما في الغنية وبه ورجح وشرح المختصر للعضد والطوسي وغيرها لان الظ
من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد وكذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما نحو صل الركعتين وصل الركعتين
او تعريف الاول وتنكير الثاني نحو صل الركعتين وصل ركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين
فاختلف القوم فيه فذهب مر في ب وابن زهرة في الغنية والامدي في م كما عن الرازي الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف
المغائرة واولوية التاسيس ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول
يمكن ان يكون المعهود غير المتقدم كما يحتمله فالاصل بقاء ظ العطف على حاله وتوقف المحقق والعضد والطوسي كما عن ابي الحسين البصري قالوا
لان العطف مع رجحان التاسيس في مقابلة التعريف العادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب الوقف والاظهر
عندي كما هو الظ من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفائدة في التعريف لولا حمل المغايرة اذ
يفهم المهية من دون نزول لاصالة براءة الذمة من الغير واحتمال كون المعهود غيرها تقدم مدفوع بالاصل ولا يعارض ما ذكرناه ما ذكروه لان
ما ذكرناه اقوى على انه منع الشهيد الثاني في ض وحاشية ض من اقتضاء العطف المغايرة متمسكا بان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء
على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله انما اشكو بثي وحزني الى الله
وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله تعالى ليلبسون منكم ذو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في ح الالفية وهو
كثير لا يق هذا بظ لما حكاه الدماميني عن بعض اهل البيان من ان التطويل لا لفائدة من طرق التعبير عن المراد بما لا يقبل وعن التطويل
ان يؤتى بزائد لا يتعين للزيادة لانا نق قد اجاب الحاكي عن هذا بان ذكر الشيء مرتين فيه فائدة التاكيد قال وقد قال النحاة ان الشيء يعطف
على نفسه تاكيدا وعد تعين الزيادة لا يدفعها والفائدة التاكيدية معتبرة في باب الاطناب انتهى وقد يق ما ذكره لا يخلو من اشكال اذ لا
ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه بتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة
وصرح نجم الائمة وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود منه هو المتبوع وانما يؤتى اما لبيان المعنى البدني الحقيقي
لا غيره واما لبيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص الى اخره قال واما ما ذكر من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم
يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجاز عدم ظهوره في حقيقته وايضا غاية عطف الشيء على
مرادفه وهو ليس عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة الثاني ولولا كثرة ظهور التاكيد في المقام عرفا لكان اللازم
القول بالمغايرة جدا لظهور الواو في العطف كما صرح به السيد عميد الدين مدعيا انه موضوع له والاصل في العطف التغاير كما بيناه
وان كان الثاني فلا يخ اما ان يمتنع الزائد اما عقلا كالفعل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه اما ان يكون الثاني
معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متعاكسين بل ولو كانا متعاطفين
ام لا واقتضاء العطف المغايرة مسلم ان لم يعارضه ما هو اقوى منه فان الظ يدفع بالاظهر واما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان
كان الثاني معطوفا فوق القاضي فيما حكي عنه لا يدخل تحت الاول مراعاة لحكم العطف وتوقف في رج كما عن المحصول وابن مالك في باب
العطف من التسهيل قال في م اذ ليس ترك ظ العموم اولى من ترك ظ العطف وحمله على التاكيد انتهى وحكي عن ابي علي الفارسي وابن جني
انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام
وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال في رج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختاره في م الاول قال
لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول وابننا
على ما حكي وان كان الاول من الثاني فالاتحاد كما في رج والتمهيد وغيرهما بل في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر وان كان
الثاني نحو صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في رج ومر في ب والطوسي في كاشف
ز الى التغاير وان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار والرازي في ل والامدي في م وعامة اصحاب الشافعي
وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد ظ مر في م والعضد في ح حكى

وغيرهما التوقف كما عن الازدي وابي الحسين والاظهر عندي ما عليه الضبي لان التكرير في التاكيد اكثر مما يكثر في التاسيس فيحمل عليه
الحاقا للمفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فمسلمة في غير هذه الصورة واما فيها فلا تحقيق المطلب ان غلبة التكرير في التاكيد
بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل رايت زيدا رايت زيدا وجاءني زيد جاءني زيد واكرمت
خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يفهم منه سوى التاكيد ولم يتخيل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد
به في الاول بل يفهم منه التاكيد لذا قال الحاجبي في الكافية التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جاءني زيد زيد و
يجري في الالفاظ كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التاكيد خلاف الاصل لقال التاكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو ما يكون
بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له الظن القريب الى العلم بان كل مكرر للتاكيد على هذا
يمكن ان يقال ان المكررات وضعت وضعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد فتم واحتج الاولون بوجوه منها ان التاسيس ارجح
من التاكيد لان الاول موافق للغرض من احداث اللغات وهو افهام السامع ما لم يفهم عنده مع كونه اكثر فيلحق به الظن ولا كذلك التاكيد
ولذا ادعى الشهيد الثاني الاتفاق على كونه خلاف الاصل وفيه نظر لما عرفت على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى مجرد اشتماله على
الفائدة من غير التفات الى غلبة كان التاكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوائد قررت في محلها بل قد يكون فائدة التاكيد اولى هذا وقال في بيان
وفائدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب حال العدم راجح على ضدها ورد بمعارضته بما يلزم في التاكيد من مخالفة
ظاهر الامر من الوجوب والندب او المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد واذا تعارض وجها الترجيح بقي التاسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط
لاحتمال الوجوب في الواقع وفيه انه لا مخالفة لظاهر الامر والاحتياط معارض بمثله لان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية
كما اذا قيل للجلاد اجلد الزاني مائة مرة اجلد الزاني مائة مرة والتحقيق ان الاصل المزبور لا يصح التمسك به في مقام اثبات اولوية التاكيد على
التاسيس فانها امر لغوي والمطالب اللغوية لا تثبت بالاصول العقلية نعم لو توقفنا في ترجيح احد الامرين على الآخر بعد ورود خطاب من الشرع بنحو
المفروض كان التمسك به متجها بان يقال غاية ما ثبت من هذا الخطاب الوجوب في الجملة لا التكرار فان الثلث في المقام حاصل في نفس التكليف ومن
شانه التمسك بالبراءة الاصلية ومنها ان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه مجاز والاصل الحقيقة فيلزم التاسيس وفيه نظر للمنع من كونه
مجازا وانما يسلم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول بمعنى ان يكون التقرير المزبور جزء المدلول المطابقي لا نح يكون مجازا لان اللفظ
المؤكد قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزء الما وضع له بلا ريب فاستعماله في التاكيد بعد استعمال اللفظ في خلاف
ما وضع له وهو المجاز واما ان قلنا ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا مما حصل به التكرار فلا مجاز ام لان اللفظين قد استعملا
في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يوجد عرفا للشخص المؤكد انه مجنون وقد
اشار الى ما ذكرنا الباعث هذا وقد منع السيد عميد الدين لزوم التاكيد على تقدير صرف الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولا قائلا
ان ذلك انما يلزم لو لم يكن الامر الاول على طلب الامر حال ايجاد الامر واما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشيء في زمان
المغاير لزمان الامر الاول لذلك الفعل المأمور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشيء في زمان المغاير لزمان الامر الثاني
لذلك الفعل وقد يتوقف عليه ان كان المراد من قوله لان الامر الثاني اه ان الشيء طلب بعد زمانه اولا وثانيا نح لكن فيه صرف الثاني الى الاول
لان هنا طلبين لا ربط بينهما فضعف فتم وان كان المراد منه ان الامر الاول يصرح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول واما الزمان الثاني
والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لان الامر الثاني يدل صريحا على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا المقدار من التعاقب
لازم في جميع التاكيدات اللفظية ولو كان هذا موجبا لعدم التاكيد لانتفى التاكيد اللفظي راسا وهو خلاف اجماعهم على الظ مع انه لا
يصح في المتماثلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اول وثان عرفا فتم ومنها ان الامر الاول يقتضي الوجوب والامر الثاني اما ان يوجب شيئا
غير الاول اولا والاول هو المطلوب والثاني فاما ان لا يوجب شيئا اصلا او يوجب ما يوجبه الاول وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم تخلف المعلول
عن علته او اهمال اللفظ وكلاهما نح واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو نح ايضا فتعين الاول وهو المطلوب وفيه نظر لانه لو تم
لزم ان لا يتحقق تاكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحق انه يلزم تحصيل الحاصل لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما

لاحتمال التاكيد والاصل عدم التكرار ح

في المعرفة ولا تمنع الغاية من ذكره فان الثاني يفيدها افاده الاول اجماعا كذا في ير وقال السيد عميد الدين ان اراد بانقضاء الامر
الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب
المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل منا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يختلف
منها ان الامر الثاني قبل تعقبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب وغير نظر لانا نتوقف بذلك ايضا كما عرفت

مفتاح اذا تعلق امر الشارع بشيء فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به ونيته اولا وعلى الاول هل يكفي قصده او يجب
معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وقصدها من كونه واجبا او مندوبا اقتضاء واداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا
او مضيقا اصليا او التزاميا بنذر او عهد او يمين او استيجار مثلا او اصليا جزء او ركنا ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة
والقربة لا غير وهل يختلف الحال بين ما اذا اتحد الامر او تعدد التحقيق ان يفصل في هذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في موضعين الاول
اذا تعلق الامر بشيء واتحد كان يقول اكرم زيدا ويعلم بانه لم يتعلق باكرام امر غيره لا ايجابيا ولا ندبيا فهنا نقول المامور اذا اوقع
الفعل بقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبرئت ذمته منه سواء علم بصفاته المتقدمة واوقعه
بنيتها ولاجلها ام لا واذا اوقعه لا بذلك القصد فلا يستحق بذلك الثواب ولا العقاب لكن ذمته تبرء منه بمعنى انه لا يكلف بالاتيان
به ثانيا مطلقا اما استحقاق الثواب وبراءة الذمة منه مع القصد المزبور والعلم بجميع صفاته ونيتها فمما لا خلاف فيه على الظ واما استحقاق
الثواب والبراءة مع القصد المزبور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فمما يحكم العقل به جدا ويشهد بذلك المامور الاول ان المامور
اذا علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف في المبادرة الى الاتيان بالمامور به خوفا من عدم الامتثال وعدم استحقاق الثواب ولا يتحفظ
عن الصفات بمراجعة الامر وغيره تحصيلا للعلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء قاطبة وان لم يتدينوا بشريعة الثاني ان
حسن الاحتياط مما يحكم به جميع العقلاء ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب
والندب لو كان العلم بالصفتين شرطا لاحد الامرين لما جاز الاحتياط اما مطلقا او اذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا
ان العقلاء متفقون على حسنه الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع عدم القائل به على الظ فلا يمكن دعوى كونه شرطا
ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح بلا مرجح نعم اذا اوجب الشارع العلم ببعضها كان هو المرجح ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع
ايجاب الرابع انه لو كان العلم بها او بشيء منها شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الى قصد الطاعة لورد به رواية وليست بل الكتاب والسنة
خاليان عن ذلك لا يقال لعل الشارع اكتفى بدلالة العقل عليه التي يدعيها بعض الموجبين للعلم ببعض الصفات ونيته لانا نقول ما اعتمد
هذا في اثبات الوجوب لا يصلح له حتى يجوز الاعتماد عليه كيف والرواية الدالة شهدت العقول بمنعه عن استحقاق الثواب قد تضمن
الكتاب والسنة المبالغة في المنع منه والحث على الاجتناب منه وبالجملة الذي حصل لنا من تتبع الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة
في بيان كلما يناف استحقاق الثواب وعدم الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو كان عدم العلم بما ذكر من المنافيات لنبه عليه فيهما ومن
عدمه يقطع او يظن ظنا قريبا منه بعدم كونه منها الخامس انه لو كان ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء
برد الوديعة وازالة النجاسة المامور بهما في الشريعة اذا لم يعلم بوجوبهما وهو يظ قطعا فتم السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب
كالشيخين في المقنعة وير وابن طاوس والشهيد الثاني في ض وصه والمقدس الاردبيلي وصاحبي الذخيرة والمشارق و
جمال الدين الخوانساري والمحدث الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه ورفع الحدث والاستباحة في الوضوء وظاهرهم
ان المستند هو الاصل لا الدليل الخارجي على عدم الوجوب بل هذا صريح كلام ابن طاوس ض ومجمع ده وخيره ورق والكشف
غيرها واحتج بعض هؤلاء على عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده بشراء لحم غنم من سوق خاص فذهب واشتراه بالاوصاف
المذكورة ولم يخطر بباله انها شرط لكونه واجبا لا مندوبا كان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه ان
مطيعا ولو فرض ان سيده عاقبه على ترك ذلك القصد لالام العقلاء وعنفوه على ذلك ولو كان القصد معتبرا لحسن منه العقاب
وهو في غاية الجودة وبالجملة الظ من كلمات معظم محققي اصحابنا بل كلهم ان مقتضى الاصل عدم وجوب قصد الصفات بل القربة

وان وجوب بعضها على تقدير ما بدليل خارج لا باعتبار قاعدة الامر فان قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه والرفع و
الاستباحة وغير ذلك من الصفات في العبادات فيظهر منهم ان الاصل وجوب نية الصفات والعلم قلنا الظاهر منهم ان ذلك لدليل من
الخارج لا للاصل سلمنا ولكن نمنع من حجية الشهرة ما لم تصل الى حد الاجماع سلمنا لكن نمنع تحققها اذ لا نص لقدماء اصحابنا على ذلك كما
صرح به بعض الاصحاب ومتاخروا المتاخرين اتفقوا على الظاهر على عدم لزوم نيتها وانما القائل به جمع سلمنا الشهرة وحجيتها ولكن انما اوجبوا ذلك
فيما اذا تعددت الاوامر وكانت الصفات مميزة كما يظهر من كلماتهم لا مطلقا حتى فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التمييز بالصفات سلمنا ولكن ذلك
لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من الصفات لكونه واجبا تخييريا او كفائيا
ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليه وان قلت قد ورد في اخبار عديدة ما يدل على عدم صحة العمل واجزائه بدون النية نحو قول
النبي ص انما الاعمال بالنيات وقول ولده علي بن الحسين ع لا عمل الا بنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي والقاضي والديلمي
هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة كرفع الحدث واستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله قلت النية في اللغة بمعنى القصد الحاصل لا غير
والتعريف الذي ذكروه ان كان للمعنى اللغوي والشرعي فبطلانه واضح وان كان المصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف
الخاص اذا كان له معنى لغوي لا يبقى على تقدير الحمل على اللغة يمكن دعوى وجوب نية الصفات المزبورة لان حذف المنوي والمقسم في
الاخبار المزبورة يدل على لزوم نية كلما يمكن ان ينوى لانا نقول هذا مم فان الظاهر منها ارادة قصد نفس العمل سلمنا لكن قوله ع لا عمل
الا بنية غاية الدلالة على لزوم قصدها ولما كان قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبه جاز الاقتصار عليه وكان ايجاب قصد
الغير مفتقرا الى دلالة واما قوله ص انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الاتيان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النيات
في كل عمل لزم تخصيص العام الى الاقل من النصف كما لا يخفى على انه لو وجبت نية الصفات لم يكن هناك نية وقصد احد يتعلق بمقصود
منتو وصفاته وبالجملة لا دلالة في الاخبار المزبورة على لزوم نية الصفات والعلم بها وان قلت المحقق الخونساري حكى عن المتكلمين انهم
ذكروا انه لا بد في جنس الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فطالبهم بدليل ما ادعوه وليس كما اشار
اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري واستحسنه في ذلك وغيره وان قلت لولا نية الوجوب لجاز وقوع المأمور به رياء فلا
يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكي عنه وربما يظهر من بعض قلت اذا تحقق قصد القربة كما هو الفرض فلا يحتمل الرياء
اصلا وذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره فان قلت ان الفعل المأتي به قد يقع تارة واجبا واخرى
مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء افتقر اختصاصه باحدهما الى النية والا لكان صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وهذا مذهب
جماعة من الاصحاب كالحلي وابن زهرة وص والشهيد والمحقق الثاني في ايجابهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وقد
كان بعضها للوجوب والاخر للندب وبعضا للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد اما اذا اتحد الامر كما هو الفرض
فلا كما اشار اليه بعض الاصحاب لا يبقى فيما اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان بحسب الشريعة متحدا بجواز
ان ينوي بالواجب المتحد شرعا الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا ريب في
عدم الاتيان بالمأمور به بهذه الجهة وقد اشار الى هذا بعض المحققين لانا نقول لا نم ان نية الخلاف مع اتحاد المأمور به شرعا مضر مطلقا في
الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يضر في الاخير اذا كان كما لو نواه عمدا فتم سلمنا لكن نقول غاية
ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفاة وتبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد جدا فلا دليل على وجوب نيتها وهذا
عدل هذا المحقق عما قاله وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق الثواب بنية صفات المأمور به والعلم بها حيث يتحقق
قصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب اذا لم يقصد القربة فالظاهر انه مما
لا شبهة فيه واما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمأمور به لو خلى عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة
العقلاء ويشهد بهذا ان الاصحاب لم يستدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء والصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط
القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى فتأمل على ان المرتضى صرح فيما حكي عنه بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج

وبالجملة ما ذكره ظاهر

ايضا

بعضها

عن العهدة وليس ذلك الا لعدم شرطية القربة فيها وان وجبت ولو كان الامر الاعلى بها لما جاز له ذلك ولا لزموه بالامر وبالجملة لا شبهة في
ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في الافعال بل يظهر منهم عدم اشتراطه بقصد الفعل ونيته وان الاصل حصوله
بمجرد ايقاعه ولو سهوا او غفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات بنحو قوله لا عمل الا بنية ولو كان الامر الا على الشرطية
لكان الاستدلال به لغوا ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد والنية في الوضوء باطلاق الامر فقال على ما في هي انه امر بالغسل
وبقضية الامر بالاجزاء بفعل المامور به انتهى وبالجملة في هذا الاصل ان الامر قد تعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة
تحصل بنفسها من غير اشتراط القصد وقد حصلت في حالة الغفلة فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به اي ما تعلق به الامر وما فيه المصلحة
يقتضي الاجزاء ولذا يحكم به فيما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب الى العيد بمطلوب سيده سهوا او غفلة والا باب لا يستلزم
اشتراط القصد اذ غايته انه لو تركه عمدا لكان معاقبا لانه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة ليس في تعلق الامر بشيء وايجابه دلالة
على وجوب القصد اليه وشرطيته حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق
الثواب على العمل عقلا ولكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد هو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فاذن مقتضى
الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فمدعي وجوبه يحتاج الى دلالة لا يقال قد ثبت باليقين ان الغافل غير مكلف
فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فما صدر عنه ليس بمطلوب فلا اجزاء لانا نقول ان الفقد المتيقن عند توجه الخطاب الى الغافل ابتداء و
اما اذا تركه حال الغفلة لا يستحق العقاب اما اذا توجه اليه حين العلم والشعور واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على
عدم الاجزاء ح وقد يقال لا نم تعلق الامر بماهية الفعل مطلقا ودلالته على حصول المصلحة بها بل الظ تعلقه بالفعل الصادر عن
الارادة ودلالته على حصول المصلحة فيه لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب على الافعال صدورها عن ارادة فاذن الاصل عدم
حصول البراءة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما خرج بالدليل ويعضده
عموم ما دل على عدم صحة العمل بدون النية نحو قوله انما الاعمال بالنيات المدعى تواتره وقول زين العابدين ع لا عمل الا بنية
المروي في الحسن كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل
بعض متاخري المتاخرين كالمحقق الخونساري والفاضل الخراساني تعين ارادة ذلك دون ارادة نفي الكمال غير قادح قطعا
ويعضده ايضا قوله تع اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه تعالى بقيده بشيء خاص وقد تقرر ان حذف متعلقات
الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه لله تع فمن يمكن دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل
مامور به كما يمكن من قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان مختصا باهل
الكتاب الا ان قوله تع بعده وذلك دين القيمة يدل على اشتراكنا معهم في ذلك لان القيمة عبارة عن المستمرة الجهة الصواب كما
عن المفسرين فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد الثاني وكذا يمكن من قوله تع واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا
بالقصد المزبور ويعضد ذلك فيما اذا لم يكن الامر بشيء لاجل كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او لحكمة ظاهرة كالامر برد الوديعة
ان الظ منه ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا في هي في مقام الاستدلال على وجوب
النية في الوضوء قائلا ان العبادة هي فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مراد شرعا
ليس بما يطرد به العرف ولا يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة الناجزة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به منقسما الى واجب وندب
ما ذكره في هي من ان كل منقسم اليهما عبادة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة لعبادة ما ذكره ابن جمهور من ان كل ما هو
وسيلة العبادة عبادة وقد ناقش في الجميع اما في الاول فبان الغالب فيما تعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد
وتحقق الامتثال بمجرد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك به فتم واما في الثاني فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر
افراد العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع من افادة اليوم مسلما ولكن يحتمل كون الامر
بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد مسلما ولكن وجوب ايقاعه طاعة لا يقتضي اشتراطه بحيث

لو اوقع

لو اوقعه سهوا كان باطلا لجواز ان يكون واجبا تعبديا وقد اشار اليه بعض المحققين ومنه يظهر الجواب عن الايتين الاخيرتين لو سلمنا
دلالتهما على الوجوب اللهم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك به فتدبر واما ما ذكر في ق وغيره فوجه
المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم اشتراط المأمور به في النية وقصد القربة والصفات وكذلك الاصل عدم وجوبها فلا بد لمدعي
اشتراطه بشيء مما ذكر او وجوبه من دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي الموضع الثاني فيما اذا تعددت الاوامر المتماثلة و
التحقيق فيه انه ان كانت مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من
النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته لنجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة كالاوامر بالوضوء للصلوة
والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد التقرب وسائر الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل
الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو سهوا نعم استحقاق الثواب يتوقف على قصد التقرب وقد صرح في ق بانه لا يجب هنا
التمييز محتجا بان الفعل ح امتثال الجميع فلا حاجة الى مخصص ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبغضة وان كانت
مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في الامر بنافلة الصبح وبصلوة الصبح فلا يخ اما ان يتساوى في جميع
الصفات من الوجوب والندب او لا بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان
كان الثاني فالظاهر من الاصحاب كما لا يخفى لزوم التمييز ح وفيه نظر وعلى تقدير اللزوم ان انحصر المميز في وجه تعين والا فالاصل
التخيير كما هو ظ ق وفيه لا يبعد القول باشتراط التخصيص فيما تعدد الاوامر الايجابية فقط او الندبية فقط ولم يجز التداخل في متعلقها
اذا كان لوازمها واحكامها مختلفة فالظ عدم الاشتراط وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا يختص ما ذكرناه بلفظ الامر وصيغة
افعل بل يجري ايضا في كل لفظ دل على معنى الامر وكان بمنزلته في الاطلاق بل اذا ثبت وجوب شيء بالاجماع او بلفظ لا اطلاق له
لم يلزم منه الحكم باشتراط الامور المتقدم اليها الاشارة نعم قد يحكم بها من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال **الثاني** هل يختص ما
ذكرناه من الاصول والقواعد بالامر المستعمل في الوجوب او يعم الامر المستعمل في الندب فيه اشكال من ان الاصل في الاخير عدم
اشتراط اكثر من الصفات ووجوب **الثالث** علم ان مقتضى الاصل كما صرح به جماعة من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني
وغيرهم وهو ظ الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه كالوضوء وغيره من العبادات من اوله الى اخره واحتجوا عليه
بان دليل الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا على عدم اعتبار ذلك قالوا للزوم الحرج فيه فان الانسان
كثيرا ما يشغله ما يمنعه عنه وقد ادعى في مع صد وصد العلية الاجماع على صحة عبادة الذاهل عنها والواجب ح الاستدامة الحكمية
بدلا عنها واختلفوا في تفسيرها ففسرها الفاضلان والمحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما بل حكي عن الاكثر بامر عدمي
وهو البقاء على حكمها وعدم نية ما يخالفها وفسرها الشهيد فيما حكي عنه بامر وجودي وهو العزم على مقتضاها ولعله الظ
من الغنية وتر فان فيهما بعد الحكم بلزوم استمرارها وذلك بان يكون ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها وادعى في الاول الاجماع
عليه وذلك اما لان الاصل استمرارها فعلا بمعنى استمرار العزم مع القيود المعتبرة فيه والذي قام الدليل على عدم لزوم اعتباطه
هو ملاحظتها في القيود دون اصل العزم فيبقى هو على اصل المقتضي او لان الميسور لا يسقط بالمعسور ان جعلنا مهية النية مركبة
من العزم وما في القيود او لان الاصل الفساد اذا لم يستمر فعلا الا فيما قطع بالصحة مع عدمه وليس الا مع استمرار العزم واما مع
عدمه فلا دليل على الصحة فيحكم بالفساد بمقتضى الاصل ثم ورد هذا التفسير اولا بالمنع من الاصل المزبور اذ غاية ما يستفاد
مما دل على اعتبار النية فيه نحو انما الاعمال بالنيات لزوم اعتبارها في الجملة وذلك لان النية اما ان يراد منها المعنى اللغوي
وهو العزم على الفعل مطلقا او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل واياما كان المراد فلا دلالة على لزوم
الاستصحاب الى الاخر والاجزاء وان كانت اعمالا ولكن ليس المراد جميع الاعمال حتى الاجزاء بل المراد الاعمال المعهودة عند الشارع كالصلوة
والوضوء وهي عبارة عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجاز عرفي لا يصار اليه الا بقرينة ولا يلزم من هذا جواز نية الخلاف
لان الواجب لما كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص وكانت ارادة الضد منافية لارادة الضد الاخر اقتضى ذلك وجوب

واما اذا لم تكن مختلفة

ولكن لا اشكال

الاستمرار على ذلك الوجه المطلوب شرعا وتحقق بعد نية تنافي الاولى فمتى لم يحصل نية مخالفة حصل له ما نواه اولا للامتثال
فلا تفتقر الى العزم لعدم الدليل عليه وقد نبه على هذا الرد الشهيد الثاني في ض وصد العلية والمحقق الخونساري في درك والفاضل
الخراساني في خبره وثانيا بانه لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حيثما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل مطلقا وثالثا
بان ذلك مستلزم لبطلان عبادة الذاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارضها الاجماع المحكي في الغنية لاعتضاده هنا
بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبارة الغنية كالسرائر على ما هم عليه وهو غير بعيد رابعا بان ما فسر به الاستدامة الحكمية هو
بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص في الجميع نظرا اما الاول فلانه انما اعتبر النية فيه لكونه
عبادة لان العمل لا يتصف بكونه عبادة الا بها فان نفس العمل يحتمل وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في التمييز هو النية
وهذه العلة لا بد وان تكون مستصحبة الى الاخر والا فلا يمكن صرف العمل الواقع بعد الاستدامة الى كونه عبادة ولذا لو نسي ما نواه
اولا بحيث لو راجع وجدانه لما خطر به لم يحكم بالفساد ولو كان مجرد عدم نية الحدوث مؤثرا في صيرورته عبادة لما وجبت
المقارنة وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة اذا لم يلحقها نية الخلاف الى الاخر وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل وانصف وجدان
الادلة العقلية والنقلية موافقة الدلالة على الاستدامة الفعلية والتعجب من الاصحاب حيث نفوا وجوبها باعتبار الحرج مع
ان العمدة في وجوب النية في العبادات هو البرهان القطعي واما الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي الاستدامة
الحكمية وانما الخلاف في تفسيرها ولولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما الثالث فالمنع من كون الذاهل غيرها وسلمنا ولكن هذا
انما يتجه لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان المراد تجديد العزم حيثما يتذكر كما يشهد به قواعده فذكره فلا
ايراد عليه ام واما الرابع فلان المراد بالاستدامة الفعلية هي العزم على الفعل مع سائر الخصوصيات المعتبرة فيه ولا كذلك الاستدامة الحكمية المفسرة
بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالا لا تفصيلا كما في النية سلمنا ولكن انما يلزم لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده واعلم ان
الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة حكمية وهي ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل وجوده او لا فان كان الاول كان اللازم
ما ذكره وان كان الثاني كان الحق ما ذكره وردّه جماعة من الاصحاب اما اولا فبان النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا
علل حقيقية فيمكن القول بعدم استغناء الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقا فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم
من الاحتياج الى المؤثر وجوب احضار النية بجميع مخصصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول وغير مستلزم له وان دخل ضمنا لكن
الدلالة المتضمنة ملغاة في هذه الاحكام ونظائرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الوضوء مثلا ثم تدريجي يحدث شيئا فشيئا ومثل هذا
الباقي لا بد له من سبب اخر وجوده على القولين والتحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا حتى الفراغ ولا عسر فيه نعم انما يلزم لو
كانت النية عبارة عن الحديث النفسي والتصور الفكري بمعنى احضار عمله مع مميزاته من وجوب او ندب او نحو ذلك بالبال كما يستفاد
من كلام اكثر المتاخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي كذلك والى الاشتغال بالحركات والسكنات
اللازمتين فيه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه كما نطق به الكتاب العزيز ولذا التجأوا الى القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن
حقيقة النية والى القول بوجوب المقارنة وهذا القول ضعيف بل الذي عبارة عن الداعي لها فعل كما عليه المحقق الخونساري
والفاضل اليزدي والمقدس الاردبيلي وجدده وولده الداماد وغيرهم اذ لا يخفى على المتامل انه ليست النية بالنسبة الى العبادات الا
كالنية بالنسبة الى غيرها من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضربه وذهابه وايابه وتعقيبه وتسبيحه وتهليله و
تحميده وقراءته ومناجاته ومكاتبته ومحاكاته ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه فعل من هذه الافعال
الا مع قصد نية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة عليه والاسباب الحاملة له على ذلك الفعل بل هو
امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا بتحويل النفس عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من
عقل هذا المعنى من الافاضل فيما حكي عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة
فعل من هذه الافعال لا يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك وان اردت مزيد ايضاح لما

في بيان اعتبار استدامة النية الفعلية والحكمية في الاثناء والاكتفاء بالحكمية

في الضمنية

قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلسك ودخل عليك رجل عزيز حقيق بالقيام والتواضع ففي حال دخوله قمت له اجلالا
لا واعظاما كما هو الجاري في رسم العادة فهل يجب عليك ان تتصور في بالك قوم تواضعا لفلان لا استحقاقا فذلك عبادة الى الله تعالى والا
لكان قيامك له من غير هذا التصور خاليا من النية فلا يبقى تواضعا ولا يترتب عليه ثواب ولا مدح ام يكفي مجرد قيامك خاليا عن
هذا التصور وان واقع بنية وقصد على جهة الاجلال والاعظام الموجب للمدح والثواب من المقطوع به انك لو تكلفت تحصيل ذلك
بجنانك وذكرته لكنت سخرية لكل سامع ومضحكة في المجامع وهذا شان النية في الصلوة فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر مثلا
وهو عالم بوجوب ذلك سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل له على الاتيان به الامتثال لامر الله تعالى ثم قام من مكانه وسار
الى الوضوء ثم توجه الى مسجده ووقف في مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان صلوته صحيحة شرعية مشتملة
على النية والقربة وان اردت مزيدا يضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة منها هي عبارة عن انبعاث النفس وميلها وتوجهها الى ما
غرضها ومطلبها عاجلا وآجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا لها قبل فلا يمكنه اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او
تصور تلك المعاني بالجنان هيهات هيهات بل ذلك من جملة الهذيان مثلا اذا غلب على قلب المدرس او المصلي حب الشهرة وحسن الصيت
استمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة فكان ذلك هو الحامل له على تدريسه وعبادته فانه لا يتمكن من التدريس
او الصلوة بنية القربة ام وان قال بلسانه او تصور بجنانه اصلي وادرس قربة الى الله ما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الاولية وينقطع عن
تلك الدواعي السابقة الى غيرها مما يقتضي الاخلاص لله تعالى فلا يتمكن من نية القربة بالكلية ومما يعضد ما ذكرناه في معنى النية وجوه
الاول لزوم الحرج العظيم في احضار الصورة بالبال وكفى بذلك شاهدا وقوع كثير من الناس في شبكة الخناس وابتلائهم بالوسواس حتى
ان منهم من يلتجئ في تحصيل الاطمينان الى التصريح وتكرار اللفظ ومع ذلك لا يطيب بخبر بل قد يتمنى رسم الشاكي خلوفا والسلف
الاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية وليس ذلك لعدم وجوبها بل لسهولة امرها والاشارة الى ان النية في العبادات كالنية في
سائر الافعال الاختيارية وبهذا اعتذر عنهم في كرى وك والحبل المتين الثالث ان القائل بالاحضار يلزمه القول بالاستدامة الحكمية
الخارجة عن حقيقة النية ولا كلام للقائل بالداعي وقد اشرنا سابقا الى ان الاستدامة الحكمية يدفعها الشواهد العقلية والنقلية الرابع
ان القائل بالاحضار ان اراد احضار جميع اجزائها مفصلة دفعة واحدة والقصد الى ايقاعها فهو مع وان اراد تدريجا ثم القصد فلا فائدة في قيلية
الاستحضار واذ قد تحقق ان النية ليست الا الداعي في استدامتها فعلا لا غير فيها والذهول اذا كان بحيث لو راجع نفسه لاستمر في بنائها
وتوضيح ذلك ان النية لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي والحامل عليه والغرض فاضية بما نجده في سائر افعالنا بانه
قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي في اثناء الفعل بحيث انا لو راجعنا الى وجداننا لرأينا النفس
باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم على انفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بان ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية و
قصد بل من المعلوم انه اثر ذلك القصد والداعي السابقين كان الحكم في العبادة كذلك اذ ليس العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية
للمكلف والنية ليست الا عبارة عما ذكرنا وقد صرح بما ذكره المحقق الخوئي كما عن صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي وعلى هذا
لا يجب المقارنة بمعنى ما ذكروه نعم يشترط بقاء الداعي **مفتاح** اذا تعلق امر الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال
في كون المكلف مخيرا في الاتيان باي فرد من افراد ذلك المامور به وكذا لا اشكال في انه يتعين عليه الاتيان بذلك ولا يجوز الحكم
بكون شيء اخر كالصوم مثلا يقوم مقامه ويكون مخيرا بين ذلك المامور به وذلك الشيء ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير وقد صرح
بذلك في ع ئده ومنية ومع صد لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم براءته بالاتيان بغيره ولان تخصيص شيء بالبدلية ترجيح
بلا مرجح ودعوى كون كل شيء بدلا بطريق قطعي ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولان المعهود من سيرة الاصحاب بل
ومن سيرة جميع العقلاء ذلك لدعوى الاتفاق عليه في خيرة وانما الاشكال في دلالة الخطاب على ذلك التعيين وقد اختلف فيها
الاصحاب فالظاهر من جماعة منهم السيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي في ع ئده والفاضل الخراساني في الرسالة التي الفها في صلوة
الجمعة وصاحب لم انه يدل عليه بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب العيني المتضمن للشرط يدل على نفي الحكم عن غير المنطوق

اليه فليس المتوجه بما سخاصل
عند القصد

من كان له اصل
[illegible]

كما ان الخطا

بالدلالة اللفظية وكما ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام والظ مرجاعة اخرى انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب في الجملة
من غير دلالة على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير والاصل كما يحكم بنفي
وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم منهم من في لف والمحقق الثاني في مع صد والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة
والشهيد الثاني في ض وجمال الدين الخوانساري في الرسالة التي الفها في الصلوة المذكورة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيرهم ويظهر من جبره
انه مذهب غير واحد من المتاخرين للاولين وجوه منها انه لا شك في ان الامر حقيقة في المعنى فيجب ان يكون مجازا في التخييري وفيه نظر لانه
ان اريد من كونه حقيقة في العيني انه موضوع له بالخصوص فالحكم بمجازية التخييري ح ممنوع لان الابهام المجاز والاشتراك وقد بينا ان الاول
اولى ولكن نمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل لم اجد قائلا به وان اريد انه يطلق عليه باعتبار كونه فردا من افراده فهو
مسلم ولكن نمنع ح من صحة الحكم بمجازية التخييري اذ لا دليل عليه ومنها ان المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وقد صرح بهذا في كنز
العرفان ومجمع الفائدة والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والمعالم وغيرها ومنها ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به
وان اي شيء ولا كذلك لو كان للتخيير فانه يسقط عند الاتيان وقد بقي ان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل
في التخييري كان مجازا فان اللفظ قد يدل على معنى باطلاقه وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت
لا يستوي افاد نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي ليس حقيقة فيه اذ لو قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فتامل ومنها
انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل انت مخير بين ضرب زيد وضرب عمرو كان تناقضا وليس الا لدلالة الامر على الوجوب العيني وقد بقي لعل المنافاة
الوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل فتامل ومنها انه اذا قال السيد لعبده اقتل خالدا لم يجز للعبد
ان يقول ما عين لي السيد قتل خالد ويحتمل ان اكون مخيرا بين قتله وغيره وليس ذلك الا لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر ومنها انه
لو كان الامر للاعم من العيني والتخييري لما جاز فيما اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة وتعارضا حمل المطلق على
المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد على التخيير لدوران الامر ح بين تقييد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر
على التخيير وهو غير مخالف للاصل لان المفروض انه كالعيني وان اطلاق الامر عليه يصح بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو
موافق الاصل والظ يقع جدا وخلاف ما عليه اكثر المحققين من الاصوليين ومنها ما تمسك به في كنز العرفان من انه قد كثر استعمال
الامر في العيني وقد اعرف به الخصوم والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز وقد بقي لانم ذلك واستفادة الوجوب العيني في كثير
مما تعلق به الامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي تقدم اليه الاشارة لا من نفس اللفظ وللاخرين وجوه ايضا منها انه لو كان الامر
حقيقة في العيني لزم استعمال الامر فاسعوا الى ذكر الله تم في المعنى الحقيقي لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت ان وجوب الجمعة بالنسبة
الى الاولين عيني وبالنسبة الى الاخرين تخييري ولا كذلك لو كان موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر ومنها انه لو كان موضوعا للعيني
لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا او عمرا والدوران الامر ح بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في
لفظ او بحملها على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا كذا اذا قيل ان الامر للاعم من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير ح لفقد المعارض
لظاهر لفظ او وفيه نظر لامكان ان يقال ان التجوز في لفظ او ابعد من التجوز في لفظ الامر والابعد لا يصار اليه مع امكان الاقرب فيجب
الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر للعيني فتامل ومنها انه قد ثبت ان الامر الوجوب ولا اشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني
فيجب ان يكون الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر لمطلق الوجوب فهل هو الا عين النزاع سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية
الوجوب ايضا وتصريح كثير منهم بان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي يؤيد ما ذكرنا فتدبر ومنها ان الامر استعمل تارة في الوجوب
العيني واخرى في التخييري والاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر ومنها انه لو قال اضرب
زيدا او عمرا لم يصح ان يقال لم يامر بشيء ولو كان الامر للعيني لزم الصحة وفيه نظر **مفتاح** اعلم ان ما تعلق به الامر في الشريعة
قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا غير وهذا يسمى بالواجب لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره و
مطلوبا لاجله لا غير وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته وهو لغيره وهو

الجهاد

من مباحث الامر والنهي

العبادات فانها لا تصح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم على توقف بعض العبادات عليه فاذا تمهد هذا
فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء واختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل
فيه ان يكون واجبا لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مطلقا او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وينتفي بانتفاء
وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه الذي يقتضيه التحقيق هو الاول لنا ان المفهوم من نحو افعل وجوب الفعل مطلقا من غير
تعلق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته فمن يدعي التقييد التعليق على شيء اخر وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة وحيث لم توجد
ندفع بالاصل احتمال وجودها وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح بهذا الاصل بالخصوص والد دام ظله العالي
والسيد الاستاذ وفعل هذا الاصل في الغسل من الجنابة كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة
من غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد الثاني اجاب عنه بانه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب وغلب في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وربما
يظهر من المحقق الثاني في مع صدر والشهيد الثاني في ض وغيرهما الصيرورة لما ذكره نعم هذا قد يناقش فيما اصلناه فيقال ان تم الامر وان كان
كما ذكرتم الا ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظاهر بل يجب عند بعض ترجيح الغالب وقد يقال ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام
الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عند كونه واجبا لنفسه
لا مطلقا فلا قدح فيما اصلناه اذ ورود مانع له في قضية خاصة لا يقدح في الاصل قطعا فتأمل ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب بان يقول هذا
واجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره ففي الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا
اتى به مطلقا كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال على الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي
يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقف ما يدعي القائلون
بتوقفه عليه وتقييد اطلاقه به لان ذلك خلاف الاصل ايضا فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا كله فيما
اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او شك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال
من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب
فلا بد من التوقف ومما قاله السيد الاستاد ره من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف قال
وهو عند التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد
وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد من ثم كان ذلك المتبادر وعند التعارض
انتهى وهذا احسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا ان له دلالة اخرى اما بالالتزام
او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد الاستاد ره فانه قال في جملة كلام له فان للسياق من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته
ومطلوبا لنفسه انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور
الخطاب في كون الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا المجاز واحد ولا ريب انه ينبغي ح اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى
اي تقدير يبطل ما ذكر اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من
المجاز مطلقا ولو لزم ترك الظاهرين فتأمل ثم ان السيد الاستاد ره بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب التعيني
مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان
التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لامتناع وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة
فيكون كقوله ع لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب
اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك القطع بالارادة
في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر
للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان يبقى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث فيرتكب

تعليق

وفي ان الامر اذا تعلق بشيء
وعلم بعد كونه واجبا لنفسه
او لغيره واما اذا تعلق الامر
به وعلم بعد كونه واجبا لنفسه
ح

التقييد والمجاز مع ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه
هنا بالاجماع فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بناء على صرفه عن الوجوب النفسي وقال ره قيل هذا الاصل في الامر الوجوب في الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي
كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا ويترتب اثره فالاصل ان يكون مندوبا بالنفسه فان امتنع كان لغيره
فان امتنع انتقل الى الاباحة انتهى وقد بينا فيما ذكر بما لا يخفى تنبيه اعلم انه اذا ثبت كون الشيء واجبا لغيره فلا اشكال
في عدم وجوبه اذا اسقط التكليف بما وجب له هذا الشيء ولم يجب وكذا لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف بوجوبه انما الاشكال
في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي وجب الوضوء لها بنية الوجوب
فان قلنا بجواز اتصاف الواجب بالغير بالوجوب قبل اتصاف ما وجب له جاز الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية
ذهب الاكثرون من اصحابنا على الظاهر الى الثاني ولهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات واجبة لنفسها والقول
بكونها واجبة لغيرها انه ينوي على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلوة وعلى الثاني ينوي الندب ويظهر من ثم ان هذا
القول قول الاصوليين ولعل حجتهم فيما صاروا اليه ان السبب والعلة في وجوب ما هو واجب بالغير ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا
لو سقط وجوبه سقط وجوب هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح بالبديهة
ومنه نظر وصار جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخوانساري والمقدس الاردبيلي ره وصاحبي ره وغيرهم الى الخلاف
وقال الاول والثالث لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخوله اذا كان وجوب الغاية في وقتها
معلوما او مظنونا وزاد الثالث فوق الاترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ابقاعه الا قبل
زمان الحج واذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح فعله بنية الندب بل الوجوب بل يقول بصحة الصوم مثلا والغسل من
الجنابة سابقا عند الاكثر مع انه لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته فح يفعله بنية الوجوب
انتهى والتحقيق ان مقدمات الواجبات المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادات
يحكم بصحتها وتحقق الامر بها لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر وهي ليست كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها شرعا ولا تعلق الامر بها
ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يأت بها يفوت المأمور به لا مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة
قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها مطلقا ولو قبل ظن الوفاة واذا قام لم يستنكف نحو ما لو قام دليل من الخارج على مطلوبية مقدمة
الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستنكف ايضا واما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بها لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب
ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم به لتوقف العبادات على الامر والمفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل
وجوب ذيها والحجج العقلية التي ذكرناها على الامتناع ليست بناهضة للمنع من كون العلة في وجوب المقدمة وجوب ذيها لا غير لجواز
ان يكون احد الامرين منه ومن مجرد العلم او الظن بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذا نحو حاصلان قبل الوقت فلا
يلزم تقدم المعلول على علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها **القول في النهي** **مقدمة** اختلف علماؤنا في تعريف
النهي فقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وفي العدة النهي هو قول القائل
لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا اكره المنهي عنه وفي ع النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي المنية الحق ان النهي القول
الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي ح الزبدة للفاضل الجواد انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفي صر اقتضاء
كف عن فعل وفي شرح العضدي للنهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال
في الاحكام اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكلما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المذهب والمختار فقد
قيل في مقابله في حد النهي وما ذكره العضدي ايضا فقال ما قيل في حد الامر من مرتبة قيل مقابله في حد النهي مثل انه القول
المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل

مندعاج

نسخة صحيحة من النهي

نسخة

بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال فالاعتراضات تامرت هناك **الثالث** يلزم على تعريف الامر بالقول كما لا يخفى في جملة من الكتب المتقدمة
وصرح به في يعز والتنبيه بعم ان لا يطلق لفظ النهي حقيقة على طلب ترك الفعل والكف عنه بالاشارة وغيره نظر بل الظاهر الصدق حقيقة عرفا لعدم صحة السلب
كما لا يخفى ولانه يلزم ان لا يتحقق نهي من الاخرس وهو باطل وكذا لاصالة عدم النقل نعم ليس النهي حقيقة في مطلق الفعل والشان والصفة وان
قلنا بذلك في الامر **الثالث** لا اشكال في اعتبار الاستعلاء في النهي والا لكان السؤال والالتماس نهيا حقيقة وهل يشترط مع ذلك
العلو الحقيقي اما دنيا او دينا فالحقير اذا قال للجليل لا تفعل استعلاء لا يكون نهيا او لا بل يكفي مجرد الاستعلاء يظهر من جملة من الكتب
المتقدمة الثاني وربما يظهر من العدة الاول وفي يعز والتنبيه معتبر ح انتهى والقول الثاني اقوى لعدم صحة السلب في قبح قول الحقير للجليل لا تفعل
استعلاء لا يمنع من اللغة كما لا يمنع منها قبح الكذب ثم مفتاح صرح جماعة بان النهي صيغة لا تفعل تستعمل في معانيها التحريم وقد صرح بهذا في يه
والمنية وم وغيرها وذكر من امثلته الثاني قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وفيها الكراهة وقد صرح بذلك في الكتب المذكورة وذكروا امثلته في التاني
لا تنس نصيبك من الدنيا ومنها التحقير وقد صرح به في يه والمنية وم وذكر من امثلته قوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا
ومنها بيان العاقبة وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وذكروا من امثلته قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ومنها الدعاء
وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكر في المنية من امثلته قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او ومنها الارشاد وقد صرح به ايضا في
الكتب الثلثة وقد ذكروا من امثلته قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ومنها اليأس وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكروا
من امثلته قوله تعالى لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ وقد صرح به في المنية ويعز ومنها التهديد وقد صرح في المنية ولا استبعاد ولا يخفى ان
النهي وصيغته لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي وقد صرح بدعوى الاجماع على ذلك
في المنية بعد الاشارة الى كثير من المعاني المذكورة هي ليست حقيقة في الجميع لجاء انتهى وقد اختلفوا فيما هو المعنى الحقيقي فيها على اقوال الاول انه
حقيقة في التحريم وطلب الترك على وجه اللزوم لا غير وهو للعدة وج وبب ودي والمنية وبده ولم والمعراج والمحكي عن المنهاج وبالجملة عليه
الاكثر كما صرح به الفاضل الجواد الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو لظ يعز والتنبيه ويظهر من الاخير انه مشترك بين التحريم
والتهديد والتوبيخ الثالث انه حقيقة في القدر المشترك بين التحريم والكراهة في غير الشرع وهو طلب الترك وهو للوافية وقال ولكن
نواهي الشرع تحمل على التحريم وثانيها من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة الرابع انه حقيقة في الكراهة
فقط وهو للمحكي في ح بده للفاضل الجواد والمعراج عن بعض ومنها ما ذكر في جملة من الكتب في يه الكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر
المشترك او التوقف كما تقدم في الامر وفي م هي حقيقة في طلب الترك وجاز فيما عداه وانها هل هي في التحريم والكراهة او مشترك بينهما او موقوفة على ما سبق
بالامر من المذهب المختار وفي ح صرح المعتمد الخلاف في صيغته هي ظاهرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او المشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة
الامر انتهى وفي ح ذكر المذاهب التي ذكرناها في الامر بقتضي الوجوب ثانية في ان النهي يقتضي التحريم وفي لم اختلف الناس في مدلول صيغته حقيقة على نحو ما تقدم
في الامر انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولم ير منها ما تمسك به في لم وبده وشرحها للفاضل الجواد من ان المتبادر والمفروض في العرف
العام مجردا عن القرينة هو التحريم وزاد في لم كما في المنية نقلا والاصل عدم النقل ومنها ما تمسك به في ح والمنية وبده وغيرها من ان العقل يحكم
ذم من خالف مقتضى النهي اذا صدر ممن يجب اطاعته وصرح بهذا في لم ايضا ان الامر للوجوب فيلزم ان يكون النهي للتحريم لعدم القائل بالفصل ولعله لذا
قال في يه وبيان ان النهي للتحريم لما قلناه في الامر انتهى فتدبر ومنها ما تمسك به في المنية من ان فاعل النهي عاص يستحق العقاب على ما تقدم فاعل النهي
مستحق العقاب وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية ايضا من انه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر الاعلى
الطلب الجازم اعني المانع من مقتضى المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر ومنها ما تمسك به في ح ودي ويه و
يب وبده ولم والمعراج من قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا والتقريب في الاستدلال ما ذكر في جملة من الكتب في دي وجوب الانتهاء يقتضي
تحريم المنهي عنه وفي يه اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم وفي لم اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى
الرسول صلى الله عليه وآله لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله انتهى لا يخفى غاية ما يستفاد من الاية الشريفة
وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول وكون مناهيه للتحريم فلا يفيد تمام المدعى وهو كون مطلق النهي لو كان من الله تعالى والائمة

تنبيه

بيان ان النهي حقيقة في طلب الترك

حقيقة في القدر المشترك بين

بيان ان صيغة لا تفعل حقيقة في المنية

وطلب الترك

للتحريم لا نافي اذا ثبت ان نهي النبي صلى الله عليه وآله للتحريم ثبت انه له مطلقا اما اولا فلظهور عدم القائل بالفصل بين نهيه تعالى والائمة وبين نهيهم نعم
القول بالفصل بين نهي الشرع ونهي غير الشرع موجود لكنه شاذ ضعيف فلا يلتفت فيمكن تتميم الاستدلال بالاية الشريفة على
المدعى بعدم القائل بالفصل مطلقا واما ثانيا فلانه اذا ثبت ان نهي الرسول موضوع للتحريم ثبت مطلقا لاصالة عدم النقل وفي حاشية
الفاضل الشيرواني كون نهي الرسول حقيقة في التحريم يقتضي ان كون ما نهى الله تعالى على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل واما ثالثا فلما ذكر في لم نق وما يقال من ان هذا محض بيان لما نهى الرسول وموضوع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان
تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى مع ما في احتمال الفصل من البعد انتهى وفيه نظر لما ذكره الفاضل الشيرواني
فق بتوجيه المناقشة على الاولوية اي لا نسلم استعمال ما نهى الرسول في التحريم وما نهى الله تعالى في الكراهة واي محذور فيه نعم
اطاعة الله تعالى اولى واقدم من اطاعة الرسول وابن ذلك الكلام عليها لو كان الكلام في الوضع اذ لا وضع فيما نهى الرسول
للتحريم وما نهى الله تعالى للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتدبر انتهى ولا يق الاية الشريفة تدل على ان النهي ليس موضوعا للتحريم
اذ لو كان موضوعا لما افتقر الى التنبيه على وجوب الانتهاء عند صدور النهي للاكتفاء فيه بنفس الوضع لانا نق هذا بعد اما اولا فلما
ذكره الفاضل الشيرواني فق لا يق لو كان مجرد نهيه مفيدا للتحريم فاي فائدة في الانتهاء عما نهاه لان ذلك بعث منه تعالى للعباد على
اطاعة النبي وترغيب فيه وكالتهديد على المحرمات المعلومة التحريم وفي الواجبات المعلومة الوجوب الا ان الوعاظ والخطاب يامرون بامر الله
وينهون عما نهى عنه والفائدة فيه تاثيره في التقرير لتجدده وتاكد السابق به ولا يقول احد بعد تحسينه انتهى لا يق ما ذكره وان كان جائزا
ولكنه خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول لا نم الاصل المذكور لعدم الدليل عليه قطعا واما ثانيا فلاحتمال كون المراد من الاية الشريفة
دفع توهم عدم وجوب اطاعة النبي فيما لا يحكيه عن الله تعالى وما لا يتعلق بالشرع ومن الظاهر ان هذا لا يحصل بمجرد دلالة نهيه على
التحريم ولا يق يدفع التمسك بالاية الشريفة ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته لم من ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء
معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريقة الحرمة والكراهة والانتهاء من المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته
باعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال قال لانا ان يثبت ان النهي المأخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم فتم
فيه لانا نق المتبادر من الانتهاء هو التحفظ وترك الفعل وكف النفس عنه مباشرة كما صرح به المدقق الشيرواني ولا يق يدفع التمسك
بالاية الشريفة ما اورده عليه في المنية وح دي وح بدء الجوادي على التحريم من ان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء
لا تحريم النهي والنزاع انما هو في الثاني لانا نق هذا مدفوع بظهور الاتفاق على ان حمل ما نهى النبي لا يكون لاجل الوضع لذلك
التعبد التصريح مع بعده في نفسه هذا وقال الفاضل الشيرواني ان وجوب الانتهاء معلق على مجرد نهيه وقد تقرر ايضا بحيث لا خلاف
فيه ان ما نهى عنه الرسول على وجه الكراهة لا يجب الانتهاء عنه فوجب ان يكون مجرد نهيه للتحريم وذلك انما يتصور لو كان النهي حقيقة
في التحريم اما لغة او شرعا وبضم اصالة عدم النقل يتم المطلوب وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في لم في اخر المسئلة واستعمال النهي
في الكراهة شائع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر انتهى والمعتمد عندي لزوم حمل النهي على التحريم في الاخبار المذكورة
كما في غيرها كما تقدم اليه الاشارة في بحث الامر **الثاني** قال العضدي مخالف لنهي الامر في تقدم الوجوب قرينة على انه للاباحة نقل
الاستاد الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد بالاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال انتهى والاقرب عندي ان النهي
الوارد بعد الوجوب نظير الامر الوارد بعد التحريم **الثالث** قال في العدة ان صيغة النهي وضعها اهل اللغة ليدل على ايجاب
الامتناع عن الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على قبح ذلك الشيء لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذن
دلالة على القبح انتهى وهو جيد واشار اليه في بعض الغنية ايضا **الرابع** الخبر المستعمل في طلب الترك نحو قوله لا تنكح المرأة
على عمتها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل في طلب الفعل يفيد الوجوب **مفتاح** هل النهي المطلق المجرد عن القرائن الغير
المقيد بشرط ولا صفة يفيد طلب ترك المنهي عنه والكف عنه دائما وفي جميع الازمان ويدل على ذلك كما يفيد التحريم ويدل
عليه فقوله لا تضرب مثلا بمنزلة قوله لا تضرب ابدا فلو اتى المنهي عنه مرة كان عاصيا او لا يدل على ذلك ولا يفيده كما ان الامر

عنه

بدونه

النفي

ان ذلك التوقيع

لا يفيده ولا يدل عليه اختلفوا فيه على قولين الاول انه يفيد طلب الترك دائما وفي جميع الازمان وهو للنهاية والمنية وح دق ولم يدل
وفيه وح الجواد للزبدة ومر وصر وشرحه للعضدي واختاره والدي العلامة دام ظله العالي في بر والمنية وبدا هو مذهب الاكثر وفي العدة
انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال انه يفيد التكرار وفي ح العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه
عند المحققين اقتضاء ظاهرا يحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وفي م اتفق العقلاء على ان النهي يقتضي الانتهاء عن الفعل دائما انتهى الشافي
انه لا يدل على ذلك وليس بظاهر فيه وهو للذريعة والغنية والعدة وبب والمعارج وفي بدا ذهب الشريف المرتضى واتباعه وفي المنية قال
به الاقل وفي م ذهب اليه بعض الشافعية وفي ح العضدي قال به شذوذ انتهى وهؤلاء اختلفوا فمنهم من يظهر منه انه مشترك لفظي
بين الامرين وهو للسيد في الذريعة وابن زهرة في الغنية وفي العدة والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتثال مرة واحدة وما
زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكي عن بعض التوقف في المسئلة قال فاما النواهي الواردة في القرآن والسنة فانها تقتضي التأبيد فانما
علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر للاولين وجوه منها
ما تمسك به في المنية من ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن هو الدوام لا يقال لعل التبادر هنا من قبيل
تبادر الفرد الشايع من المطلقات لانا نقول الاصل في التبادر كونه من ادلة الحقيقة اللهم الا ان يقال هذا الاصل مدفوع بما يدل
على القول الثاني على انه قد يمنع من كون هذا التبادر من التبادر الذي به يميز الحقيقة من المجاز لوجوه احدها ان من شان التبادر
الذي هو علامة الحقيقة فهم المعنى لانتقال الذهن اليه ابتداء وبنفس اللفظ لا بتوسط ملازمة وانتباط وهذا هنا غير محقق لان
الدوام لا ينتقل اليه الذهن ابتداء بل انما ينتقل اليه بعد فهم معنى آخر وهو مجرد نفي الحقيقة ومن المعلوم ان الماهية ليس على نفي افرادها
بل هو لازم له عند جماعة فاذن يكون دلالة اللفظ على الدوام دلالة التزامية كدلالة الاربع على الزوجية فلا يكون اللفظ مرة
للدوام ولا التبادر تبادرا حقيقيا فتدبر وثانيها ان تبادر الدوام لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في جميع موارد اطلاق اللفظ
مجردا عن القرينة والتالي باطل اذ لا يفهم من النهي المنشأ المتوجه الى المشاغل بالفعل سوى طلب تركه للمشغول به فقوله لا تضرب زيدا
لمن هو مشغول بضربه لا يفيد سوى طلب ترك هذا الفعل المشغول لا طلب تركه في جميع الاحوال فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر
وثالثها عدم تمسك معظم القائلين بالدوام بتبادره اذ لو كان محققا لما خفي عنهم ولكان التمسك به لانه من اقوى امارات الحقيقة
فمنه ومنها ما تمسك به مر في بر والفاضل الجواد في ح زبدة ووالد العلامة في بعض حواشيه والاول من انه اذا نهى السيد عبده عن
فعله فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء
مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك ولبس على السيد بمتابع لغيرها لم يقبل ذلك وبقي الذم
بحاله وهذا ما يشهد به الوجدان وقد صرح بما ذكره فلم مستشهدا على الحجة الاولى وفيه ان ذلك بمجرده لا يدل على كون اللفظ على الدوام
لجواز كون الاصل عند العقل الحكم بالدوام عند صدور النهي وان لم يكن الا بالدلالة اللفظية عليه الا ان يقال ان كل من حكم بالدوام
عند صدور النهي قال بدلالته عليه بالتضمن ولكن فيه نظر فمنه ومنها ما ذكره بعض من ان نحو قوله لا تضرب زيدا نكرة منفية وهي
تفيد العموم وموضوعة له وفيه نظر للمنع من كون ذلك نكرة منفية سلمنا ولكن لا نم ان النكرة المنفية موضوعة للعموم والدلالة
عليه اعم من الوضع سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من النكرة المنفية نفي جميع افراد مدخول النفي لا النفي من جميع الجهات فقوله لا
تضرب يفيد طلب ترك جميع افراد الضرب في الجملة لا طلب تركه في جميع الازمنة والامكنة كما ان قوله لا رجل في الدار يفيد نفي جميع
افراد الرجال في الجملة لا في كل زمان فمنه ومنها ما تمسك به مر في بر والمنية وبدا وفيه وصر وشرحه للعضدي من ان العلماء كما في بر
وفيه وصر وشرحه للعضدي والصحابة كما في المنية والسلف كما في بدا وشرحها للفاضل الجواد وحاشية الشيخ محمد علي لم يزالوا في جميع الاوقات
يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير وزاد في ح الجواد فق ولو لم يكن الفهم منه الدوام لما استنبطوا ذلك ثم قال فان اعترض بانا لا نم فهمهم
الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكونوا فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهبهم
فلا يقوم حجة على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهمهم الدوام من مجرد النهي كما يعلم ذلك من نظر كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان

للدوام بحيث يدل عليه بالنص لغاية ما يستفاد مسدلالة اللفظ عليه في اعم من النص في الالتزام العام لا دلالة له على الدوام على انه قد يمنع من دلالة الدوام على دلالة اللفظ

اللازم اذا ورد عليهم فهو ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم القرينة ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام
على اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك فتشاع وذاع وملاء الاقطار ولو
كان من حيث انه مذهب لهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره انتهى وقد يجاب عن احتمال استناد فهم العلماء المستدلين
بالنهي على الدوام الى القرينة بوجهين احدهما انه بعيد عادة وجود القرينة الموجبة لفهمهم امرا حادثا ثم لم يقم عليه دليل فالاصل
عدمها الا يقال كما ان الاصل عدم القرينة كذلك الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لانا نقول هذا ايضا بعد القطع بعلمهم بالوضع في الجملة
كما لا يخفى فتأمل ولا يقال غاية ما يستفاد كون المناهي الشرعية للدوام لمظنة الدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصية هذا غير قادحة
لامكان التعميم باصالة عدم النقل المعتضدة بمصير المعظم الى عدم الفرق بين المناهي الشرعية وغيرها كما لا يخفى ولا يقال لعل المستند
لهم في فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهي غير محل البحث لانا نقول الظاهر حيث يدور الامر بين كون السبب في الفهم الدلالة التضمنية
او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية تستلزم سبق خطور المعنى المطابقي بالبال وهو هنا مشكوك فيه فالاصل
عدمه فتأمل ومنها ما اشار اليه الشيخ الجواد حاكيا التمسك به عن الشيخ البهائي فانه قال وفي الحاشية على المطول دليل آخر غير مشهور
تقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا
فان قلت العبثية غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت فقد نقلنا عن العلامة والفخري من يقول بعدم الدوام
يجوز التراخي فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال التراخي عادي والامتثال انما يترتب على النهي وبه يحصل الثواب فلا عبثية ثم قال الفاضل
الجواد بعد حكايته ما ذكر عن الشيخ البهائي اقول هنا شيء وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من
يجعله مشتركا بينهما وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي لا يفيد
الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق وح فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعل مشتركا فانه يتوقف في الانتهاء الى ان يظهر
دليل وح فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهي انتهى وفي حاشية الشيخ محمد علي لم يعد الامتثال
الى الحجة المذكورة وما اشار اليه بقوله لكن يمكن ان يقال فان قلت من اين اعتبار قصد الامتثال في النهي ولم يعتبر ولو كان
معتبرا فهل هو النية المعتبرة عند الفقهاء او غيرها فان كان النية فهي غير معتبرة الا في العبادات وان كان غيرها فلا دليل عليها
قلت لنا ان نقول هي النية واعتبارها لاجل الثواب المذكور في كلامهم صريحا وح فاذا اريد الثواب قصد الامتثال فان قلت
نحن نرى مدح الشخص على عدم الزنا وان لم يعلم انه قصد الامتثال ولو كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه قلت فالتزم ذلك
ولا يكون المدح مستحقا الا به كما يشهد به الوجدان ولا يكاد ينكره الانسان وفرض المدح من الجاهل بحقيقة الحال يوبو به في
مواطن الاستدلال فينبغي التأمل في ذلك فانه حري بالتوقف ومنها ما ذكره العلامة في بعض فوائده من عرفنا اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب
وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب زيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة ولو كان لا تضرب كذلك
لم يتناقضا فيجب العموم فيه ثم قال قيل عليه ان اردت بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين ودلالة الامر على الاثبات
والنهي على النفي تم لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت والنفي في وقت آخر كما لا تناقض
بين الاثبات في وقت النفي في آخر كذا لا تناقض بين المطلقين انتهى وقد بينا فساد الحجة المذكورة اولا بالنقض بثبوت التناقض
بين قوله شربت ماء باردا وقوله ما شربت الماء مع ان لفظ الماء في القضية المتضمنة للنفي ليس للعموم وثانيا بان غاية ما يستفاد
من الحجة المذكورة افادة النهي الدوام واما انها بالوضع فلا لاحتمال كونها بالدلالة الالتزامية اذ معها يتحقق التناقض
لا يخفى ومنها ما ذكره في بعض فوائده فوق قولنا لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاولى فلا
لمكان امتناع الامتثال عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل
على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو ح او يحمل على البعض دون الآخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح قال قيل
عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع فيجب تحقق هذا المسمى دفعا للخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع

الدليل

الأصح هنا الدوام في كل نهي وعند بعض هي مجرد اعتبار وثانيهما ان القرينة

ثم الحق ان النهي كالامر في دلالته على الدوام

بان التعميم كالا بالفورية كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح

فاما الجواب هنا فهو الجواب هناك

انما يتحقق بدوامه انتهى وفيه نظر بل التحقيق ان الحجة المذكورة لا تنهض باثبات المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في بر فوق في مقام
ذكر حجج القول بالدوام الخامس هنا مقدمتان احديهما ان المنهي عنه منشأ المفسدة والا لما صح النهي عنه والثانية الحكم ببقاء
ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ودليل ما ياتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما فنقول المنهي عنه فلظهر انه منشاء
مفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع انتهى وفيه نظر فان الاستصحاب على تقدير حجيته في مثل
المقام لا يمكن اثبات الوضع به وهو واضح جدا ومنها ما ذكره في بر ايضا فانه قال في المقام المذكور الاحتياط يقتضي الانتهاء
دائما فيتعين العمل به او مع تركه لا يامن من ارتكاب المحظور انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به في بر ايضا وكذا في لم وح
دى وكما عن ح ج من ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل حقيقة في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من
ادخال كل فرد من افرادها في الوجود ومع ادخال فرد منها فيه يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد
الفرد على تلك الماهية وفيه نظر لما ذكر في المنية فوق بعد الاشارة الى الحجة الجواب المنع من عدم التحقق الا بذلك فان المنع
من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخالها فيه لا دائما ولا
دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيدا الدوام وقيد الدوام
العام لا يدل على الخاص انتهى واشار الى ما ذكره مير في يب والرازي في ل على ما حكي والشيخ البهائي في الزبدة والفاضل الشيرواني
في حاشية لم والمولى الجواد في شرح بدء والمولى العلامة في بعض حواشيه واجاب عنه في بر فوق بعد الاشارة اليه فيه نظر
لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه انتهى وهو في غاية الضعف لانه ان اراد
ان حقيقة الامتناع عن الادخال وماهيته مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف في الغاية لجواز تقييد
المنهي بالقيود الزمانية فيقول لا تفعل في هذا اليوم ولا تفعل في هذا الشهر ولا تفعله ابدا ولا يمكن هذا الا بعد كون الامتناع من الترك
قدرا مشتركا ومفهوما كما لا يخفى وايضا النفي والاثبات متقابلان فكما يمكن اثباته يمكن نفيه بذلك القدر وبالعكس فلا وجه لزيادة
جانب النفي فقط وان اراد ان اللفظ الدال على ذلك موضوع للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن فهو اول الدعوى والاخرى ايضا وجود
منها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهي ورد تارة للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد ادعى الاجماع على استعماله فيه في
بر والمنية واخرى لغيره كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم فيلزم حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه
نظر للمنع من اصالة الاشتراك المعنوي ح كما صرح به في لم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن الاصل انما يصار اليه حيث
لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل المذكور قد عارضه هنا ما هو اقوى منه وهو تبادر الدوام الذي هو دليل الحقيقة
ولذا قال في لم في مقام دفع الحجة المذكورة ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر
هو الدوام انتهى وفي بر وغيره في المقام المذكور ان عدم الدوام انما هو للقرينة حالية ومقالية واما مع تجرده عن القرائن من
ان النهي يصح تقييده فلا نم ان يراد المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم انتهى وقد يقال نم صلاحية ما ذكره في لم للقرينة لما نقله
اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهي يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر
المشترك واجاب عنه في لم وبر بان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يعتبر بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة
للمجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا وفي بدء في مقام دفع الحجة المذكورة التصريح بما علم ضمنا شايع ومنها انه لو كان
للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام واجاب عنه في لم وصر وشرح العضدي فقالوا
الجواب ان كلامنا في النهي المطلق وذلك يخص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال
الفاضل الشيرواني تحرير الجواب ان تكرار النهي انما هو في المبدء الذي يعتبر ورود مدلول الصيغة عليه والمبدء المعتبر لا يتقيد بما
فهمنا تقييد المبدء بالوقت ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع
الصيغة وهو الذي اراده لم وان كان في سياقه نوع منافرة وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبه ومنها ان النهي لو كان موضوعا

ومنها ما ذكره في بر ايضا من ان النهي لو لم يكن للدوام لما ثبت تحريم الزنا والربا وغير ذلك لان المنهي عنه دائما والتحريم بالاجماع لا المفهوم مثله وفيه نظر واضح

ومنها ما ذكره في بر ايضا من ان الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فيتعين العمل به او مع تركه لا يامن من ارتكاب المحظور وفيه نظر واضح

ويجب دفع البدء عنه

بنبرة لا يتحيل بما اريد تقييده به ولو بالفور الخارجة ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت

لدوام

للدوام للزم صحة السلب لو اريد منه او من الصيغ الموضوعة له لا تفعل غير الدوام والتي بطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
ومنها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قوله لا تضرب زيدا اخذا مجازا والتي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التي
فلانتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي قلت ومنها انه لو كان موضوعا للدوام ودالا على طلب الترك في جميع الجزئيات كقوله لا
تفعل في شيء من الاوقات لما صح قوله لا تفعله في هذه الساعة والتي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التي فواضح واما الملازمة فلان المثال المذكور
على التقدير المفروض يكون من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو غير جائز قلت ومنها ان نحو لا تفعل مركب من حرف وفعل ولا شك
ان كلا منهما منفرد البتة بما يفيد العموم وضعا والاصل بقاء ذلك بعد التركيب الا اصل عدم افادة الهيئة التركيبية الزيادة على ما هو من
مقتضيات التركيب او انه عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها قلت والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول بعدم الوضع للدوام وعدم دلالة
النهي عليه بالدلالة التضمنية في غاية القوة ولكن لا اشكال في ظهور اطلاق النهي في الدوام وطلب ترك الفعل في جميع الاوقات كظهور نحو
احل الله البيع في العموم الاستغراقي فالحمل على الدوام عند الاطلاق من باب حمل المطلق على الافراد الشائعة فيترتب على اطلاق النهي ما يترتب
على سائر الاطلاقات فلو كان زمان من الازمنة التي يشملها اطلاق النهي فردا شائعا متبادرا ينصرف الاطلاق اليه وينبغي التنبيه
على امور **الاول** الظاهر ان الصيغ الخبرية المستعملة في معنى النهي نحو لا تنكح المرأة على عمتها ويحرم الزنا حكمها حكم الصيغ الموضوعة للنهي
في هذه المسئلة **الثاني** الظاهر ان الصيغ الموضوعة للنهي المستعملة في الكراهة لا يختلف دلالتها باعتبار الدوام والعدم بعد الاستعمال
في الكراهة **الثالث** اذا اطلق النهي كان الظاهر منه طلب الترك ما دام النهي معلقا فاذا قيد بزمان كيوم او شهر ونحوه لم يكن
دالا على طلب الترك في جميع اجزاء ذلك الزمان **الرابع** اذا ورد صيغة النهي وعلم انها ان حملت على التحريم لم تكن للدوام وان حملت
على الكراهة يحمل عليه فهل الاصل الحمل على التحريم او الكراهة التحقيق ان بقي ان قلنا بوضع النهي للدوام كان اللازم التوقف
لدوران الامر بين مجازين من غير ترجيح الا ان بقي حمل النهي على الكراهة اشيع من حمله على غير الدوام فيكون الاول اولى بالترجيح
الا ان بقي حمل النهي على الكراهة مجاز قطعا وحمله على غير الدوام تخصيص وهو اولى بالترجيح قلت وان قلنا بعدم الوضع للدوام وبانه
موضوع للقدر المشترك بينه وبين غيره كان اللازم ترجيح الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة الا ان يقال
الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة ان يقال الحمل على الحرمة مستلزم لحمل الاطلاق على الفرد النادر
وهو لا يقصر عن التجوز **الخامس** اذا ورد صيغة من النهي وعلم بان ليس المراد منها الدوام فهل يجب الحمل على الاقرب اليه اولا
التحقيق ان يقال ان قلنا بالوضع للدوام لزم الاول لما تقرر من انه اذا تعذرت الحقيقة وجب الحمل على اقرب المجازات وان قلنا
بالوضع للقدر المشترك فلا بد من ذلك الا على تقدير اصالة الزوم الحمل على الاقرب الى ما هو ظاهر اللفظ مطلقا ولو كان الظهور باعتبار الدلالة الالتزامية **السادس** قال الفاضل الشيرواني في حاشيته لم وينبغي ان
يعلم ان دلالة النهي على التكرار ينقسم الى ان يدل على تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض التروك
لم يحصل امتثال النهي وترتب العقاب عليه كما يترتب على الاخلال بجميع تلك التروك وان يدل على طلب التروك مع قطع النظر عن
تقييد بعضها بحيث لا يضر الاخلال بالترك اللاحق بالامتثال بالترك السابق فلا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم وهو مستبعد
فان قلت على ما ذكرت يكون التروك المتمايزة بالملكات والمتمايزة بالاوقات متساوية في ان بعض التروك المطلوبة اذ تناوله
للاوقات من جهة ان جميع الافراد في اي وقت بعض الافراد الواقعة فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت يحصل
بترك بعض دون بعض في وقت قلت لو ثبت بطلان ذلك فعلم من خارج لا من نفس النهي وفي حاشية الشيخ محمد علي لم قد يوجه
على القول بافادة النهي الدوام تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق
الامتثال باول مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك وما عساه يتوجه عن فعل العبد بعد انتهائه مدة وكونه بعد عاصيا معاقبا عليه بعد
ممتثلا لتلك المدة فلا بد من التوجيه لدفعه في الاستدلال واحتمال كون الامتثال موقوفا على عدم المخالفة فيما بعد غير تام والترجيح
بان العصيان يتحقق بخلاف الامتثال في موضع المنع **السابع** قال في المنية اعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار
قالوا يدل على الفور وخالفوهم في ذلك منعوا لما تقدم في باب الامر انه يستفاد من كلام امام الحرمين احدهما انه يلزم على

بالوضع للقدر المشترك فلا يلزم ذلك الا على تقدير اصالة الزوم الحمل على الاقرب الى ما هو ح

صح

الفور

القول بكون النهي للتكرار الحكم بافادته الفور وقد اشار الى هذا فلم ايضا فتى لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب
القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح انتهى وفي حاشية الفاضل
الشيرواني لا يخفى ان ترتب الفور على الاول بطريق اللزوم ونفيه على الثاني بطريق الامكان وهو طور شايع في ترتب الخلاف
على مبناه لكن الدعوى الثانية كليتها ممنوعة لان الشيخ في العدة مع نفيه التكرار اثبت الفور انتهى وهل يختص ذلك القول
بكون النهي دالا على التكرار بالتضمن اولا بل يلزم ذلك وان قلنا بدلالته على التكرار بالالتزام اولا الاقرب الثاني فعلى الحنابلة
يلزم الحكم بكون النهي مفيدا للفور ايضا وممن صرح بانه يفيد الفور العضدي في ح صر قال فيجب الانتهاء في الحال وثانيهما انه لا
يلزم على القول بعدم افادة النهي التكرار عدم افادته الفور ولعله لذا قال في يب ولا يدل على الفور ولكن صرح في العدة بافادته
الفور مع ذهابه الى انه لا يفيد التكرار فانه قال انما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور والادلة
فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني وفي الذريعة
القول بالفور ممكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما يتناول
على سبيل التخيير في كل فعل مستقبل على البدل للتساوي في الصفة الزائدة على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها
في القبح لوجب العدول عن الجميع لا على جهة التخيير ويتحقق دخول التخيير في النهي **مفتاح** اختلفوا في ان المطلوب بالنهي
ما هو على قولين الاول ان المطلوب به هو الترك ونفس ان لا يفعل وهو للمنية وبه ر ولم وبدة وشرحها للفاضل الجواد والمحكي في به عن
ابي هاشم وجماعة كثيرة الثاني ان المطلوب به هو الكف عن الفعل المنهي عنه وهو للمختصر وشرحه للعضدي والمحكي في لم وح بدة للفاضل
الجواد عن يب والاكثر وفي به قالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد المنهي عنه للاولين ما تمسك به في به ولم وبدة وشرحها للفاضل الجواد
والمحكي في المعراج عن ابي هاشم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون
نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصح الاعتناء
ولا حسن المدح على مجرد الترك قال الفاضل الشيرواني بعد الاشارة الى ما ذكروه لا يخفى ان المدح والثواب انما يتصوران لو حصل
الترك حال التكليف بقصد الامتثال بمعنى ان النهي يصير باعثا على الترك كما يفهم من به لكن لا يستلزم ذلك ان يكون المطلوب
هو الكف لان معناه ان يتحقق في النفس ميل وشوق ونحوه يجذب النفس الى المنهي عنه ويدعوه الانسان باسبابها ويتوسل
بها الى دفعها والحاصل ان المفهوم منه فعل وجودي يضاد الميل والشوق ويقاومه وليس ذلك الا ما لعدم الميل الى الفعل وقصده
بسبب نهي فلا يحتاج الى دفعه بما يصلح له واما في صورة عدم تصور الفعل او عدم خطور المنهي عنه بالبال لا لتقصير ويتوقف
فلا مدح على الترك ولا عقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب المكلف مبالغة في التنزه عن المنهي عنه كما يحكى عن كثير من
المعصومين والصالحين فهو من اعلى مراتب الامتثال والاخرين وجها ان احدهما ما اشار اليه في م فقد احتجوا بان النهي تكليف ولا
تكليف الا بمقدور ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل محال ثم اجاب عن هذه الحجة فق والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ لا اثر سنة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا
للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان
القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ويتجدد بها
انتهى وصرح بما ذكر من الجوابين في به ايضا وفي ح بدة للفاضل الجواد الصريح بالجواب الاخير واشار اليه ايضا في بدة وفي المعراج
ان العدم المضاف مقدور وثانيهما ما اشار اليه الفاضل الجواد في ح بدة فق وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي و
الثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل مزدوجا ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة

سه
الاوقات المستقبلة

الشارع عنه لجواز ان لا
يحدث في النفس ارادة الاول
المنهي عنه بسبب النهي

هل يجب تعلق النهي بالمكلف عن جميع الافعال

عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا ثم اجاب فق والجواب نمنع عن كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا
قد اثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف وهو يبطل ما قالوه انتهى والاقرب عندي هو القول الاول **مفتاح**
ان امكن خلو المكلف عن كل فعل وضع فرض عدم اشتغاله بشيء من الافعال جاز تعلق النهي بجميع الافعال كما صرح به في بعة والعدة
وبب وبه والمنية بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ووجهه واضح ومثل لذلك في بب المنية بالمستلقي ففي الاول كالمستلقي على القول ببقاء
الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وفي الثاني المكلف اذا امكن ان يخلو من كل فعل كالمستلقي الساكن
بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر
لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيهما بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه
ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارح اخرم اثبات العجز عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد
وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعلى هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع انتهى وعلى
ما ذكر يجب على المحبوس في الدار المغصوبة ترك جميع الافعال والاستلقاء لان كل فعل يصدر منه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون
منهيا عنه ومقتضى كلام الجماعة المشار اليهم عدم الفرق في ذلك بين كون الخلو عن جميع الافعال مستلزما للحرج اولا والتحقيق ان بقي ان كان
عقليا كفى التكليف بما لا يطاق فلا يجوز النهي عن جميع الافعال حيث يستلزم تركها الحرج وان كان شرعيا تعبديا كاصالة الطهارة
فيجوز ذلك ولكن الاصل عدمه للعمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة وعلى هذا فالاصل في المحبوس المفروض عدم حرمة جميع افعاله ووجوب
الاستلقاء لان حرمتها عليه حرج عظيم فيكون منفيا للعمومات المشار اليها ولكنها معارضة بالعمومات المانعة عن التصرف في ملك
الغير تعارض العامين من وجه فيجب التوقف وقد بقي بعد التوقف بقي اصالة الاباحة سليمة عن المعارض ومع هذا فقد ترجح العمومات
النافية للحرج لتوارها وتايدها بالاعتبار العقلي وتقدمها على اكثر العمومات في اكثر الموارد وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان قلنا بامتناع خلو المكلف عن جميع الافعال فلا يجوز تعلق النهي بجميعها كما صرح به في المنية والعدة وبب وبه وبعة بل الخلاف
فيه بين اصحابنا لانه لو تعلق النهي بجميعها لزم التكليف بما لا يطاق كما صرح به في المنية واشار اليه في بعة وبه وبب فقال
لا يجوز ذلك لانه يقتضي ان لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه انتهى فعلى ما ذكر لو ورد خطاب يدل بظاهره على تعلق النهي
بجميعها وجب ارتكاب التاويل فيه وتخصيصه ببعضها ثم ان كان المحتاج اليه من الافعال معينا شخصا كان اللازم الحكم بكونه خارجا من
عموم الخطاب فيبقى غيره مندرجا تحت عموم النهي وان لم يكن معينا كما لو احتاج الى فعل ما فاللازم الحكم بالتخيير في اختياره يكون خارجا
من العموم وهل يتعين البقاء عليه فيلزم الحكم بحرمة ما عداه اولا بل يجوز العدول عنه متى شاء يرجع الامر الى اباحة الجميع فيلزم الحكم
باباحة جميع ما يصدر من المحبوس في المغصوب من الافعال لانه لا بد له من الاشتغال فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة و
عليه يفعل ولا يكون معينا فيتخير بين جميع الافعال مطلقا ولو بعد اختيار واحد منها فيلزم الحكم بصحة صلوته ونحوها من العبادات
فيه نعم **الثاني** صرح في بعة وبه وبب والمنية بانه يمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنه اجمع من ذلك الوجه الذي
تعلق القبح به دون الاخر قال في بب المنية كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب حسن ان قصد به
التخلص عنه وفي بعة وبه فمن دخل دار غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وزاد في
فق وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان نفضا له عنه ولم ذلك الحي لقعوده وكذا الجامع وانيانه الحركة بنية التخلص وليس له الحركة
على وجه اخر انتهى وما ذكروه جيد **الثالث** قال في بعة يصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال وهو جيد **الرابع** قال في بب
فصل ابو الحسين هنا جيدا فرق النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عن الجميع او عن الجمع بينها او نهيا عن البدل او عن المبدل فالاقسام
اربعة الاول النهي عن الجميع بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذلك ويوجب عليه الخلو عنها اجمع وتلك الاشياء قسمان احدها
ان يمكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا للخلو بين الشيء
ونقيضه او بينه وبين ضده اذا لم يكن هناك غير المنهي عنه الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان ممكنا جاز النهي

المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل صح

لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حاصلا صح

فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة فعليه صح

اجماعا الا ان يكون ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يكن ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي
على البدل مثل لا تفعل ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي
عن المبدل ويفهم منه امران احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي من ان يقصد المبدل وهو
قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال به انتهى وهو جيد قال في المنية كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي
غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس اي قد يكون ذلك الاخر مفسدة مشروطة
بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذا الاخر والاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احد الاختين فانه مفسدة عند نكاح
الاخرى ونهي عن كل منهما عند جمعه الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم اخر انما يصح في المختلفين الذين
يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل
منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا لقبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المص الى ذلك
بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند جمع الاخر لان المفسدة تكون مستحيلة التوقف
على المستحيل وهو حصول اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما انتهى واشار الى جملة مما ذكر في نهج فقد يكون الشيء مفسدة
عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح عن احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون
الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر ولا يكون شرطا في قبحه **الخامس** قد يجوز النهي عن اشياء على وجه
التخيير كما يجوز ايجابها كذلك ولا صريح في بعته والتصريح والعدة وبه بالاول احتج عليه في الاخير بحجة قول لحرمت عليك كلام احدهما لا بعينه
ولساحرمه عليك الجميع ولا واحدا بعينه ثم قال وهذا امر معقول لا شك فيه في العدة وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير
غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة اذا اجتمع بينهما فنهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان ينهى ان يكون فعل كل
واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما يقوله في الامر والفرق بين
الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه
التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يأمر بهما على وجه الجمع والتخيير بالخلاف وانما
الخلاف في انه يكون الجميع واجبا او واحدا لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه فاما اذا
تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك **مفتاح** اذا كان للخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على التحقيق بين
الاصوليين في وجوب حمله عليها اذا لم يكن متعلق النهي تحصيل وذلك واختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال الاول انه يحمل
على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ في العدة ومن تبعه والسيد عميد الدين في المنية والشهيدين في س والتمهيد والسيد صدر الدين
في ح فيه وجدته في ثلاثة الحائرية وصاحب جمع الجوامع والحاجبي في صر والعضدي في شرحه والبيضاوي في ج والعبري في شرحه و
الاصفهاني في شرحه المحكي عن الرازي وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني ان يحمل على المعنى اللغوي وهو المحكي عن الاكثر
وقوم الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه محتمل لهما وهو المحكي عن الغزالي للقول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الحاجبي
والعضدي من ان عرف استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور فيه عند صدوره وتحقيقه ان الشارع انما يتكلم على وضعه اذ اساس مجاوزة
كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له الاطلاع على السيرة والعادات وثانيهما انه ما عدا المعنى
الشرعي بالنسبة الى عرف الشارع معنى مجازي فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض وللقول الثاني انه لو حمل على الشرعي
ح لزم كونه منهيا عنه والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون الا مبرئا لذمة الامر فاذا كان منهيا عنه لزم اجتماع الامر و
النهي في شيء واحد وهو باطل فاذا بطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تتم
في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت له حقيقة واما ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان من العبادات وغيرها

ادعى

غيره
غير ممتنع الثاني ان ينهى عن يفعل
احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما
ممنوع

لا تكلم زيدا او عمرا فقد

وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى
حكى في ير عن بعض الشافعية وقال الاصح
ما اولى في الجمع لنهي الجمع دون التخيير
لقوله تعم ولا تطع منهم اثما او كفورا
ثم قال ابن يعني لا ان التعميم هنا من
خارج لا من الامر

بل هو اعم من الصحيح والفاسد كما بيناه واما ثالثا فللمنع من وجوب الحمل على اللغوي عند تعذر الشرعي فيما اذا كان هناك عرف عام
وللقول الثالث وجهان احدهما ان الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم ان الشارع تكلم على عرفه ولكنه لم يجوز تكلمه على عرف الغير فانه
يجوز له ذلك احيانا كالعرفي اذا تكلم مع الفارسي بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين جاء الاجمال واجاب عنه بانه في حال
صرف الخطاب المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا ورد حديث دعي الصلوة ايام اقرائها
ومعلوم انه حينئذ كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه المطلق فلا يتم دليل المطلق ولا نسلم ان ذلك عرف الشرع حتى
يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك عرف اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة الا ان يتمسك بان الظاهر من حال الشارع
ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا حتى لا مجال للاجمال فيه فتامل
وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان الاحكام الشرعية مطلقا حتى فيما لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح
ممنوعة بحسب الاجماع ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم
يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم اختيار القول بالاجمال مطلقا على انا نمنع عن الاجمال في هذه الصورة بل اللازم
حينئذ الحمل على المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يدعى هذا فيما شك في حال المخاطب في معرفة الاصطلاح ويمنع من غلبة محاورته للعالمين
بالاصطلاح وترجيحها لاصالة عدم معرفته بالاصطلاح السليمة عن المعارض فلا يجوز دعوى الاجمال ام الا ان يدعى اصالة عدم معرفته بالاصطلاح
معارضة باصالة عدم معرفته باصطلاح اخر او ثم الغلبة ويمنع من ترجيحها على الاصل فيلزم الاجمال حينئذ وكيف كان فدعوى الاجمال
مطلقا غير وجيهة وثانيهما ان الحمل عليه مشروط بثبوت النقل قبل صدور الخطاب اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه حينئذ معنى مجازي
يحتاج في ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقق اذ لم يجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو
اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقته زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ
ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فيلزم منه الشك في تحقق شروطه فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وهو الاجمال وفيه
نظر من وجوه منها ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال
ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر صدور اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف
لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما تجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدء لكن ثبوت الوضع
في اواخر زمن الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل
تاخر الصدور لذلك الزمان بخلاف العكس وقد نبه عليه بعض المحققين ومنها ما ذكره بعض المحققين فوق جمع العلماء على ان هذه
الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على
الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه توسط الوضع خلاف الاجماع
لا يبقى الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع
لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لا بعد الوضع له والحمل بمقتضى الاصل بناء به قطعا وان لم يكن منافيا
للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر
اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا
للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين
لها اتفقوا على حملها باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوي في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان
قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها من الشارع سابقا على الوضع فذلك
باطل اذ المفروض ان لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم
يحملونها عليها لسبق الوضع بجميع الاستعمالات فغير ان ذلك لو تم فهو الحجة في فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدته

تظهر في مقام الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن نفيه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاجماع فانه لا يصح الامع
العلم به كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق
شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او تجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى
الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب
كذا الثاني اعني الوجه المتفرع على حكمة الوضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه
المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة
اصلا لتأخر الاستعمال الاتي
عن الوضع انتهى
وفيه نظر
كم م

المتقي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين الاطيبين **القول** في العموم وما يفيده **مقدمة** اختلفت
عبارات القوم في تعريف لفظ العام فقيل المعتبر العام هو اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وفي ب هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والفرق بينه وبين المطلق انه دال على المهية من حيث هي هي والعام يدل على المهية باعتبار تعددها
وفي كرى هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد وفي كلام الفاضل البهائي هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزاء
او جزئياته وفي كلام الغزالي هو اللفظ الدال على جهة واحدة **مفتاح** اعلم ان لفظ العموم وما يشتق منه قد يطلق ويراد به
اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع كما تقول هذا اللفظ عام ويدل بعموم ونحو ذلك وقد يطلق ويراد به المعنى الشائع كما
تقول هذا المرض عام وله عموم ونحو ذلك وقد اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو
لظ الفاضلين في ب وب وبه والشهيد في كرى والفاضل البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي والمحكي عن السيد الاكثر
الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين وهو لظ الحاجبي والعضدي والطوسي وصاحب المصابيح الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو
لظ الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين للقول الاول وجوه الاول ان كونه حقيقة في المعنى الاول مما قد حكي الاتفاق عليه
في به والمنية وكشف الرموز وبه السؤل فيكون مجازا في الثاني لانه اولى من الاشتراك فيه الثاني ان المتبادر منه عند الاطلاق
هو الاول دون الثاني والتبادر دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز وفيه نظر الثالث انه لو كان حقيقة في الثاني لاطرد في جميع افراده
كالاول والتالي باطل لا يقال عم الانسان عم الرجل عم الجداد عم البلد وقد بقي هذا حسن لو اريد من المعنى الشائع ما يعم المعاني الذاتية
التي تقابل العرضية كمعنى الرجل والجداد اما لو اختص بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض فلا لصحة الاطراد في كل ما هو كذلك
ومع ذلك لا يصح السلب وهو من اقوى امارات الحقيقة لا يقال لو اختص بذلك لما صح عم المطر لانه من الالفاظ الذات كالرجل لانا
نقول نمنع من ذلك فان المطر باسكان الطاء مصدر كما صرح به في الصحاح فح والقول الثاني ايضا وجوه الاول ان اللفظ استعمل

في المعنى الاول

في المعنى الثاني

في معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز الثاني ان العموم لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو
يصدق على كل من المعنيين لا يقال العام عبارة عن امر واحد شامل لمتعدد وهو لا يتحقق في نحو المطر والخصب اذ الموجود منهما
في كل مكان الاخر وانما هما من افراد الماهية لانا نقول لا تم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ام لا ولو سلم
فهو متحقق في الصوت اذا سمعه طائفة لانه امر واحد بعينه كذا قيل الثالث قول المنطقيين العام ما لا يمنع تصوره الشركة
فيه والخاص بخلافه وفيه نظر والقول الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة وضعفه ظ
واعلم انه صرح بعض بان النزاع في المسئلة لفظي قال لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمتعدد على ما هو مصطلح الاصول فهو
من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراده كما هو مصطلح اهل
الاستدلال اختص بالمعاني انتهى وقال العضدي ان الاطلاق للعموم امر سهل وانما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا
يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها **مفتاح** اعلم انه اختلف
القوم في ثبوت لفظ موضوع للعموم لا غير فعن المرجئة وغيرهم المنع وقالوا ليس للعموم صيغة تخصه بالوضع ام بل كلما يدعى للعموم فهو
للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا فاذا استعمل في العموم كان مجازا وعن المرتضى ان كلما يدعى للعموم فهو مشترك بينه
وبين الخصوص وحكي عن الاشعري ايضا كما حكي عنه الوقف كما عن اهل الوقف وقال العضدي قال القاضي بالوقف اما على انا
لا ندري اوضع لها ام لا او ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردا او مشتركا ام مجازا انتهى وفي ير ومن الواقفية من فصل
بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى والحق عندي
ثبوت ذلك وفاقا للاكثر منهم العلامة في ير وبب وذ والشيخ في العدة والشهيد الثاني في التمهيد وله في لم والشيخ البهائي
في بدة والبيضاوي في المنهاج والحاجبي في صر وحكاه في المنية عن جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وفي غاية البادي
عن جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء وفي لم عن المحقق وجمهور من المحققين وفي العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء باسرهم
وفي التمهيد عن الجمهور وفي صر وغيره عن جميع المحققين لنا ما سنبينه في تحقيق ما ندعيه من وضع الفاظ للعموم خاصة **مفتاح** ا
لفظة من اذا كانت للعموم كما صرح به في العدة وبج وير ودي وبدة وصر والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين وفي التمهيد
الى كل من يقول بوضع لفظ في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك وجهان احدهما ان قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسئلك
عن جميع المتصفين بدخول داري وان هذا تفصيل الاجمال الاول وانما عدل اليه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه
موضوعا للعموم لا يقول بمنع من ذلك بل نقول ان تناول من الاستفهامية للاشخاص ليس دفعة بل على البدل وليس بحسب
الدلالة بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين قوله من دخل داري وبين قوله ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة
ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول ليس للعموم فانه بمنزلة ان يدخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول
ذلك بكم والفرق بين المثالين واضح فان قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال عن ذات ما ولا عن الطبيعة
ولا عن الفرد المشخص فانحصر ان يكون عن جميع الافراد ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد كان معابا ولا
كلما دخل سوقا فانه لا يتناول جميع الاسواق دفعة بل يدل على سوق واحد بينهم فكان مدلول الاول بحسب الوضع العموم
دون الثاني نعم ربما يرجع الى العموم بالقرينة وثانيهما انها لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص
او غير موضوعة لشيء والكل باطل اما ربط فالمقدم مثله لا يبقى صحة الجواب بالعموم قرينة استعمالها في العموم وذلك غير منكر
وانما الكلام في المجرد عن القرينة سلمنا عدم القرينة لكن نمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب
مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله وغيره نعم
لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فمجرد الجواب بالعموم ليس دليلا على عدم كونها موضوعة للخصوص
لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرده عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من دخل داري فانه يصح

غير الموجود في المكان ج

في بيان الفرق بين العموم والخصوص

للاستفهام كانت م

منه ان يقول جميع اقاربك وهو ظ في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال بالمعنى المتقدم بل قد
يقبح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك عندك رجال لما جاز لك ان تقول عندي رجال ونساء وخبز وتمر وماء و
عسل وقد اشار الى هذا في بر فتر ولا يق لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل داري الا بقوله نعم فانه على تقدير
كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري معلوم ان جواب هذا لا يكون بنعم فكذا ما هو بمنزلته والتم بظ فالمقدم مثله لانا نقول
هذا بظ لما ذكره في بر من ان السؤال لم يقع عن التصديق حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لي
الجميع ولا يبقى عندك احدا الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم واما بطلان الثاني فلما ذكره في بر من انه لو كانت الاشتراك
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سئله من عندك فكان يجب ان يقول تسئلني عن الرجال او النساء فاذا
اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم واذا قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق و
بين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا
نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن
قوله من عندك اعن الرجال تسئلني ام عن النساء او عن الاحرار او عن العبيد فغاية ما بق ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس
الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم بالترجيح قلنا
الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه
فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك
لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان الثالث فواضح غني عن البيان **مفتاح** ترك الاستفصال في مقام
جواب السؤال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم في المقال فاذا سئل عن المعصوم عن صحة البيع مثلا فقال السائل هل يصح البيع
ويحصل به الانتقال اولا واجابه بقول مطلق فقال نعم او البيع صحيح ويحصل به الانتقال ولم يفصل بين المعاطاة وغيرها ولا بين
بيع النقدين الذي لم يحصل فيه التقابض في المجلس والذي حصل فيه التقابض في المجلس كان عدم التفصيل منه بين الافراد دليلا على
كون جوابه شاملا لجميع افراد البيع كما يشملها قوله كل بيع صحيح فاقل المحلل فيحكم بصحة المعاطاة في البيع وعدم اشتراط قبض المجلس في بيع
النقدين ولا يفيد ذلك العموم من حيث هو اختلف في ذلك الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد العموم وهو للشهيد الثاني والمحكي
عن ظ المرتضى في الذريعة والشهيد في عده وحكاه الشهيد الثاني عن جماعة الثاني انه لا يفيده وهو للبيضاوي والمحكي عن المحصول الثالث ما
صار اليه في بر فقال الاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه ع لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لبين النبي الفرق
وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه ع عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته ع انتهى للقول الاول
ما ذكره الشهيد في قواعده من ان جوابه ع لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي ع وللقول الثاني ما ذكره بعض من احتمال
كون ترك التفصيل لعلمه ع بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقال عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لا يق السؤال
وقع عن اللفظ المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال
احد تلك المحتملات ويكون الجواب عنه مخالفا للظ مدفوع بالاصل فيتم الجواب لانا نقول الدلالة على العموم مخالف للاصل مدفوع
بر فقد دار الامر بين المحذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر فتر وللقول الثالث ما اشار اليه في بر والتحقيق ان يق ان المسئلة تختلف
الى صور منها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والمسئول مطلع عليها والحق هنا عدم اقتضاء العموم والجواب ينصرف الى الجهة
الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها كما في الواقعة وغيرها ويظهر من التمهيد انه قول جماعة قاطعين به ومنها ان يسئل عن
عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسئول لا يعلم وجهها وجهتها ويكون لها وجه ظ ينصرف اليه اطلاق السؤال وهنا قد صرح بعض
الفضلاء ان الجواب ينزل على ذلك الظ وهو حسن لان الظهور قرينة على كون المسئول عنه هو ذلك الظ فلو اراد السائل غيره لبينه
بقرينة ومن المعلوم ان مبنى التفهيم والتفاهم على ظواهر الالفاظ ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسئول

هل يفيد العموم

لا يعلم وجهها وجهتها ولا يكون لها وجه فيصرفه اليه اطلاق السؤال وقد صرح بعض الفضلاء بانه يجب هنا الحمل على العموم لانه هو
المناسب للارشاد وحمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ومنها ان يسئل عن واقعة وحلت في الوجود
ويشك في علم المسئول بحيثيتها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل بان عدم الاستفصال هنا يفيد العموم متمسكا باصالة عدم علم المسئول
لان علو المعصوم ع ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله والاستصحاب فيه نظر بل
القول بافادة ذلك العموم في محل الفرض اشكال ولذا حكم صاحب الوافية بالاجمال هنا وهو الظ من مر والرازي ومنها ان يسئل
عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخ اما ان يكون لها فرد ظ ام لا فان كان الاول فالظ انصراف
الجواب اليه لا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيرها خلافا لظ جماعة حيث اطلقوا القول بافادته العموم في هذه الصورة بل صرح بعض
بانه يفيد العموم هنا وان كان لها فرد ظ لان ترك الاستفصال مما يفيد العموم والعام لا يحمل على الفرد الشائع وهو ضعيف وان كان
الثاني فصرح في الوافية بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء بوجب الغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فيصرف الى الكل وهو
معنى العموم واورد عليه السيد الشارح بان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز
لنا الغاء دليل الحكم ولا ايضا لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب
علينا ان نحمله على العموم ادلة قائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فيتوقف في الفتوى ويحتاط في العمل فان كان
المراد بالغاء ما يشمل الوقف فعدم جوازه مم والا فمختاره وهو شق رابع لما ذكره انتهى وفيه نظر بل القول بالعموم هنا هو المعتمد
وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو الماء
طاهر والمطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو المثال في الجواب هل الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام
الطلب في جواز الاتيان باي فرد شاء في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي
الحمل على العموم كذا يقتضيه في مقام الاظهار للحكم الشرعي نحو احل الله البيع وكما ان الغلبة توجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا
توجب الصرف اليه في الاول فليس اللفظ المطلق الواقع في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ كل ولعل من قال ان ترك الاستفصال
يفيد العموم اراد انه لا يكون مجملا كما يقوله بعض لا انه يغلب المطلق منصرفا اما استغراقيا لمعهودية احكامه من عدم الحمل على الفرد الشائع
وعدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف نعم لا يبعد ان يقال ان ترك الاستفصال دلالته على العموم اقوى من سائر المطلقات
المحمولة على العموم فتم الثاني اعلم انه لا فرق في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق واقعا في السؤال كان
يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم او اللفظ المشترك كان يقول هل اعطر جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال
عن المعاني دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل لا يقال لعل المجيب عرف ارادة
احد المعاني بخصوصه لانا نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بعدم علم المسئول بذلك ولو عممنا الفرض بحيث يشمل صورة الشك في علم
المسئول بذلك فيندفع الاحتمال المذكور بالاصل كما في كل مقام يدفع فيه احتمال القرينة بالاصل نعم او قيل بوجوب الاستفصال
عند السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هنا فقد يدعى تنزيل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال
على العموم على هذا القسم لان دعواهم في القسم الاول لم يكن فيها كثير فائدة لما اشرنا اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث انه يحمل
المجمل مبينا وهو من اتم الفائدة فتم الثالث اعلم ان قضايا الاحوال لا تفيد العموم باصرح به السيد الشهيد وغيرهما بل الظ
انه ع لا خلاف فيه بين الاصوليين ووجهه واضح وهذه قاعدة على حدة غير قاعدة ترك الاستفصال كما اشار اليه الشهيد في قواعده فتح
الفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان فيه لفظ وحكم من النبي ع بعد السؤال عن قضية بحيث وقوعها على وجوه
متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا
ببعضها والحكم يختلف لبينه ع واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي لم يكن فيها سوى مجرد فعله ع او فعل الذي
يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها انتهى صفحة

حيثما يستفاد الحمل على المتعارف الاصلي لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة ولان هذا يتم للقطع بجواز ترك الاستفصال

صرح الشيخ في عدته والمحقق في ج والعلامة في يه وبب والشهيد الثاني والفاضل البهائي في بدر وصاحب لم وبحر الأئمة وجمال الدين الخوانساري
والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وموضوعة له وعزاه المحقق في ج
الى المحققين ولهم وجوه منها ما تمسك به المحقق من ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة ومنها ما تمسك به بحر الائمة من ان قولك اكلت شيئا نقضا قولك اكلت شيئا فلو لم تكن الثانية عامة لم يحصل المناقضة ومنها
ما تمسك به بحر الأئمة ايضا من ان ذلك لو لم تكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنها انه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء
في قوله ما رايت احدا والا لم يكن فالمفيد مثله واما الملازمة فظاهرة ومنها ظهور الاتفاق عليه وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة
اما في الاول فبما ذكره بعض من المنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل ان النكرة في سياق النفي انما
تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكي عن السبكي والحنفية القول
بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فعدها من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مع لا يخرج عن تحمل وقد يجاب عما ذكر بان
الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ وهو علامة الحقيقة ويؤيده ما ذكر امران احدهما انه لو كانت بالالتزام لكان هناك
انتقالان والمحقق انتقال واحد ثانيهما ما ذكره بعض من ان العموم لو كان مستفادا من نفس الطبيعة لما صح الاستثناء الا على تقدير
كونه منقطعا وذلك فاضح والاصل فيه الاتصال واما في الثاني فبان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهو اعم من الالتزام فلا يكون
هنا دليل على الوضع الا ان يتم الاصل ان تكون من جهة الوضع واما في الثالث فلما تقدم اليه الاشارة قال ره وان لم تكن حقيقة
في العموم فلا يمنع ارادة العموم منها ويريد المتكلم منها العموم فلا يكون قوله توحيدا وان اراد ذلك كان توحيدا لكن لا يكون
العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل قال وقوله
اهل الادب انها للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب انتهى وفيه نظر واما في الرابع فبان صحة الاستثناء لا تدل على كون
اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب قال في الغنية بين ذلك ان قول القائل لغيره التقى جماعة من
العلماء واضرب فرقة من السفهاء يحسن ان يستثني كل واحد من العلماء والسفهاء فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه لوجب ان يكون قوله فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والسفهاء وليس هذا قول احد فان قيل يجب على ما قلتموه في الاستثناء صحة
دخوله في النكرات قلنا يحسن بغير خلاف استثناء آحاد من النكرات كقوله التقى جماعة الا زيدا واضرب رجالا الا الاعمرا ويجوز
استثناء النكرة من النكرات اذا خصصتها او وصفتها كقولك جاءني قوم الا رجلا ظريفا او من بني هاشم ولا يجوز بغير وصف ولا
تخصيص لهذه الفائدة وهذا ذكره ابن البراج في كتاب الاصول انتهى ولا يتم لو كان ذلك كافيا لجواز الاستثناء من المفرد النكرة نحو
جاءني رجل الا زيدا لصلاحية دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع ضرورة كونه
جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا ويدل على ذلك ايضا جواز الاستثناء من الاعداد
مع انها ليست للعموم وقد يقال ان اقرار الاستثناء يشترط فيه وجود دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكي عن اهل اللغة انهم قالوا
انه اخراج جزء من الكل والاستثناء من الاعداد ثم منه عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في ح المقرب وغيره على ما حكي
قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز كذا يمنع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من
جموع القلة قال الرازي لانهم انه يجوز الاستثناء اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت ارغفة الا الف رغيف ويجوز
الاستثناء من العموم اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المزبور وقولنا ان الاستثناء من لا تدل
الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك عدد او جمع ولتفصيل الكلام هنا محل اخر واما في الخامس فبالمنع منه لوجود المخالف قد تقدم اليه
الاشارة نعم قد يدعى شذوذه فلا ماس ح بالمصير الى ما ذكروه من افادة المفرد المعرف وضعا للشهرة العظيمة المدعاة بان الاصل
في التبادر ان يكون باعتبار الوضع وبغيره مما تقدم اليه الاشارة وبما سيأتي اليه الاشارة وما افادتها العموم في الجملة فمما لا
ريب فيه ولا شبهة تعتريه والنزاع في انها بالالتزام او غيره فقليل الفائدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في التمهيد

النكرة في سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما او باشر عاملها نحو ما قام احد سوا كان النافي ما ام لم ام لن ام
ليس ام غيرها انتهى وهو جيد **الثاني** قال في التمهيد ايضا ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو
احد وكذا صيغة بل نحو ما لي عنده بل كما نقله القرافي وح قبح ادخال عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة بعد لا العاملة
عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به مع وضوح النحاة والاصوليون انتهى ما ذكره من وضوح كون
ذلك للعموم جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا وفاعدتي ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما بنصب الخبر ففيه مذهبان للنحاة
اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر
لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني وهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما تعدل عن الفرد فتقول
جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في اول ح الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما ياتيهم من
ابراهيم انتهى وما ذهب اليه المبرد ضعيف وان حكي عن النحاة بل المعتمد هو الاول بافادتها العموم ثم قال نعم يستثنى مما ذكرناه سلب الحكم
عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل
المقصود ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى وهو جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا قال وقد
ينظر لذلك السهروردي صاحب التلويحات انتهى وقد تحقق مما ذكر امور منها ان قوله لا رجل في الدار بنصب لا اسم نص في
الاستغراق وقد صرح بهم الائمة في مواضع من كتابه مدعيا في بعضها تضمنها من الاستغراقية فلا يجوز لا رجل في الدار بالفتح
بل رجلان ومنها ان قوله ما جاءني من رجل نص في الاستغراق ايضا وقد صرح به الائمة ايضا في مواضع قال فلا يجوز ما جاءني من
رجل بل رجلان وقال ايضا ومن هذه وان كانت زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد
استغراق الجنس ابتدأ منه بالجانب المناسب وهو الاحد ترك الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونها غير محدود كانه قيل ما جاءني هذا
الجنس من واحد الى ما لا يتناهى ومنها ان قوله لا رجل في الدار بالرفع يفيد العموم ولكنه ليس صريحا فيه بل وقد صرح به الائمة في
مواضع قال ويجوز لا رجل او ما رجل في الدار بل رجلان ومنها ان كل ما يفيد النفي حكمه ذلك وقد صرح به الائمة ايضا فقال
النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الاصح سوا كانت مع لا او ليس او غيرهما من حروف النفي او النهي والاستفهام **الثالث** هل الفعل
المنفي نحو لا يضرب او لم يضرب وما اضرب والمنهي نحو لا يضرب نكرة في سياق النفي فيلزم افادته العموم او لا بل هو خارج عن محل
البحث يظهر من العضدي الاول ولهم وجوه منها ان المتبادر مما ذكر العموم كما في الاسم المنفي ومنها ما ادعاه من اتفاق النحاة
على ان الفعل نكرة وفيه نظر لان الائمة من كون الجملة الفعلية نكرة محتجا بانها كالخبر بعد من خواص الاسم ومن عوارض الذات ومنها
ما تمسك به على ما ادعاه من انه نكرة فقال ولذا يوصف بها النكرة دون المعرفة واجاب عنه الائمة بان ذلك لمناسبتها من حيث يصح
تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومنها ما تمسك به بعض على انه نكرة من انه حكم والاحكام من النكرات
لان الحكم بشيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا للغو الكلام وكان كقولنا السماء فوقنا واجاب عنه الائمة بان النكرة
في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها في خارج قال سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة
لكن نقول ان النكرة ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جاءني زيد
زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرهما لم يجز زيد العالم وانا زيد وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم
بتنكيرهما بحيث اذا وقعتا في سياق النفي افادتا العموم انتهى والمعتمد عند ظهور المفروض في العموم وان كان الحكم بانه باعتبار ان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم وبانه باعتبار الوضع على اشكال **مفتاح** اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة لغة فلا
يعم غيرها مطلقا ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر كما في ير خلافا للحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكما بالشمول اذا تحقق حكم
الخطاب في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت الحكم في
غير محل الخطاب لا يثبت ما ذكره لا يقال ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والا لنقل

فيلزم ان يكون شاملا له لانا نقول الحمل على المجاز يفتقر الى دليل وليس والا لنقل فان قلتم لعله اكتفى عنه بالاجماع قلنا يجب بمثله
عن حجتكم **مفتاح** اعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجل فلا يتناول النساء وكذا العكس اتفاقا كما في المنية
وشرحي المختصر للعضدي وغيره واذا كان شاملا لهما وضعا ولا يظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من والناس فانه يعم وان كان ما يفرق
في اطلاقه بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق ما فيه علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور
اجماعا كما في يروي وشرحه لفخر الاسلام والمنية وغاية البادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فالمنصور
في شموله للاناث من غير قرينة على قولين الاول انه لا يشمل وهو للعلامة في يروي وفخر الاسلام في شرحه والسيد عميد الدين
والحاجبي والعضدي والطوسي والاسنوي والامدي في الاحكام والمحكي عن الشافعي والشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية و
المعتزلة وفي غاية البادي وح صرح العضدي وغيرهما انه مذهب الاكثر الثاني انه يشمل ولا يختص بالذكور وهو للشيخ والمحكي عن ابي
داود والحنابلة قال الشيخ وهو الظاهر من مذهب اهل اللغة ويظهر من ج التوقف للاولين وجوه منها انه قد ثبت بالاجماع كما حكاه
العضدي وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر ويثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير
الواحد وتضعيفه وهو للتذكير فقط اتفاقا كما حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المكرر عنه
كذلك والا لزم الخلف وهو بط ومنها ان هذه الصيغ اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة كما ادعى العضدي الاتفاق عليه او للاناث
كذلك او لمجموعهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او لامر مشترك بينهما او لمجموعهما والذكور خاصة اخرى او لا يكون لشيء
مما ذكر وكذا الثالث اذ لو كانت لما صح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا
الرابع بط اذ لو كانت مشتركا لفظيا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة على ارادتهن واللازم بط فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت مشتركة لفظيا لتوقف
عند اطلاقها في ارادة الذكور او الاناث لانه من لوازم الاشتراك اللفظي الا على القول بحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم
خلاف ذلك بل يفهم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا غير ومنه ومن عدم جواز اطلاقها على الاناث خاصة وعدم
التوقف في ارادتهن وارادة الذكور وعدم كون الاشتراك اللفظي موافقا للاصل يندفع وجه بطلان الخامس والسادس وبزيد
الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم نحو الضاربين الى المذكور والاناث بان يقال الضاربون على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت
مشتركة معنى لصح ذلك لانه من خواصه ومنها انها لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث
منها بان يقال اهن الجاهلين الا ينبغي لصح ان يقال اهن الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك ومنها قوله
تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان لفظ المسلمين والمؤمنات شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارهما
ثانيا بالعطف المقتضي للتغاير فان الاختصار في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض بان ذلك من باب عطف
الخاص على العام وهو جائز اذا تضمن فائدة والفائدة هنا التنصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن فهو للتاكيد كما في عطف
جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات وفيه نظر لان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا
ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لا يقال الافادة بطريق التنصيص دون الظهور تاسيس لانا نقول ليس في هذه الاتقوية مدلول الاول لدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد كما صرح به التفتازاني
نعم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة اخرى من تنصيص او تنبيه على زيادة فضيلة او
نحو ذلك وفيه نظر سلمنا انه ليس بتاكيد لكنه قريب منه في الغاية فلا يعارض ما ذكرناه ايضا فتامل ومنها ما روي عن ام سلمة
انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان تفهيمهن مطلقا مع كونهن
ذوات فصاحة مع تقريرهم على ذلك وانزاله تعالى عقيب قولهن ان المسلمين والمسلمات اوضح شاهد على المطلوب وروي عنه صلى الله عليه وآله

في المنية والتمهيد الثاني في التمهيد صباغ غاية في

كما حكاه السيد عميد الدين فوجب ان يكون لواحد مما ذكر والتالي بط اتفاقا صح

ايضا قال قل للذين يغضوا من فروجهم لا يصلون ولا يتوضأون فقالت لرغابشة هذا للرجال فلولا خروجهن عن الجمع لما ابتحر السؤال
ولا التقرير وبالجملة فما تان الروايتان ظاهرتا الدلالة على المطلب ولكن لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما في المقام الا انهما
صالحتان للتائيد ومنها ان نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة يكونون
مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر ان فيهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكورا فبمجرده كيف يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب
المزبور اللهم الا ان يكون مذهب الخصم ان نحو هذا الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث معا فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات و
لكن المقطوع به ان الخصم لا يقول بهذه المقالة ومنها ان نصيص اهل اللغة على صحة تغليب التذكير بارادة الثلث
لو اجتمعا ولو كان الذكر واحدا والاناث متعددا وقد وقع كثيرا منها قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اذ المراد والله اعلم بنو اسرائيل
رجالهم ونساءهم ومنها قوله تعالى اهبطوا بعضكم اه اذ المراد ادم ع وحوا وابليس لع وفيه نظر فان الصحة لا تستلزم كونه الاصل
في مقام الشك وكم من صحيح هو مخالف للاصل لا يبقى الاصل في الاية الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل لانا نقول مجرد الاستعمال
لا دلالة فيه على الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ
حقايق في الذكور فلو كانت لهم وللاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث
بمجرد اطلاقه بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير ومنها انه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع
انعقاد الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلولا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في تلك الاحكام وفيه نظر
اما اولا فلانه قد ورد اوامر الشرع بخطابهم مع انعقاد الاجماع على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة واما ثانيا فلان مجرد المشاركة في الحكم
لا يقتضي الاتحاد والمشاركة في دليله لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لا يقال الغالب المشاركة في الخطاب فيجب الحاق المشكوك فيه به لانا
نقول لا نم ذلك سلمنا ولكن غايته صيرورة التغليب مجازا راجحا ينادي لاحتماله لاحتمال الحقيقة وهو غير مجد الا على القول بتقدم
المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وهو خلاف التحقيق وما عليه المعظم ومنها انه لو اوصى لرجال ونساء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا
دخلت النساء بغير قرينة فيكون حقيقة في النساء والرجال ظاهرا فيها وفيه نظر واضح والمسئلة لا تخلو عن شوب الاشكال ولكن
المعتمد هو القول الاول وعليه فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب الذكور ومشاركة الذكور في الحكم المستفاد
من خطاب الاناث فيه اشكال من اصالة عدم الاشتراك وعليها اعتمد بعض المتاخرين ومن غلبة الاشتراك في الاحكام الشرعية والنبوي
المرسل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد سبق في الاول بالمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية وفيه نظر وفي الثاني
بضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما اشار اليه جدي قائلا ان المراد لعل الجماعة التي تكون من صنفه لانه صلى الله عليه وآله
لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي لفظة مقابلة للواحد والفرق بينهما واضح ثم قال على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا
يحصى كثرة هذا مع ان في السند الا يخفى **مفتاح** اختلف الاصوليون في افادة اسم الجنس المعرف باللام نحو البيع والرجل
العموم وضعا على قولين الاول انه لا يفيده وهو للمحقق والشهيد الثاني وحكاه عن ابي هاشم وجماعة من المحققين ونسبه الواقفية
عزاه الى اكثر البيانيين والاصوليين وفي التمهيد المفرد المحلى باللام والمضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب
البيانيين ونقله الامدي عن الاكثرين ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو ومختصر كلام عكسه وهو الاظهر الثاني
انه يفيده وضعا وانه موضوع له وهو للشيخ في العدة والفاضل البهائي في بدائعه والمحكي عن البيضاوي والحاجبي والمبرد
والشافعي وجماعة من الفقهاء للاولين وجوه منها انا نمسك به في ح وبه من انه لو دل على الاستغراق لاكد بمؤكدات الاستغراق
نحو كل وجميع وذلك بط لانك لا تقول رايت الانسان كلهم ولا جاءني الكريم اجمعون ومنها انا نمسك به في ح وبه من انه لو استغرق
لصح الاستثناء منه مطردا والا فلا اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانك لا تقول جاءني الرجل الا الطوال ولا رايت العالم
الا النحاة لا يقال قد تمسك الشيخ على العموم بحسن الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لانا نقول هذا مجاز كما صرح
به في به محتجا بعدم الاطراد ثم قال ولان الخسر لما لزم جميع افراد النوع الا المؤمن جاز الاستثناء ومنها انا نمسك به في به من انه لو كان للعموم

وزاد في الحاشية ... في وضعا وعدمه

لجاز وصفه بالجمع والتوبيخ لانه لا يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء ولا جاءني الرجل الغافلون قال وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر
والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر
خطاء او مجازا انتهى لا يقال عدم جواز التوصيف والتاكيد بالجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرطهما كما اشار اليه بعض لانا
نقول هذا مدفوع بما اشار اليه السيد عميد الدين من ان التاكيد والصفة يتبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا لو سمي رجل
بالعلماء لم يجز ان يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمي جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم
يجز ان يقال جاء العالم الفاضل ومنها ما ذكره السيد عميد الدين من انه لو كان العموم لما جاز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء
والتوبيخ فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال هذا يتم لما اشار اليه السيد المشار اليه من ان الملازمة ممنوعة لان الجمع لعلاقة
شايع مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان احدا لا يمكن العاقل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار و
العيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم لانا نقول هذا مردود بما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي
فانه قال بعد الاشارة اليه وهو كذلك بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا ريب ان مثل هذا التخصيص صحته محل
التشاجر بين الاصوليين حيث انه تخصيص للعموم الى ما يقرب من معنى العموم ومفهومهم ذهبوا الى العدد واشترطوا في صحته
من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستندوا في ذلك الى العرف المستهجن لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ ليست في المقام
الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكره من القرينة العادية لكان مستهجنا
وفاسدا من جهة العرف وعدم وجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك لحكم العرف بصحته بل وشيوعه بينهم وفي محاوراتهم فاذن
عدم افسادهم يكشف عن عدم افادته العموم كما لا يخفى على انه على القول بجواز التخصيص الى هذا الحد بما يكون صحته على سبيل
الوفاق كاشفة عن عدم افادته العموم اذ على تقدير الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون الشك عدمها الا ان تكون وفاقية
فاذن الوفاق في الصحة يكشف عن عدم افادته العموم فتامل ومنها انه لو كان للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا
وكان هناك ارغفة والتوبيخ في المقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها انه لو كان للعموم لجاز الحكم بما يشمل من الحي بعض من افراد
المياه اذا قيل اتى بالماء ومنها ان مدخول اللام قبل حرف التعريف اسم للماهية والاصل بقاؤه بعد الدخول وهو ينافي الدلالة
على العموم كما لا يخفى وبه يتم فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن الحاجب فيما حكي عنه فانه قال في الرد على المحصول في حكمه بان
ال لتعريف الماهية لا للعموم والذي يضعفه مذهبه انها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل
على الماهية دلالة وضعية كفرس وحجر فاذا قلنا الفرس والحجر ولم نقصد العهد واردت نفس الماهية فقد عنيت ما عنا ما الواضع
واضعف الالف واللام ثانيا ان المراد بها العموم كما قاله المبرد لانا نقول لا ولا ان هذا الوهم لما صح كون اللام لتعريف الجنس
كما اشار اليه بعض وبطلان التالي لوقوع ذلك كثيرا ومنها قوله الرجل خير من المرأة وثانيا انا نمنع من عدم الفائدة لان اسم الجنس
النكرة يدل على الماهية بدون اعتبار تعينها في الذهن والمعرفة تدل على الماهية بقيد تعينها وحضورها في الذهن كذا قيل والاخير
ايضا وجوه منها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وفيه نظر لما عرفت ومنها قولهم اهلك الناس
الدينار الصفر والدرهم البيض وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الحاجبي الفاضل النهائي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل
السارق والسارقة على ثبوت الحد في كل من اتصف بالسرقة وفيه نظر لانا لا نمنع ظهور المفرد المعرف باللام في العموم وارادتهم
منه في كثير من المقامات وانما نمنع الوضع وذلك لا يدل عليه اذ غايته فهمهم ارادة العموم مما ذكر وهي كما يمكن ان يكون باعتبار
الوضع كذلك يمكن ان يكون بغيره كما اشار اليه المصنف فقال وقد يقال في مثل السارق والسارقة انه يفهم العموم لترتب
الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم لتمهيد قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع واما لقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية اصلا لكون ذلك باعتبار الوضع ممنوع ومنها ما اشار اليه في به
فقال من ان الناس بين قائلين قائل يقول بان المعرف باللام يفيد العموم سواء كان مفردا او جمعا وقائل ينكر ذلك سواء كان معرفا

سمينا

والتوبيخ فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها ما ذكره في به وهو وهم من عد تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء

نهب

او جمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه نظر لوجود القول بالفصل وهو
المعظم ومنها ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم ان السبب في الاكرام وصف العلم وهو عام فيجب
عموم الحكم في كل من تحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المعلول وفيه نظر من وجوه عديدة والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن
القول الاول هو المعتمد ينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم ان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم الاستغراقي
ولكنه قد يفيده كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقد يفيد العموم البدلي كما في قوله اتى بالرجل وسيأتي تحقيق هذا في
بحث المطلق ان شاء الله تعالى **الثاني** اعلم انه حكي عن بعض الاصوليين القول بكون اللام الداخلة على المفرد مشتركة بين الجنس
والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس المتبادر عند الاطلاق فيجب حملها عليه
مجردا عن القرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف ومجرد احتماله لا ينفع
واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الوافية
ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وعزاه الثاني الى الاكثر واحتج عليه الاول
باصالة براءة الذمة عن الزائد وبان تقدم المعهود قرينة على العهد في كلتا الحجتين نظر اما الاول فلان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على
العهد والحكم بان المتكلم قصد العهد لان امثال هذه الاصول لا ربط لها بدلالة اللفظ ولعله اراد بالحمل العمل مسامحة ولكن هذا ايضا
غير متجه لعدم جريان الاصل المذكور في جميع الصور بل يجب في بعضها التمسك بقاعدة الاحتياط كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من كون
مجرد تقدم ما يصلح للعهد قرينة على العهدية فتأمل **مفتاح** نفي المساواة بين الرجلين والشيئين او الاشياء بقوله لا يستوي او لا
يستوون هل يفيد العموم ويكون موضوعا له فيكون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مفيدا لاصالة
عدم اشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك ويكون غايته نفي المساواة من جهة ما وفي الجملة فيكون مجملا اختلف
الاصوليون في ذلك على قولين الاول انه لا يفيد ذلك وهو للمحقق في ج والمحكي عن مذهب ابي حنيفة والرازي الثاني انه
يفيده وهو للاكثر والحاجبي والعضدي وحكاه ره والسيد عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والآمدي عن اصحابه القائلين
بالعموم للاولين ونحوه منها الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل وجه فاذا قيل زيد وعمرو يستويان افاد
ثبوت تساويهما من كل جهة فيجب ان يكون الاستواء في النفي غير مفيد لنفي الاستواء من كل جهة اما المقدمة الاولى فلوجوه
الاول انه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها والتالي باطل لان الاصل
عدم الاجمال فالمقدم مثله الثاني انه لو لم يفد ذلك وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم ان لا يستقيم الاخبار بالمساواة
بين شيئين كلما ذا من شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص بها بل كل شيئين كلما ذا من شيئين الا ويستويان في صدق
الشيئية وفي سلبها عداها عنهما واذا لم تختص وكان عمومها لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان
كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا الثالث انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان وهو باطل الرابع
انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء مطلقا ويكون كذبا دائما لما تقدم وهو باطل واما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من
ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي مضافا الى الاتفاق على ذلك وقد اعتمد على هذا الوجه المحقق في ج ومنها ان نفي الاستواء
يستعمل تارة ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة واخرى ويراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك و
اللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم ومنها ان نفي
الاستواء تارة يفيد بجهة خاصة واخرى بجميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم التأكيد والتجوز و
الاشتراك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها انه لا يصح سلب نفي الاستواء عن نفي الاستواء من جهة فلا يقال لم ينف
الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة ومنها ان نفي الاستواء لو كان موضوعا
لنفيه من كل جهة لكان من اللفظ الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق لان نفي الاستواء من كل جهة محال عقلا

وجه الصدق انما من شيئين الا وبينهما مساواة من جهة كانتفاء الاشارة والتربة لامتناع صدور مثل هذا الوضع فالمفكر مثله سلمنا
امكان ذلك من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل كما اشار اليه العضدي فقال قالوا المساواة اي في
الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم
من نفيه نفيه ومنها اذا قيل لا يستوي زيد وعمرو صح ان يقال اردت انهما لا يستويان من كل وجه او من بعض الوجوه وللاخرين ايضا وجوه
منها ما تمسك به العضدي تبعا للحاجبي من ان المفروض نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون
المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء وفيه نظر لان كون الفعل نكرة مسلم ولو
فاطلاق ما دل على ان النكرة تفيد العموم لا يعلم شموله لمثل هذه والاستقراء غير معلوم ثبوته لان هذا النوع من النكرة يغاير غيره من سائر النكرات
مغايرة تامة ومعها لا يجوز الالحاق فتم هذا وقال مر في بيان نفي الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جزئيا لم يعم النفي
بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيدا يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الامدي
فقال حجة اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى
المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ انتهى لا يقال هذا انما يتجه على تقدير كون اثبات المساواة لا يفيد العموم ولكنه يظهر لما تقدم من
الحجة على كونه مفيدا له فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول لا نم كون اثبات المساوات يفيد العموم لعدم التبادر وما استدل
به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة لا ينهض اذ بمثل تلك الوجوه يمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم ومن الظاهر انه لا يجوز تقوية
بافادة نفي المساواة واثباتها العموم معا لان الظاهر ان كل من قال بافادة احدهما لم يقل بافادة الاخر اياه فلا يمكن ان يرفع اليد اما عن الوجوه
المذكورة او عن مثلها التي يمكن الاستدلال به على اثبات دلالة نفي المساواة على العموم فالوجوه المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا
ترجيح يجب التوقف ومعه لا يجوز الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة العموم وقد اشار الى هذا الامدي والعضدي و
منها ان اكثر الافعال المنفية نحو لا اكل وما رايت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم
الاغلب لا يقال يعارض هذا الوجه المتقدم الدلالة على كون نفي المساواة غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها مدفوعة
فلا تصلح للمعارضة اما الاول فلانا نمنع على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلانه انما يصار اليه لو لم يقم دليل اقوى
على خلافه واما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه جدا فلا يصار الى ذلك هنا على
انه يمكن التمسك بهذا الوجه على كون اثبات المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى فيرجح نحو ما قلنا في دفع الوجوه التي استدل
بها على اثبات المساواة للعموم فانها معارضة بمثلها ولا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على تقدير تسليمه غايته اثبات
الوضع للقدر المشترك لا نفي دلالة نفي الاستواء على العموم فيجوز ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك بينه و
بين غيره فالتحقيق انه ان كان محل البحث في لا يستوي مجرد دلالته على العموم فالوجه المزبور لا يجوز التمسك به في دفعها وان كان وضعه
للعموم كما يستفاد من كلام الجماعة فيجوز التمسك به في دفعه لكن يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر واما الثالث فلما تقدم اليه
الاشارة واما الرابع فللمنع منه مضافا الى انه يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه الثاني فتم واما الخامس فلما تقدم اليه الاشارة
واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمتنع ذلك لو كان الموضوع لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا والا لكان قوله
لم يوجد خلق ام ولم يوجد دار ونحو ذلك من الالفاظ الموضوعة وهو بين قال في بيان الحقيقة اذا تعددت وجب الحمل على المجاز
وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه انتهى ثم انا نمنع الملازمة لانها انما تثبت لو اريد ان نفي الاستواء يفيد
العموم من كل جهة وهو ممنوع لجواز ان اراد نفيه من الجهة التي يمكن نفيها عقلا وعرفا كما اشار اليه العضدي قائلا هو من قبيل
ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء يخلق هذا ثم لو سلمنا الملازمة فنقول بمثل هذا الوجه يمكن الاستدلال
على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي فقال في مقام دفعه و
الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا

بعض منها ما اشار اليه

وان اللفظ الموضوع له قد يكون ظاهرا عند اطلاقه في بعض الافراد كلفظ النقد الظاهر في الرائج عند الاطلاق مع كونه موضوعا

ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا ويقال لا رجل الا رجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثامن
فلان حسن الاستفهام لا يختص بالمجملات بل يتحقق في الالفاظ الظاهرة نعم لا يتحقق في الالفاظ الصريحة ومن الظاهر ان لفظ لا
يستوي على تقدير افادته العموم ليست من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن الاستفهام المشار اليه عن كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن
الاستدلال بمثل الوجه المذكور على عدم افادة يستوي العموم فيه ما تقدم لا يمنع حسن الاستفهام وان كان اعم الا ان الاصل اختصاصه
بالمجملات لغلبة فيها لانا نقول لا نم ذلك اذ كما ان الغالب تحققه في المجملات فكذلك الغالب عدم الاجمال فتعارض الامارتان والاصل
ان المسئلة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفي دلالته على العموم ودلالته اثبات المساواة على العموم لانه اذا
قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة مثلا كان المفاد انهما يتشاركان في جميع مراتب العلم والشجاعة لا يزيد احدهما على الآخر
واذا قيل لا يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما ليسا يتشاركين في جميع مراتب الصفتين وانهما ثابتان لاحدهما دون
الآخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره بانهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين وقد يقال
ان ما ذكر يختص بما اذا ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر ولو
قيل بان المساواة في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيده باعتبار العرف وقاعدة ان حذف المتعلق يفيد العموم لم يكن بعيدا
وربما يشير اليه كلام بعض الاصوليين قال ره في بر بعد نقل ادلة القولين والتحقيق ان نقول ان المساواة من الامور الاضافية لا
يعقل الا مضافة الى غيرها كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقضي بان الاطلاق عائد
الى الجميع ففيه لا يوجب العموم والا وجب الوجوه التي نقلت من الطرفين لا يخ من دخل وفي ب المنية الاقرب البناء على العرف
القول في التخصيص مفتاح لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ان قلنا بانه ليس بحجة مطلقا كما اشار
اليه في الذريعة والعدة واما اذا قلنا انه حجة كما هو التحقيق وعليه المعظم فهل يجوز تخصيص ذلك به او لا اختلف الاصوليون من
الخاصة والعامة فيه على اقوال الاول انه يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعلامة في بر ودد والسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي في ح
دد وسبط الشهيد الثاني في لم والسيد الاستاذ دن والمحكي للعلامة والرازي في المحصول والحاجبي في صر والعضدي في شرحه والبيضاوي
في المنهاج والاسنوي والعبري في شرحه وحكاه صاحب غاية البادي والرازي والعبري عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وفي بر والاحكام
وصر وشرحه انه مذهب الفقهاء الاربعة وفي العدة هو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر من الشافعي واصحابه وعن ابي
الحسين وغيره الثاني انه لا يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعدة وحكاه في لم ودي والمنية عن السيد وفي المحصول والمنهاج وغيرها عن
قوم الثالث انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع متصلا كان او منفصلا والا فلا وهو للمحكي في جملة
من الكتب عن عيسى بن ابان الرابع انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص بدليل متصل او لم يخص لم يجز وهو للمحكي في جملة من الكتب
عن ابي الحسين البصري وتوقف في المسئلة القاضي ابو بكر على ما حكاه جماعة للقول الاول وجوه منها ما ادعاه في بر وغاية ده
وتعليقة لم للمدقق الشيرواني والاحكام وصر وشرحه للعضدي من ان الصحابة اجمعوا على تخصيص كثير من عمومات القرآن باخبار
الآحاد وقد ذكروها وفي المحصول جمهور الاصحاب قالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وفي بر اجمع على ذلك
الصحابة ومن بعدهم وفي التعليقة المذكورة هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكثرة فلا يخ الواقعة من عموم من العمومات
القرآنية وخصوصها وكذلك عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وفيه نظر لانا لا نم اتفاق الصحابة على تخصيص الآيات المزبورة
بتلك الاخبار وغاية ما يسلم اتفاقهم على تخصيص تلك الآيات واما انه من جهة تلك الاخبار فلا اذ لعل مستندهم في التخصيص امر
يفيد العلم دون تلك الاخبار وتدسر بهذا الايراد في ري والمنية والمحصول لا يبقى الاصل عدم وجود شيء اخر يصلح لان يكون مستندا
فانه امر حادث قد شك في وجوده وقد تقرر ان الحادث اذا شك في وجوده كان اللازم دفعه بالاصل ومع هذا فالظاهر عدمه اذ لو كان
موجودا لوقع التنبيه عليه وقد اشار الى ما ذكر في بر لانا نقول هذا باطل لانا نعلم بوجود شيء يحتمل ان يكون مخصصا في زمان
الصحابة فكما ان الاصل عدم استنادهم الى غير تلك الاخبار كذلك الاصل عدم استنادهم اليها ومع هذا فيبعد عادة انحصار الحصر

اعم من الرجل نح

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعدمه

منفصل قطعيا كان او ظنيا وان خص بدليل ح

لذلك

لتلك الآيات فهاتيك الاخبار كيف لا والحال ان هذه الاخبار لا تفيد الا الظن وتخصيص تلك العمومات معلوم من الظن ان
الظن لا يكون مستند القطع فثم سلمنا ان مستندهم منحصر في تلك الاخبار لكن نقول لعلها كانت متواترة عندهم او محفوفة بالقرائن
المفيدة للقطع وان كانت آحادا لا تفيد القطع عندنا وقد اشار الى هذا في العدة والمنية كما عن الفاضل البهائي قائلا ان كثيرا من
الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علموا انهم خصصوا الآية بخبر الواحد انتهى لا يقال يدفع هذا امران احدهما اصالة عدم
تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في ير والاحكام وثانيهما ان ذلك بعيد كما صرح به في ير وغاية البادي
قال الاول لعدم حكايته عن الصحابة وقال الثاني والجواز لو فتح بابه لتعذر اثبات كثير من الادلة الشرعية لانا نقول الوجهان
المذكوران ضعيفان اما الاول فلان الاصل كما يقتضي عدم التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية كذلك يقتضي عدم ثبوت حجية الواحد
في تخصيص عموم القرآن عندهم ولعل هذا اولى لان الاول يستلزم تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالاخبار المخالفة للكتاب كما
لا يخفى ويستلزم ايضا القول فيما طرحوه من اخبار الآحاد الخاصة في مقابلة عمومات الكتاب بوجود امر اوجب ذلك وجميع ذلك
على خلاف الاصل ولا يلزم شيء منهما على الثاني كما لا يخفى واما الثاني فللمنع لا يقال الاجماع المذكور قد ادعاه جماعة من المحققين
وصرحوا ان الاتفاق قد وقع على التخصيص بخبر الواحد لا باخبار مخصوصة حتى يشك في تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة
للقطع وقد اشار الى هذا في ير والاحكام وصرح شرحه فقالوا في مقام دفع الايراد المتقدم انا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار
الآحاد انتهى فيجب قبول ذلك بناء على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانا نقول لا نم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد في هذه
المسئلة لانها اول الدعوى اذ دعوى حجيته راجعة الى تجويز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى وهذا هو محل البحث فكيف
يكون ذلك حجة في هذه المسئلة فثم ومع هذا فجواز الاعتماد على الاجماعات التي ينقلها العامة مشكل بل الظ عدمه لانهم يريدون
من الاجماع غير ما يريده الشيعة منه كما لا يخفى فلم يبق الا ما ادعاه في ير وغاية البادي وفي حجيته ايضا تامل وان قلنا بحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد حتى في هذه المسئلة لاحتمال ارادتهما من الاجماع الذي ادعياه غير ما تريده ويكون الغرض في الاحتجاج به الزام
العامة به فثم سلمنا تحقق اتفاق الصحابة على ذلك ولكن نمنع من حجيته لان الاتفاق انما يكون حجة حيث يكون المعصوم من جملة المجمعين
ومن الظ انه لا يجوز ان يكون المعصوم داخلا هنا في جملة المجمعين اذ هو لا يتمسك بخبر الواحد لتخصيص عام الكتاب ولا يعول في
الاحكام الشرعية على الامارات الظنية بل يعرف الاحكام بالوحي الالهي وتخصيص النبي ص الا ان يقال اتفاقه من عداه على ذلك مع
منعه اياهم عن ذلك دليل على رضائه فيكون ثابتا وهذا طريق آخر في باب الاجماع اشتهر نسبته الى الشيخ ولكن فيه كلام ولو سلم
فالتعويل عليه هنا مشكل فثم سلمنا حجيته ولكن في نهوضه لاثبات هذا القول والحكم بجواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد
مط مشكل كما اشار اليه الباغنوي قائلا هذا ينهض على القاضي حيث يتوقف في جواز مط وانهاضه علينا بان يتوقف على ان
الآية لم تخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي يتوقف على ان العام فيما لم يخص من قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل المستقل
وغير المستقل انتهى هذا وقد اجاب الشيخ في العدة والمحقق في ير عن هذه الحجة بالمعارضة فقالا على ان المعلوم من حال الصحابة
انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها
ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد زاد الاول
فقال وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القرآن لانه يخصصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القرآن بل يقتضي القول به
فدل ذلك على سقوط ما ذكرتموه وذلك ان سقوط المبيونة كفاطمة خاصة تخصيص القرآن اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا
خبرها وسماه عمر مع ذلك انه يخالف القرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة و
غيرها من النساء حكم واحد كان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى رفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذا
محض الدعوى ومن اين علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد لا لعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان معلوما بغير
عموم القرآن لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج الى ان يقول لا ندع كتاب ربنا وذلك

في المسئلة

مخصص

يسقط هذا السؤال انتهى وفيه نظر للمنع من صحة هذه المعارضة لان طرح الاخبار المذكورة لعله لعدم اشتمالها على الشرائط المعتبرة
في حجية خبر الواحد من الظن كل من يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يدعي جوازه بكل خبر وبطريق الايجاب الكلي بل يدعي
جوازه في الجملة وبطريق الايجاب الجزئي فلا تعارض بين ما فعلوه من تخصيص عموم الكتاب ببعض اخبار الاحاد في بعض المقامات
وما فعلوه من طرح بعض اخبار الاحاد في مقابلة عام الكتاب اللهم الا ان يدعى ان ما طرحوه من الاخبار كان جامعا لجميع شرائط
حجية خبر الواحد فيتجه حينئذ المعارضة ولكن ذلك غير معلوم نعم قد يقال ان تعليل الطرح بانا لا ندري اصدقت ام كذب وان خبر
الواحد لا يصلح لتخصيص عام الكتاب مطلقا مما لا يمكن دعواهم الاتفاق على تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان يقال هذا التعليل
لعل من جميع الصحابة وهو منه لا يدل على اختياره عدم جواز التخصيص فيه نظر وبالجملة اتفاق الصحابة على تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد غير معلوم فلا ينهض الحجة المذكورة لاثبات نعم لو ادعى اتفاق اصحابنا القائلين بخبر الواحد على ذلك لم يبعد لانى اراهم في
تنبيهم الفقهية متفقين عليه وما وجدت الى الان احدا منهم يطرح بسبب مخالفته لعام الكتاب مع كثرة الاخبار المخالفة لعام الكتاب
والشيخ والمحقق وان انكرا تخصيص الكتاب بخبر الواحد في الاصول ولكنهما صارا اليه في الفقه بشهادة تلك كتبهم وقد نبه على ما ذكرنا
السيد الاستاذ دام ظله فقال العمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات
الكتاب فالاوجه التخصيص بغيرها انتهى ومما ذكر يظهر وجه المناقشة في منع الشيخ في العدة من اتفاق الطائفة على تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد فتم ومنها ما تمسك به في ير والمنية ولم والمحصول والمنهاج وشرحه للعضدي من ان عام الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا
وخبر الواحد اخص وحيث كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلما ذكره في المحصول فقال لنا
قلنا انهما دليلان فلانا نتكلم على تقديره ومراده ان محل البحث خبر الواحد الذي يكون حجة في نفسه وجامعا لشرائط الحجية لا مطلق
خبر الواحد واما الثاني فلانه المفروض واما الثالث فلما ذكره في المنية من انه لا ذلك لزم اما ابطال الدليلين او اعمالهما او اعمال احدهما
مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام
لا معارض له لعدم تناول دليل خاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني
فلاستلزامه النقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به
الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان العكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام انتهى لا يقال لا نم
كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب في ثبوت كونه دليلا في الجملة لا يستلزم ان يكون دليلا مطلقا وقد صرح بذلك
في درج والعدة قائلين لا نم ان خبر الواحد دليل على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وصرح بذلك ايضا في الذريعة لانا نقول هذا باطل لانه انما يتم على تقدير
انحصار الدليل على حجية خبر الواحد في الاجماع ونحوه وهو ممنوع بل الحق عندنا ان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد ما تقرر عندكم وفاقا
لجماعة من اصالة حجية الظن وعلى هذا فلا شك في كون خبر الواحد المعارض لعام الكتاب دليلا حيث تعارض الدليلان المفيدان
للظن وجب الرجوع الى المرجحات واعظمها واعلاها على الاصل المذكور ما افاد الظن الاقوى بالواقع وعليه يجب ترجيح الخبر اذ لا شك
ولا شبهة في ان الظن بالحكم الواقعي الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من عام الكتاب به لا يقال يلزم على هذا الحكم بجواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد والحكم بتخصيصه بالقياس اذا حصل الظن الاقوى منهما وهو ممنوع لانا نقول لولا الدليل المعتبر على منع الامرين
لكنا نقول بهما وحيث لم يقم دليل معتبر على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وجب الرجوع الى الاصل المذكور
بالجملة لا شك ولا شبهة في ان الواجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجية على القول باصالة حجية
الظن كما هو التحقيق نعم يلزم على مذهب من صار الى لزوم العمل بالظنون المخصوصة والاسباب الشرعية مع حجية خبر الواحد
في هذا المقام والاخذ بعام الكتاب لعدم قيام دليل معتبر على حجية الاول في خصوص الفرض وثبوت حجية عام الكتاب مطلقا ولعل
بناء الجماعة المتقدم اليهم الاشارة على هذا ولكن هذا المذهب خلاف التحقيق ومع ذلك نقول لا نم ثبوت حجية عام الكتاب

[illegible]

[illegible]

ولو عارضه الخبر الجامع لشرايط الحجية واى دليل عليها والاجماع على حجية عام الكتاب كالاجماع على حجية خبر الواحد لا يفيد
العموم وعلى هذا لا يجوز العمل بعام الكتاب فى مورد معارضته لخبر الواحد ويجب العمل به فى غير هذا المورد ويفيد هذا ما يفيد
تخصيصه بخبر الواحد كما لا يخفى ثم لو سلمنا قيام دليل يفيد بعمومه حجية عام الكتاب حتى فى صورة معارضته لخبر الواحد
فنقول خبر الواحد فيفوق خبر الواحد مما قام الدليل المعتبر على حجيته مطلقا ولو فى صورة معارضته لعام الكتاب وهو اطلاق
مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الذى تمسك به جماعة على حجية خبر الواحد فانه شامل لخبر الواحد الذى عارضه عام الكتاب بل مقتضى
ترجيح الخبر على عام الكتاب لا يبقى تقييد عموم الكتاب بالمفهوم المذكور ليس باولى من تقييد المفهوم بغير الخبر المعارض للكتاب تحقيق
المطلب ان فى الكتاب عامين احدهما عموم المفهوم المذكور والاخر عموم الكتاب عارضه خبر الواحد ولا يمكن العمل بظاهرهما فلا بد من ارتكاب
التخصيص فى احدهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لانا نقول لا نم عدم الترجيح فان شهرة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ترجيح ابقاء العموم المفهوم المذكور وصرف التوجيه الى معارضه لا يبقى هذه الشهرة لا تفيد سوى الظن بالترجيح ولا دليل على حجية
هذا الظن لانا نقول الذى يستفاد من كلام القوم وبمقتضى التحقيق ان الاصل حجية الظن المفيد للترجيح مطلقا وان قلنا بان الاصل
عدم حجية الظن فى غير مقام تعارض الادلة فتدبر ويؤيد ذلك امور الاول ان المفهوم عرفا تخصيص عام الكتاب وابقاء عموم المفهوم على
حاله الا ترى انه لو قال السيد لعبده قولا بنى حجة واعمل به مطلقا ثم قال السيد لذلك العبد اكرم كل عالم وقال الابن المنصوص على حجيته
قوله مراده والكل من ذلك الكلام اكرم علماء بنى تميم كان اللازم عند ارباب اللسان تخصيص عموم قول السيد اكرم العلماء لا عموم قوله
قولا بنى حجة وان كان كلاهما منه فتدبر ولعل السر فى ذلك انه لم يبق لقول السيد اكرم العلماء ظهور فى معناه الحقيقى فيكون قول
الابن خاليا عن المعارض فمن الشائع انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم اخراج كثير من افراد العام ولا كذلك لو خصصنا معارضه فانه
ليس بتلك المثابة فان قلت ان خصصنا المفهوم يلزم صرف التوجيه الى خطاب واحد وآية واحدة ولو خصصنا معارضه يلزم ارتكاب
التخصيص فى آيات كثيرة وخطابات متعددة والاولى اولى قلت هذا حسن لو لم يستلزم تخصيص المفهوم اخراج افراد من العموم زائدة على ما
يخرج من الآيات الكثيرة ولو خصصناها بها واما مع استلزامه فانه يتفق غالبا ورود اخبار كثيرة تقتضى تخصيص آية واحدة فمن الشائع
انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم تنزيل اطلاق المفهوم على فرد نادر ولا كذلك لو رجحنا العكس وفيه نظر بالجملة الآية الشريفة دالة على جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان سلمنا دلالتها على اصل حجية خبر الواحد كما يظهر من جماعة والا فلا يصح التعويل عليها فى محل البحث ومنها
انه يجوز اثبات وضع الفاظ القرآن وما يرقوا عدها العربية بخبر الاصمعى وسيبويه وعاصم وذلك يستلزم جواز اثبات المراد
من عموماتها بخبر احاد الرواة وعظماء العلماء والثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وصفوان بن يحيى بطريق اولى وقد اشار الى هذا
فى الذريعة ومنها انه لا شك ولا شبهة فى انه لا يجب فى الحكم بتخصيص عام الكتاب وجود قرينة قطعية بل يكفى فيه بالقرينة
الظنية ولذا يحكم بتخصيصه بالخبر المتواتر لفظا اذا كان اقوى دلالة من عام الكتاب فاذا فرض حصول الظن الاقوى من هذا المخصص
من خبر الواحد الجامع لشرايط الحجية كان التخصيص به اولى ومنها انه لو لم يخصص عام الكتاب بخبر الواحد لا يندفع به ظاهره لبطل
القول بحجية خبر الواحد اذ لا شئ من خبر الواحد المخالف للاصل الا ويعارضه ظاهر الكتاب الذى هو من الادلة القاطعة الدالة على
حجية خبر الواحد فى الجملة وقد تمسك بهذه الحجة السيد الاستاذ ره فقال لو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها
بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفى مقابله شئ من عمومات الكتاب اقله ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى خلق
لكم ما فى الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب فى كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما فى معناها من الادلة
الظنية وكذا فى سائر كتب الفقه وابوابه ومنها انه لو لم يعمل بخبر الواحد وجب الاقتصار على اصالة البراءة وعموم الكتاب
والاجماع ودليل العقل لزم الخروج من الدين والتوبيخ فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فتدبر ومنها ما حكاه الشيخ فى العدة
عن بعض فقال وفى الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن واجاب عنه فقال وهذا القول
باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم ليس من باب الاجتهاد فى شئ وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك

الاتم

بعد ملاحظة قول الابن الدال الدلالة فى معناه الحقيقى م

والشارب

بما طريقه غلبة الظن ومنها ما اشار اليه في العدة واجاب عنه فقال فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل ما يقتضي العقل خلافه
فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على من ابى تخصيص العموم به عقلا فوق
له اذا جاز الانتقال عما يقتضيه العقل الى خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا و
انما امتنع عنه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو
نفس المسئلة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يؤتى في جواز النسخ به لان الانتقال من موجب العقل من حظر الى اباحة او اباحة
الى حظر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد والجواب عن ذلك الا ما ذكرنا
من ان ذلك دليل على جوازه لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد للقول الثاني وجوه منها ما حكاه في ج وبه والمنية و
المحصول وصر وشرحه للعضدي وتبر السؤل وح المنهاج للعبري عن جميع القائلين بعدم جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد من ان العام
قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يصلح لمعارضة القطعي بل يجب ترجيح القطعي وقد حكي عليه الاتفاق في المنية وقد تمسك بهذه الحجة
في العدة ايضا واجيب عنها بوجوه الاول ما اشار اليه في تبر وغاية البادي وحكاه في ج عن جماعة من ان ذلك منقوض بالبراءة الاصلية
فانها قطعية مع انه يجوز تخصيصها بخبر الواحد فبقي هذا انما يتجه لو ادعى الخصم امتناع ذلك عقلا واما اذا ادعى ان الاصل ذلك
فلا يجوز ان يؤتى ان تخصيص البراءة الاصلية بخبر الواحد خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل
على انا نقول الفرق بين اصالة البراءة وعام الكتاب واضح فان عام الكتاب يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات فاذا خصص بخبر الواحد
وجب الغاء هذه الدلالة وحمل اللفظ على غير حقيقته ولا كذلك اصل البراءة فانه انما يتمسك به حيث لم يقم دليل على ثبوت التكليف فاذا
فرضنا كون خبر الواحد دليلا لم يكن اصل البراءة معارضا له ولم يمكن ذلك الخبر موجبا لدفع ظ ولا الغاء دلالة معتبرة وبالجملة خبر
الواحد على تقدير حجيته لا يعارض اصل البراءة ابدا ولا يعارض عام الكتاب في النقض المذكور ليس بوجيه ومع هذا فاصالة البراءة
قطعي الحجية لا قطعي الصدور وعام الكتاب قطعي الحجية وقطعي الصدور فهو اقوى من اصالة البراءة فهذا وجه اخر للفرق الدافع للنقض
ثم الثاني ما اشار اليه في لم وح صر العضدي من ان التخصيص وقع في الدلالة فانه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني
بل هو ترك الظني بالظني ويقرر بعبارة اخرى هي العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع
بينهما وقد وقع الحجة المذكورة بالتقرير الثاني في تبر وغاية دي وبد والمحصول والمنهاج وشرحه للاسنوي والعبري ومنها ما اوجب
بعد فرض التساوي والتعادل الجمع كالمعالم وبد وح صر ومنها ما لم يوجب ذلك وهو ما عدا ما ذكر لا يتم لانه كون عام الكتاب
ظني الدلالة بل هو قطعي الدلالة بناء على القاعدة العقلية من امتناع المخاطبة بما لا يفهم ويراد منه خلاف ظاهره لانا نقول هذا باطل
بل هو ظني الدلالة لاحتمال التخصيص احتمالا قريبا كما صرح به الاسنوي والعبري والامدي لشيوع طرق التخصيص عليه حتى اشتهرها
من عام الا وقد خص ولو جعلنا من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة منعنا كون عام الكتاب مفيدا للظن بالعموم بل كان
من المجملات وعليه يبقى خبر الواحد سليما عن المعارض فيجب العمل به بلا اشكال ويلزم هذا ايضا على تقدير القول بعدم وضع لفظ للعموم
لغة بل كل موضوع للخصوص وكذا على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص كما لا يخفى وكذا على القول بالتوقف في وضع لفظ
للعموم وقد جعل جدي الصالح في ح بد والفاضل التوني في الوافية وجوه هذه الاقوال منشاء لكون العام ظني الدلالة واما القاعدة
العقلية فهي غير جارية هنا كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام له لا يتم الحكم المستفاد من ظ الكتاب مغلوبا لا مظنون وذلك بواسطة
ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما لا يفهم وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظ مسلما ولكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز
ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا بما برها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم و

بل ذلك تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ويستوي حج الظن المستفاد من عام الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لا بتساء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والعمل الدالين على المشاركة في التكاليف المستفاد من عام الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظن ومثله يقع في اصالة البراءة لمن التفت
اليها بنحو ما ذكر اخيرا في عام الكتاب انتهى ولا يقال لا نم كون خبر الواحد قطعي الدلالة بل هو ظني الدلالة كعام الكتاب فيتساويان
من جهة الدلالة ويترجح عام الكتاب بكونه قطعي السند وقد اشار الى هذا في المنية وغاية السؤل محتجين باحتمال الخبر ارادة
خلاف ظاهره كعام الكتاب وزاد الاول فقال فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب الا بما يريد خلاف ظاهره من غير قرينة
تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعيين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني و
الموقوف على الظني لا يكون قطعيا انتهى لانا نقول ما ذكرنا انما يتجه على تقدير القول بان جميع دلالة الالفاظ ظنية واما على تقدير
القول بالمنع من ذلك وبانه يتحقق دلالة قطعية في الالفاظ فلا لامكان فرض خبر واحد يكون دلالته قطعية لا يحتمل المجاز والنقل
وغيرهما وعدم كون السند قطعيا لا ينافي كون الدلالة قطعية لان المراد ان اللفظ لا يصلح الا لارادة معنى واحد وان كل من يطلقه
لا بد ان يريده لا غير لا يقال لو سلم هذا فالجواب يختص ببعض صور محل البحث ولا يكون جاريا في جميعها فلا يجوز الاعتماد لانا نقول اذا تم
الجواب في بعض الصور ووجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فيه وجب ذلك مطلقا ولو كان خبر الواحد ظني الدلالة يجب فيها
الحكم بترجيح عام الكتاب لترجحه بكونه قطعي السند يجب مطلقا لعدم القائل بالفصل كما اعترف به لانا نقول الاخذ بالاصل
بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع لان القائل بعدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد على تقدير حجيته في غاية الشذوذ ومع ذلك فهو
معتضد بامور اخر تقدم اليها الاشارة ثم انا نقول ليس المراد بقطعية دلالة خبر الواحد الا كونه اقوى دلالة من عام الكتاب وذلك مما لا شبهة
فيه ولذا يجب الحكم بتخصيصه بذلك الخبر لو فرض قطعية سنده وقد صرح بما ذكرنا الاستوي وسراج الدين في شرح المنهاج وعلى هذا يتجه
ما ذكروه من الجواب كما لا يخفى ولا يقع غاية ما يلزم من الجواب عدم ترجيح عام الكتاب لا تخصيصه بخبر الواحد كما اشار اليه بعض لانا نقول
ليس المراد المقصود في الجواب سوى بطلان الحجة وقد حصل ومع هذا فقد اجاب عن هذا الايراد الاستوي والعبري وسراج الدين فقالوا ان تلك
القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلت لا منافاة في التعادل بحسب الذات
والترجيح بسبب خارج وهو كون الاصل في الدليل الاعم الترجيح الخاص لما عرفت انتهى وقد بينا فيما ذكروه بان مجرد الجمع بين الدليلين
لا دليل عليه وان اشتهر بينهم وقد نبه على ذلك جدي في رسالته في الجمع بين الاخبار وقد اطال الكلام فاذن ينبغي الحكم بالتوقف
لا الحكم بالترجيح ولكن التحقيق ان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من خبر الواحد الخاص اقوى من الظن الحاصل من عموم الكتاب لشهرته
فيجب العمل به بناء على اصالة الترجيح بالظن واما على القول بلزوم العمل بالظنون المخصوصة فالتحقيق انه يجب التوقف لعدم معلومية
حجية الظن الخاص الحاصل من عام الكتاب والحاصل من خبر الواحد الخاص بالخصوص ولكن هذا في معنى التخصيص كما تقدم اليه الاشارة
ومع هذا فقد يدعى قيام الادلة على حجية عام الكتاب بالخصوص وعلى حجية خبر الواحد بالخصوص غاية الامر انه حصل بينهما التعارض
فيجب الترجيح ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع خبر الواحد الخاص فيجب الحكم بتخصيص العام به فالحكم به صحيح على كلا القولين فمن الثالث
ما ذكره في الذريعة وبه والحصول وغيرهما من ان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله
تعالى لو قال منها ظننتم صدق الراوي فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننت صدق الراوي صار ذلك العلم قطعيا فيكون تخصيص الكتاب به
تخصيص معلوم بمعلوم ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به ايضا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة ادلوية
تخصيص العام من الخاص وهي قائمة في النسخ وضعف هذه الحجة في غاية الظهور وقد تمسك جملة من المحققين للجواب عنها فاجابوا
بوجوه الاول ما ذكره في تهذيبه وحكاه في المحصول عن الاصوليين من ان العقل لم يرد ذلك وانما الاجماع على عدم جواز النسخ
به اوجب الفرق والتفصيل ورده في المحصول فقال هذا الجواب ضعيف لانا قد بينا ان الله عرفنا انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص

في بيان تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ضعيف وانما ثبت ذلك فنقول يثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله في النسخ ويثبت بالاتفاق
انهم ما قبلوه ايضا ضرورة العمل بالدليل انتهى الثاني ما ذكره السيد فيما حكي عنه ومر في م وابن الشهيد الثاني في م والرازي في ل والبيضاوي في ج من
ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وزاد في م فقال فلثبوت بعض وجوه الاهونية بان النسخ رفع والتخصيص
دفع والدفع اهون من الرفع واورد عليه المحقق الشيرواني فقال ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ادعى المستدل فكونه
اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتامل في كلام المص اشارة اليه كذا قيل وكونه
اهون انواعه انما هو لندوره وكونه ابعد جوا خلاف الظ واما ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع فتخيل شعري
لا طائل تحته اذ غاية ما يمكن ان يقال ان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال
استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبتنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى
والحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر فيما نحن فيه لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث من الحدوث كثير الوقوع وان كانت
كيفيتهما متفاوتين والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه
رفعا للاضعف والاخر للاقوى لان تلك لما كان الباقي غير محتاج الى مؤثر كفى في بقائه عدم حدوث ما يضاده وما يفسده وهو الاصل بخلاف الحادث
فانه لولا الحادث الموجب له لكان منتفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام يبتني على عدم حدوث
الحادث وهو موافقة قلت ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فيوافق الاصل من هذه الجهة
نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص مخالفة من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذا
الاعتبار غير ثابت الاعتبار في الشرع والصواب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واندر بالنسبة الى التخصيص الثالث ما ذكره جد الصالح
ره فقال الجواب لا نم ان التخصيص المراد هنا اعم من النسخ ومنها ما اشار اليه في المعتمد فقال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز
تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد
اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ذم العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز
لانه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا فان قالوا انا نامن كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك
وبينا ان ذلك محض الدعوى وصريح الاقتراح انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر بعد ما بيناه فيما تقدم ومنها ان خبر الواحد الذي يعارض عام
الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب وغير موافق له فيجب طرحه للعمومات الكثيرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب وما لم يوافقه منها
خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف ومنها
صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلم قال خطب النبي ص فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته
وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي عن رسالة سعيد بن عبد الله الاودي التي الفها
في احوال الاحاديث اصحابنا واثبات صحتها قال قال الصادق عليه السلم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم
فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه ومنها خبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلم
في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر فقفوا عنده
وردوه الينا حتى يشرح لكم من ذلك ما شرح لنا وبينه لنا وبينه لكم ما ذكر جملة من الاخبار ومنها خبر سدير قال قال ابو عبد الله ع لم يصدق
علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ص ومنها خبر الحسن بن الجهم قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فاعرضهما على كتاب الله و

في ان الاخبار الدالة على الطرح ما خالف الكتاب

والحاديثنا فان اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل ومنها مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
من خالف كتاب الله وسنة محمد ص فقد كفر ومنها خبر ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومن لا
يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى ومنها مرسلة
عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا
عنده ثم ردوه الينا حتى نستبين لكم وقد احتج بهذه الحجة في العدة قائلا قد ورد عنهم ع ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوه على الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع
من العمل بما يخالف القرآن انتهى وفي هذه الحجة نظر لان الصغرى وهي ان خبر الواحد اذا عارض عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف الكتاب
وغير موافق له ممنوعة لان معنى كون الشيء مخالفا للكتاب وغير موافق له والمتبادر منه دلالته على ما علم خلافه من الكتاب فاذا علم ان المراد
من الكتاب حرمة فعل مثلا ودل غيره على وجوبه القطع على انه واجب كان مخالفا للكتاب قطعا ولا يصدق المخالفة حقيقة بمجرد كون دلالة ذلك
الشيء مخالفة لدلالة الكتاب الناشئة من جهة الوضع والا لصدق عليه قول النبي ص المسموع منه الدال على تخصيص عام الكتاب انه مخالف
له والثاني باطل جدا ومن المعلوم ان خبر الواحد المعارض لعام الكتاب لم يتحقق فيه معنى المخالفة الذي اشرنا اليه فلا يشمله الاخبار المذكورة
ويؤيده تصريح جملة منها بان الحديث المخالف للكتاب زخرف واذ هذا لا يتم قطعا الا بعد ان يكون المراد من المخالفة ما ذكرناه وهو واضح
وبالجملة المستفاد من اكثر الاخبار المذكورة ان المراد من المخالفة وعدم الموافقة ما ذكرناه ومع هذا فقد اشار اليه في بعض الاحكام والمحصول
قالوا قوله ص وما خالفه فردوه ممنوع دلالته على صورة النزاع فان المخصص للعام مبين له لا مخالف له دال على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص
فلا يكون مخالفا وزاد في المحصول فقال لما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة انتهى واليه اشار في الاحكام والقول الثالث
والرابع ما اشار اليه في لم فقال جمع المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى فانه
يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية ان يخص بمنفصل لان المخصص المنفصل مجاز عندها والقطعي يترك بالظني
اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى الجميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطعي
انتهى وقد يحتج للمفصل بان الاصل عدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد خرج منه صورة تخصيصه بالقطعي والمنفصل بالاجماع وهو
مفقود في غيرهما فيندرج تحت الاصل وفي كلتا الحجتين نظر واضح اما الاولى فللمنع من ضعف العام بطرق التخصيص عليه بل التحقيق
ان دلالة العام قبل التخصيص اضعف من دلالته بعد التخصيص لانه قبل التخصيص يترتب التجوز والتخصيص بناء على كثرة طرق التخصيص
على العمومات حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ولا كذلك بعد التخصيص ولو قلنا بان التخصيص صار من المجازات الراجحة فيلزم
القول باجمال العام قبل التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف حتى يقع التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا كذلك
الامر بعد التخصيص فعلى هذا يلزم التفصيل بالحكم بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قبل صيرورته مخصصا لا بعدها سلمنا
ان العام يضعف بعد التخصيص ولكن نقول ان اريد انه يصير بعد التخصيص اضعف دلالة من الخبر المعارض له فهو كان ثابتا قبل التخصيص
اذ لا شك ان كل عام اضعف دلالة من الخاص فلا حاجة الى طرق التخصيص عليه وان اريد انه بعد التخصيص خرج عن كونه قطعي السند
فبطلانه اوضح وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في فساد هذه الحجة واما الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد للقول الخامس ما اشار اليه في لم فقال احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر فوقع التعارض فوجب التوقف
وضعف هذه الحجة في غاية الظهور بعدما بيناه سابقا والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور
الاول يجوز تخصيص الكتاب بكل دليل ظني يكون اخص منه ويكون حجة كالاجماع المنقول والشهرة وغيرهما اذا قلنا بحجيتهما ولم اجد
احدا جعل هذا محل النزاع ولكن يتفرع على محل النزاع هنا ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم تخصيصه بما
ذكر كما لا يخفى وقد صرح بالمختار السيد الاستاذ فقال الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع
بل انتهائها الى الكتاب الثاني لا فرق في الخبر الذي يجوز تخصيص الكتاب به بين ان يكون صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا بخبر

باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد

بالشهرة وبالجملة كل خبر يكون حجة ويكون اخص من الكتاب يجوز التخصيص به والظاهر انه لا قائل بالفصل **الثالث** يجوز ارتكاب
كل تاويل في ظاهر الكتاب بخبر الواحد اذا كان اقوى منه دلالة فيجوز التجوز والاضمار فيه بخبر الواحد الذي هو اقوى دلالة منه وبلزم القائل
بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك كما لا يخفى ولكني لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة وبالجملة اذا وقع التعارض
بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فان تساويا في الدلالة فلا اشكال في تقديم ظاهر الكتاب لقطعية سنده وكذا لو كان الكتاب اقوى دلالة
فيجوز تخصيص عام خبر الواحد بخاص الكتاب وارتكاب التاويل في الخبر وان كان الخبر اقوى دلالة فالظاهر على المختار ارتكاب التاويل في ظاهر
الكتاب ويلزم من مخالفنا ترجيح ظاهر الكتاب اما مطلقا او في الجملة او التوقف **الرابع** لا فرق في عام الكتاب الذي يجوز تخصيصه بخبر الواحد
بين ان يكون في اعلى مرتبة العموم نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبين ان يكون في ادنى مرتبته ولم اجد قائلا بالتفصيل
هنا ولو فرض وجود مفصل فلا اشكال في ضعفه **الخامس** لا فرق في جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد بين ان يكون عمومه
حاصلا من جهة الاطلاق الوضع كلفظ كل ومتى وبين ان يكون عمومه حاصلا من جهة الاطلاق كقوله تعالى احل الله البيع ولم اجد احدا
فصل هنا بين الامرين **السادس** يجوز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد الذي يكون حجة مطلقا ويلزم على مخالفنا في جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك ان كان مستندهم الامور الاعتبارية واما اذا كان مستندهم الاخبار الآمرة بطرح ما خالف
الكتاب لا غير فلا يخفى وقد جعل جماعة من الاصوليين كالمحقق في ربح والبيضاوي في المنهاج والعبري في شرحه جواز تخصيص عام السنة
المتواترة بخبر الواحد من محل النزاع ايضا ولكن في بحر الشول اعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب
في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ما ذكره المص قياسا ام نقلا فلينظر انتهى **مفتاح**
المشهور بين الاصوليين ان مذهب الراوي لا يخصص العموم مطلقا لوجود المقتضي للعموم وهو ما وضع له وعدالة الراوي يجوز ان يكون عن امارة
او نظر فاسد لا يبقى لو لم يعلم بالمخصص من شاهد الحال ليتبين وجه العدول دفعا للتهمة لانا نقول لا نم وجوب اظهار الوجه الا عند
المطالبة فلعلها لم تحصل سلمنا حصولها لكن لم ينقل لان نقله ليس بواجب على السامع فاندفع بما ذكر قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص
مفتاح اذا ورد عام من الشرع معلق عليه حكم نحو اكرم وثبت انتفاء ذلك الحكم عن بعض افراده في وقت وشك في انتفائه عنه
بعد ذلك كما اذا اورد اكرم العلماء وعلم ان زيدا العالم لا يجب اكرامه في الظهر وشك في وجوب اكرامه بعده فهل الاصل عدم ثبوت ذلك
الحكم بعد ذلك الوقت كما هو مذهب المحقق الثاني ووالد العلامة والاصل ثبوته بعده فيه اشكال من استصحاب بقاء ما ثبت في الظهر مثلا
فيترجح الاول ومن ان ذلك الخطاب كان ذا اطلاق او عموم على ثبوت ذلك الحكم لجميع الافراد في جميع الاحوال خرج حالة بالنسبة الى فرد
فبقي غيرها مندرجا تحت العموم فيترجح الثاني وهذا اولى لان الاستصحاب لا يعارض دلالة اللفظ وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت في ذلك
الوقت يمكن ان يكون باعتبار خروج اصل ذلك الخطاب بحيث يكون غير مندرج تحت اصله فيلزم التخصيص ويمكن ان يكون باعتبار
خروج حالة من اطلاق الخطاب ويكون الفرد داخلا فيه والامر في ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص ولا ترجيح فيلزم الاجمال فيجب
التمسك بالاستصحاب وقد يدعى ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف التوجيه
الى الاضعف اولى واحرى فتدبر **مفتاح** اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما يوجب تخصيص العام والاخر لا يوجبه
فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى يظهر التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان بقي ان كان شرط العمل بالعام
عدم العلم بالمخصص في نفس الامر فلا يجوز العمل به لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير فهل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم
بان المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام او المجمل باق على اجماله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي
كون المراد بالمجمل المعنى الذي يوافقه اذ لو اريد غيره للزم التخصيص والمفروض البقاء على العموم والحق حينئذ الثاني لان البقاء
على العموم ليس من جهة العلم بان المراد العام بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص يجب العمل بظاهر العام تعبدا وهذا لا يستلزم عدم التخصيص
في نفس الامر حتى يلزم منه حمل المجمل على ما يوافق العام اذ لا منافاة بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما لم يظهر

نعم
الكل يكون حجة

فيه تعريض بما في هامش الاصل

قوله لا فرق في جواز التخصيص بين ان يكون عمومه من جهة الاطلاق او الوضع

الفرد من عموم ذلك الخطاب بالنسبة الى ذلك

قوله ان بقي ان كان شرط العمل بالعام

مخصص وكم لمثل هذا نظائر منها يد المسلم وبالجملة الاجمالا نما يرتفع بالعلم بعدم المخصص في نفس الامر لا بعدم العلم الذي هو مناط التكليف
بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا **مفتاح** اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي يندرج تحته جزئيات وكان
هناك اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطاء فهل ذلك الحكم
يتحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته في الواقع او لا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي الاجماع عدم كونه من جزئياته مثاله ان بعض الاصحاب
ادعى الاجماع على ان الوضوء المندوب يجوز معه الدخول في الفريضة وهو متعدد كالوضوء للنافلة والتاهب لدخول المسجد وقراءة
القرآن وفرض ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب الاخيرين ولكنه خلاف الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي
ثبوته لما هو من افراده في الواقع وليس لاعتقاد الحاكم للفردية وعدمها تاثير فيهما والخطاء في الاخيرين لا يستلزم الخطاء في
اصل الحكم الا ترى انه لو قيل النار حارة والبيع حلال واعتقد الحاكم بان الشيء الفلاني ليس بنار ولا بيع اعتقادا خطاء لا يقتضي
عدم ثبوت حكمه لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلال ان ما يسمى حقيقة بالبيع فهو حلال والذي اعتقد فرديته منه في
الواقع فيحكم بحليته بحكمه ولذا يلزم اثبات فرديته ان نفي ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب
مبيح معناه ان الشارع حكم بان كل وضوء مندوب في الشريعة مبيح وان الاتصاف بالندبية في الشريعة يقتضي الاباحة فلا بد من الاخذ به و
اعتقاد المدعي عدم ندبية وضوء التاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان ندبا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعي
الاجماع على ذلك ويعتقد كذلك او يحكي خبرا بذلك المضمون ويعتقد كذلك فكما ان اعتقاده في الاخير لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي
اعتقد عدم فرديته اذا علمنا بفرديته فكذا الاول ومن ان دعوى الاجماع ينشأ عن الاعتقاد الجازم ويحتمل ان اعتقاد ان وضوء الاباحة
مختص بما اعتقد كونه مندوبا حتى انه لو فرض عدم ندبيته لكان حاكما ايضا بكونه مبيحا ولو فرض ندبية غيره لكان عليه ان ياتي بقيد يخرجه
تحقيق الكلام ان مدعي الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو فرد من افراده في الواقع و
نفس الامر وان لم يعلمها تفصيلا فله هذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك الحكم
فهنا لا يقدح اعتقاد العدم مع ثبوتها في الواقع لان المفروض ان المعلوم عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم وان الحكم
دائر مدار وجود الطبيعة في الواقع واخرى باعتبار انه علم افراد مخصوصة معينة متصفة ولكن لما تعذر او تعسر تعدادها و
علم بان ذلك الكلي يصدق عليها ولا يتعداها على الحكم عليه ولكن يعلم بانه لو تبين غيرها بان هذا المفهوم الكلي يشتمل غيرها لكان
ياتي بقيد يخرجه كما نعلم بانه يعدل عن التعليق على ذلك الكلي لو علم ان تلك الافراد ليست افرادا له الى ما يكون هذه افرادا له فهنا
لا يمكن دعوى شمول عبارته المتضمنة لدعوى الاجماع للفرد الذي لا يعتقد كونه فردا وهو في الواقع لان المعلوم عنده ان تلك الافراد
بخصوصها متصفة بالحكم وانه يدور مدارها دون ذلك الكلي وان التعبير به انما هو للتوصل الى بيان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير
فكيف يتعدى الى غيرها وبالجملة العبارة لما كانت مجملة يحتمل امرين احدهما يقتضي الحاق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده وفرديته
عندنا بالافراد المعلوم فرديتها عند الجميع والثاني الاقتصار على حكم فرديته عنده لا مطلقا وجب التوقف ومما يتفرع على المسئلة
ما لو نذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم ندبية بعض الصلوة واخطاء فهل يجب عليه الاتيان بما اخطا فيه اذا اطلع على خطائه فيه
لا من قصد المندوب الواقعي وهو كذلك ولا لان اعتقاده عدم ندبيته يكون قرينة على عدم دخوله في المندوب المنذور وكذا يتفرع عليه لو وقف
ضيعته على الفقراء من اولاده واعتقد عدم فقر زيد من اولاده وهو خطاء في الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير انما شك في اعتقاد مدعي
الاجماع بجزئية بعض الاشياء ولكن جزئي قطعي فهل يحكم على هذا الجزئي بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى العموم او لا لاصالة عدم
الاعتقاد فيه اشكال **مفتاح** اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئي وخبر اخر يتضمن السلب الكلي مثاله ان يرد خبر منه هكذا
اكل التفاح راجح او المضمضة من الوضوء ويرد خبر اخر منه هكذا اكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليست من الوضوء فان مدلول
الخبر الاول الايجاب الجزئي ومدلول الخبر الثاني السلب الكلي اما ان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه
على جهة الوجوب وكذا كون شيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او المندوبة وما قيل هذا راجح او منه كان المقصود

عدم الفردية

اثبات رجحانه او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان مدلول الخبر الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرات افاد العموم
فهل الواجب ح الجمع بتخصيص السلب بما يجامع ايجاب الجزئي فيفاد المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه بنفيهما على جهة الوجوب
والجزئية للواجب ولا بد من التوقف بعد العجز عن المرجحات اشكال من ان في التخصيص الجمع بين الدليلين وذلك لانه ان خص
السلب الكلي لزم العمل بالخبرين وذلك واضح بخلاف ما لو اخذ بالسلب الكلي لانه يلغو الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان
الجمع اولى من الطرح ومن ان ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما يسلم حيث يكون له شاهد من عرف كالجمع بين نحو قوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم بالتخصيص او من غيره وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص هنا
بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين ويقبحون من يصدر منه هذان الكلامان حيث ينفي احتمال البداء والنسخ كما يقبحون بحب اكرام
زيد ولا يجب اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات في الحقيقة مرجعهما الى شيء واحد بدلالة واحدة و
في الدلالة المطابقية وذلك لان المقصد الاصلي في قوله اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو اكل التفاح
بمهية الرجحان من غير نظر الى الافراد نعم نفي المهية يلزمه نفي الافراد فتعلق النفي بالافراد تبعا لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات
والنفي قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولا كذلك التعارض بين قوله اكرام العلماء واجب واكرام زيد العالم
غير واجب لان المقصد الاصلي في الاول اثبات وجوب الاكرام لافراد المسمى بالعالم من غير التفات الى خصوصيات الافراد بالاصالة
ولذا كان الدلالة على الافراد بغير المطابقة والمقصد الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه كذا كانت الدلالة
على نفيه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما لشهادة
العرف ومجمل الكلام ان التعارض في محل الفرض من قبيل تعارض النصين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثاني
فواضح ثم قطعنا النظر عن العرف فنقول تخصيص السلب الكلي بفرد دون آخر ترجيح بلا مرجح لانه لا دليل على تعيين متعلق النفي
بالخصوص وانما يعلم اجمالا بعد ملاحظة الموجبة الجزئية تعلقه بفرد ما وهذا القدر لا يجدي لان المقصد تخصيص السلب على
وجه يصح الاستدلال به والموجبة الجزئية وهو لا يحصل بالعلم الاجمالي بالتخصيص بل يجب معه التوقف فان قلت يحمل الموجبة
الجزئية على اقل الافراد فنقول المراد من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان ويدفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم
ح حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لا بد من دلالة الموجبة على الاستحباب فتعين حمل السلب
على نفي الايجاب **مفتاح** اذا ورد من الشارع خطابان متعارضان وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه
نحو اقتل الاسود ولا تقتل الانسان فاللازم الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز الحكم بتعيين المخصص منهما من غير دليل نعم
قد يجمع بينهما ويخصص عام كل منهما بخاص الآخر في بعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع مثلا اكرم بني تميم ان كانوا علماء و
اكرمهم ان كانوا طوالا فان هذين الخطابين متعارضان لان مقتضى عموم مفهوم الخطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بني
تميم اذا لم يكونوا علماء ومقتضى عموم مفهوم الخطاب الثاني عدم وجوب اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان متعارضان وهو
من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام علماء بني تميم وعام من جهة الدلالة على عدم
وجوب اكرام طوالهم وغيرهم اذا لم يكونوا علماء والثاني خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام طوالهم وعام من جهة الدلالة
على عدم وجوب اكرام علمائهم وجهالهم اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من جهة اخرى واللازم في المقام
تقييد عام كل منهما بخاص الآخر لان العام من كل منهما المقابل بخاص الآخر قد قابل النص ومعلوم ان الظن لا يقاوم النص
فيجب دفع اليد عنه ولكن لا يخفى ان محل البحث ليس من قبيل تعارض العمومين من وجه المعروف الذي اوجب فيه جماعة من الاصوليين
الرجوع الى المرجحات الخارجية فتدبر **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان الاستثناء من جملة المخصصات المتصلة وقد
اختلفوا فيما يصح استثناؤه وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول لا يصح الاستثناء المستوعب وقد صرح بذلك من
في بر وعدد وده وبب دى والشهيد في عد ومن واللمعة والمحقق الثاني في مع صد والسيد عميد الدين في منية اللبيب وغاية

من غير نظر الى كونه في نفي الوجوب او النبي والمقصود الاصلي من قوله اكل التفاح ليس راجح نفي نفس اكل التفاح

فيما يخص العام الذي كان قبل

في عدم صحة الاستثناء المستوعب

صاحبه

دى وابن التلمساني والعضدي والرازي في المحصول والآمدي في م وربما يستفاد من التمهيد جواز قول بالصحة فانه قال ونقل الغزالي
عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين ونقل ابو حيان عن الفراء انه يجوز ان يكون اكثر ومثل بقوله علي الف الا الفين
قال الا انه يكون منقطعا انتهى وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم من عدم الصحة ولهم وجوه الاول الاصل الثاني عدم وجود
في اللغة الثالث دعوى الاجماع على فساد ذلك في بر وعد والمنية ومع صد وغاية دى وم والمحصول وح صر العضدي وح لم لابن
التلمساني فقال لا يصح ذلك لانه نقض الخامس ما تمسك به في التمهيد فقال لا يصح ذلك لافضائه الى اللغو انتهى ولا فرق في ذلك بين استثنا
الاكثر من المستثنى منه كما في قوله له علي عشرة الا عشرين او مثله كما في قوله له علي عشرة الا عشرة وقد صرح بذلك العضدي وهو مقتضى اطلاق
الكتب المتقدمة ومن جملتها المتضمنة لدعوى الاجماع على الفساد والظاهر انه لا يصح ذلك لا بطريق الاتصال ولا بطريق الانقطاع كما هو الظاهر
من الكتب المتقدمة ويتفرع على الفساد انه لا يجوز فرض صدوره في كلام المعصومين فلو وجد ذلك في رواية وجب طرحها حيث لم يكن هناك
تاويل ولو قال له علي عشرة الا عشرة وجب الزامه بالعشرة كما صرح به في بر الاصول وبر وس والرياض لما تمسك به في بر من انه رفع للاقرار
والاقرار لا يجوز رفعه ولدعوى الاتفاق عليه في الرياض لا يقال اذا كان الاخير لا عبرة به فكذا الاول لانا نقول هذا باطل لان الاصل
في الكلام ان يكون صحيحا معتبرا لخروجنا عن هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل ولا دليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول فيبقى
مندرجا تحته وقد بقي فينبغي على الاصل المذكور ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل على التسعة لانها اقرب مجازاتها فلا بد
من الزام المقر بواحد بناء على جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة صون الكلام عن اللغو تقتضي حمل امثال تلك العبارات الصادرة
عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتاويل وان كان خلاف الاصل الا ان اللغو خلاف الاصل ايضا واعتبار هذا الاصل اولى من
اصالة عدم التاويل كما لا يخفى في المقام الثاني اعلم انه يجوز استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فيجوز قوله له علي عشرة الا ثلثة
ولا شك فيه ولو لم يكن جائزا لما جاز الاستثناء قطعا والتالي باطل وقد حكى ابن التلمساني على جواز هذا الاستثناء الاجماع المقام
الثالث اعلم انه اختلفوا في صحة استثناء الاكثر من افراد المستثنى منه كما في قوله له علي عشرة الا ثمانية على قولين الاول انه يصح ويجوز
وهو للذ بعة والعدة وبع وفع وبر وعد وبه ودى والمنية وس ومع صد ولك ومنه والتمهيد وح نع لصاحب ح والكافية
لنجم الائمة وبعض مصنفات السيد الاستاد وح المنهاج للبصري وفي الذريعة وح والمنية والتمهيد وده وح صر العضدي انه مذهب
الاكثر وفي العدة ذهب اليه اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة وفي به هو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء
والمتكلمين وفي الايضاح هو اختيار اكثر علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي لك هو مذهب المحققين من الاصوليين
والاكثر وفي ح نع لصاحب ك اليه ذهب المحققون من علماء الاصول وفي ح الكافية لنجم الائمة هو مذهب الكوفيين وفي ح لم لابن التلمساني
هو مذهب جمهور الفقهاء وفي الاحكام ذهب اليه اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي الرياض المستفاد من قبح انه الحق عند الفقهاء
مؤذنا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذلك اذ لم اقف في هذا الكتاب على مخالف فيهم وظاهرهم الاطباق عليه انتهى وبالجملة عليه المعظم فلو قال
له علي عشرة الا ثمانية صح والزم باثنين ويكون كقوله له علي عشرة الا واحدا الثاني انه لا يصح ولا يجوز ويكون كالاستثناء المستوعب
هو المحكي عن ابن درستويه النحوي والقاضي ابي بكر واحمد بن حنبل وتابعيه وعبد الملك وفي قبح انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من
الاصوليين وفي غاية دى اتفق اهل العربية عليه وفي الرياض انه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين وفي الذريعة وبه
والايضاح ودح انه مذهب قوم ويستفاد من ابن التلمساني انه مذهب جميع النحاة فلو قال له علي عشرة الا ثمانية الزم بالعشرة
للاقوال وجوه منها ما تمسك به في بر وب والمنية وده والمحصول والمنهاج وح صر العضدي من الاجماع على الزام من قال له علي
عشرة الا تسعة بالواحد اذ لو لم يكن الاستثناء المفروض صحيحا لما صح ذلك لا يقال الملازمة ممنوعة وان الاجماع على الالزام بالواحد
فيما ذكر من المثال لا يستلزم صحة الاستثناء وجوازه بحسب اللغة لجواز ترتب الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة ومن
الظاهر ان محل البحث الجواز لغة لا الجواز شرعا بمعنى سماع الاقرار شرعا وقد اشار الى ما ذكر في غاية دى وكذا صرح به في الرياض
قائلا لا ملازمة بين لزوم الواحد به وصحته لامكان اللزوم بالعبارة القبيحة كما لو قال والله لاضربنك وفسر الضرب بالاكرام بلا فصل

الرابع ما تمسك به ابن التلمساني

في انه على الجواز الاكثر

منهم

على ما حكى

بان قال بعده بلا مهملة اى اكرمك فانه يحنث بعدم الاكرام لا بعدم الضرب لو صح ما ذكر للزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا
وهو كما ترى ثم انتهى لا نا نقول ما ذكر ضعيف لان الذى يستفاد من المتمسكين بالاجماع المذكور ان الاقرار لا يسمع شرعا الا اذا
كانت العبارة صحيحة لغة وانه من المسلمات ثم ولا يبقى الاجماع المذكور ثم كما اشار اليه جماعة منهم الامدى قائلا دعوى الاتفاق
عليه خطاء فان من لا يرى صحة استثناء الاكثر والمساوى هو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون
بصحة استثناء الاكثر لا نا نقول هذا ضعيف لان الاجماع نقله جماعة من الخاصة والعامة تمسكوا به على ما صاروا اليه من
صحة الاستثناء المفروض وهم من اعيان العلماء فلا وجه لرده الا على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو خلاف التحقيق
ومجرد وجود الخلاف لا يقدح فى حجيته لما تحقق من امكان تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم
المخالف فنقول نقل هؤلاء دليل على رجوع المخالف عن مقالته الى ما صاروا اليه الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف
جائز والعكس مستبعد فى الجملة القدح فى انعقاد اجماعهم بعيد نعم قد يقال الاجماع انما يكون حجة عندنا اذا كان كاشفا عن قول
المعصوم ولم يظهر ثبوته هنا ولو من طريق النقل وتمسك طائفة من اصحابنا باجماع الفقهاء فى المسئلة لعله مبنى على الزام العامة
بما يقولون به فلا يكون من الاجماع المعتبر وفيه انه خلاف الظاهر جدا خصوصا مع ملاحظة نسبته ره فى به القول بجواز استثناء
الاكثر الى علمائنا ونسبة ذلك ابنه الى اكثرهم ثم لو سلم انتفاء الاجماع بالمعنى المعتبر فى المسئلة فنقول الظاهر ان اكثر العلماء على الجواز
وان المخالف شاذ كما صرح به شيخ ره وهذا بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى النحاة او اكثرهم فالمستفاد من عبائر اكثر
العلماء انه وهم سلمنا ولكن قول النحاة انما يكون حجة حيث لم يحصل له معارض اقوى واما معه كما فى محل البحث فلا ثم ومنها
ما تمسك به فى الذريعة والعدة وبه من ان الاستثناء كالتخصيص فى المعنى فاذا جاز ان يستثنى وزاد الاول
فقال وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه عن كونه استثناء لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله
الكلام انتهى لا يقال هذا قياس فى اللغة كما صرح به فى الاحكام وهو فاسد لانا نقول لا نم قصد القياس بل الظاهر ان المراد الاستقراء
ويقرره ان الاستثناء نوع من التخصيص ومن الظاهر ان غالب انواعه جائز فيجب ان يكون هذا ايضا جائزا لان المشكوك فيه يلحق بالغالب
فتدبر ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جائز ولو كان بالمنفصل فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما الاول فلوضوحه لان الاستثناء
من المخصصات المتصلة او لعدم القول بالفصل وفيه نظر ومنها ما ذكره فى العدة فقال وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام
بالولاء لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل فى انه على حد واحد وفيه نظر واضح ومنها ما ذكره فى به فقال المنع
اما يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندى عشرة الا ستة فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله فى اللغة
وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير فى كلامهم لان الحاجة لا تدعوا اليه الا نادرا ولهذا لم ينقل فى كلامهم او نقل نادرا
او لان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يتفق ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى ستمائة ويستعين فى ذلك فيقر بالالف
فيتذكر فى الحال القضاء فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو
ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا كان كذلك لم يمنع الحكم منه ولهذا
لو صرح المستثنى باحد العددين لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء انتهى وفيه نظر لان
المنع لعدم استعماله فى اللغة وعدم ثبوت تجويزه من اهلها قوله عدم الاستعمال دعوى قلنا هى ليست خالية عن الدليل بل الدليل عليها موجود
وهو اصالة عدم الاستعمال على ان الشك فى المقام يكفى لان الشك فى علة الصحة وهى الاستعمال يستلزم الشك فى معلولها كما فى
كل امر توقيفى نعم قد يستدل على صحة ذلك وكونه من اللغة بالتبادر الذى المشار اليه المستدل لما تقرر من ان التبادر دليل الحقيقة
وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة والاغلاط المستعملة مع انها ليست من اللغة بالضرورة وقد يجاب بان ذلك قد
ثبت من الخارج ولولاه لكان اللازم الحكم بالصحة لغة فانا لا نسلم التبادر ان يكون ناشيا من جهة وضع اهل اللغة ثم ومنها
ما تمسك به سبط الشهيد الثانى والفاضل البهائى والسيد الاستاذ والعضدى كما عن الرازى من انه وقع فى القرآن استثناء الاكثر

وعلى هذا فلا يرد ما ذكره بعض الشارحين

ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن هيهنا يبانه لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى
الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو
ينتج ان الاكثر غاو وفيه نظر من وجوه الاول ما ذكره في الرياض وبعض شروح مسلم من ان الاستدلال بذلك هنا يتوقف على ان المراد
من العباد هو الناس فقط وهو مع افادة اللفظ العموم اللغوي في حيز المنع فيشمل الملائكة وغيرهم من عباد الله وما بقي من المستثنى منه على
هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان من اكثر الناس في الاية الاخرى اذ نفيه عن اكثرهم لا يستلزم النفي عن اكثر العباد
لا يقال الظ من قوله تعالى عبادي من يمكن تسلط الشيطان عليه باغوائه والملائكة ليسوا كذلك فلم يكونوا داخلين في المستثنى منه وقد
نبه على هذا بعض المحققين لانا نقول هذا باطل لاستلزامه خروج المعصومين من الانبياء والاوصياء من مورد الاية الشريفة
لعدم امكان سلطنة الشيطان عليهم وهو بعيد جدا مخالف لظاهر اللفظ المفيد للعموم فالمراد جميع من يصح عبدا فيشمل الملائكة والجن وجميع
افراد الانس من المكلفين وغيرهم من الاطفال والمجانين فيكون الباقي بعد الاستثناء في الاية الشريفة اكثر الا ان يدعى ان العبد لا يطلق
على الملائكة والاطفال والمجانين وان تحقق معناه فيهم وح يلزم استثناء الاكثر وفيه تامل بل الظ صحة الاطلاق المزبور على اولئك حقيقة
فلا يلزم ذلك لكن على هذا يلزم استثناء الاكثر في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لان المستثنى
في هذه الاية الشريفة هو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى فاذا سلم كون الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى اكثر لزم كون المخرج في الاية
الثانية اكثر من الباقي فيتم دعوى تحقق استثناء الاكثر في القرآن وفيه نظر لان المستثنى في الاية الشريفة الثانية ليس من عدا الغاوين
الشامل للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون وهم اقل من غير المخلصين لا يقال
يلزم على هذا ان يكون جميع من عدا المخلصين غاوين فيلزم تحقق الغاوية في الاطفال والمجانين وهو باطل لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره السيد
عميد الدين فانه قال نمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كل ما ابليس لعنه على فعله
يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين انتهى انتهى
ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من
اتبع ابليس لعنه منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس لعنه كابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القاضي
لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس لعنه اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقي انتهى لا يقال
يتوقف هذا على كون من في قوله تعالى من الغاوين للتبعيض وهو ممنوع بل بيانية لانا نقول لا دليل على كونها بيانية بل جعلها للتبعيض
اولى لانها لو كانت بيانية لزم التاكيد والاصل عدمه فتامل الثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين فقال يحتمل ان يكون الاستثناء من
التسلط المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على
العباد كما يقول اصحابي ليس لك عليهم ظهر ولا مساعد الا عشيرتك انتهى وفيه نظر فانه خلاف الظ كما ذكره والده العلامة مع انه يلزم
على هذا اضمار استثناء آخر اذ ليس له ولا لاتباعه سلطان على المعصومين رابعها ما ذكره في الاحكام من ان الغاوين اكثر من العباد
المخلصين لكن لا نم ان الا في قوله تعالى الا من اتبعك للاستثناء بل هي بمعنى لكن وفيه نظر الخامس ما ذكره في الاحكام فقال سلمنا
انها للاستثناء ولكن انما يمتنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما اذا قال له علي مائة الا عشرة وشعوذ
درهما واما اذا لم يكن مصرحا به كما اذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها فانه يصح وان كانت الزيوف في نفس الامر
اكثر في العدد كما اذا قال جاءني بنو تميم سوى الاوباش منهم فانه يصح من غير استقباح وان كان عدد الاوباش منهم اكثر انتهى واعترض
عليه فقال وفيه نظر لانه عين المتنازع ومنها ما تمسك به الفاضل النهائي فقال لنا على الجواز انما وقع في الحديث القدسي كلكم
جائع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما لا يخفى ومنها ما تمسك
به لك وضه فقال الاصح الجواز مطلقا لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا تفاوت الحال في الجواز لقلته وكثرته ولو توعر في
القرآن وغيره من اللفظ الفصيح العربي انتهى وفيه نظر للمنع من عدم تفاوت الحال وان هو الا محض الدعوى في الوقوع لغة غير مسلم

وابكانوا

ويؤيده ان الشيخ في العدة صرح بان ذلك لم يوجد مستعملا وفيه نظر فان العدل الضابط الثقة اخبر به ولا مكذب له وهو امر ممكن
فيجب قبوله وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ومع هذا يؤيده الحجة الخامسة بناء على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد في قوله تعالى ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني ادم ومن في قوله عز وجل الا من اتبعك من الغاوين للبيان وللاخرين ايضا وجوه منها
ان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه
فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا غير موجود في الاكثر فيبقى على اصله وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المنية ومن المنع من كون
الاستثناء على خلاف الاصل وزاد في الاخير فقال بل الاصل قبوله لامكان صدق المتكلم به ودفعا للضرر عنه ويجب اعتقاد ذلك
حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل واما ثانيا فلما ذكره في النهاية والمنية وده وم وح العضدي من المنع
من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وزاد في الاخير فقال لما مر من انه اسناد
بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل متبع انتهى واما ثالثا فلما ذكره في المنية فقال وتعليل قبول استثناء
الاقل بكونه في معرض النسيان ثم ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة ومنها ما اشار اليه نجم الائمة فانه قال بعد الاشارة
الى القول بامتناع استثناء النصف والقول بامتناع استثناء الاكثر ولعل المانعين في الصورتين توهموا ان المتكلم يتجوز في ذكر
المستثنى منه بان يذكر لفظا ويريد به البعض ثم يرجع الى التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك الكل كما يبقى التسعة عشرة
ثم يعود الى التحقيق فيخرج الواحد الذي توهم السامع ولا يجوز ان يطلق اسمه على نصفه وابعد منه ان يطلق على اقل من نصفه انتهى و
فيه نظر لابتنائه على القول المحكي عن الاكثر في تقديم الاستثناء من ان المراد من المستثنى منه البعض مجازا بقرينة الاستثناء واما
على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى وادات الاستثناء يدل عليه فلا وكذا على القول بان المراد منه المعنى الحقيقي
وان اسناد الحكم انما هو بعد الاخراج وهو جزء مر والسيد عميد الدين ونجم الائمة كما لا يخفى وقد اشار الى هذا نجم الائمة ومنها
انه لو قال له علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف ثلث درهم يعد مستهجنا وقبيحا وركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فيدل على عدم
جوازه اذ كل جائز لا يكون قبيحا وفيه نظر لما ذكره في بر ودده وم وح صر العضدي من ان يستلزم عدم صحته كما لو قال له علي عشرة الا
دانقا ودانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح وبقي كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا و
انما قبح لتطويل تعسر ضبطه مع امكان الاختصار الاسهل وايضا نقول لو ادعيتم قبح استثناء الاكثر في جميع موارده منعناه وان
ادعيتم في الجملة وفي بعض الموارد سلمناه ولكن لا ينفعكم لظهور ان ذلك ليس من جهة الوضع والا لاطرد ولا يمكن التفصيل وتخصيص
المنع بصورة القبح والجواز بصورة عدمه لظهور اتحاد الوضع النوعي وعلى القائل بهذا التفصيل فم وقد اشار الى ما ذكره السيد الاستاد
ايضا ومنها ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون الاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك والاختصار والاول ان يظن
الانسان ان لزيد عليه عشرة فيقر بذلك في الحال انه عليه تسعة فيستثني درهما والثاني ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وخمسة
دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول لزيد علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون
على الانسان درهم فيظن ان عليه الف درهم ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويستدرك ذلك بالاستثناء وفيه نظر لمنع من خلو استثناء
الاكثر من الحكمة بل قد يترتب عليه الحكمة كما اشار اليه في بر سلمنا ولكن نمنع من استلزام الخلو عن الحكمة عدم الصحة والا لكان كل كلام
لغو غير متضمن للحكمة خارجا عن اللغة وهو مع قطعه ومنها ان استثناء الاكثر لو كان صحيحا لوقع في اللغة والتالي باطل لانه لم يوجد
فيها استثناء الاكثر فالمقدم مثله وجه الملازمة انه يبعد عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة واجاب عنه في العدة والذريعة فقال هذا
غير صحيح لانه ليس كل شيء لم نجدهم فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه وان كان جائزا بلا خلاف
وزاد الثاني فقال وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من
خلافه انتهى والمسئلة لا تخلو من اشكال لان القول الاول الذي عليه المعظم من كون الاستثناء المفروض جائزا وغير لحن ولا خارج عن
اللغة هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال على المختار في صحة الاقرار والوصية والوكالة ونحوها المتضمنة

ذانقا ومع ذلك فالعبارة صحيحة ويستطعنه عشرون ح

للاستثناء المفروض فيترتب عليها ما يترتب على المتضمن لاستثناء الاقل من الامور المذكورة ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن الامور
المذكورة الحسن من الاستثناء المفروض او القبيح **الثاني** لو انشاء في الصلوة دعاء متضمنا للاستثناء المفروض صحت صح ولو
قلنا بلزوم العربية في الدعاء في الصلوة وكذا يصح العقد المتضمن للاستثناء المفروض لما بيناه من انه في انه في الصلوة خارج
عن اللغة ولا فرق في ذلك بين الحسن منه والقبيح منه **الثالث** لا شك في ان الاستثناء المفروض قد يكون قبيحا مستهجنا وقد
يكون حسنا مليحا كما صرح به في ح وشرح الكافية لنجم الائمة وم اما القبيح منه فلا يمكن وروده في خطاب الشرع قطعا وان قلنا انه
صحيح لغة فلو وردت رواية متضمنة له وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل
البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب ما يكون اقوى ظنا واما الحسن منه فلا مانع من وروده في الشرع ولكن اذا دار الامر بين كون
الاستثناء مفيدا لاخراج الاكثر او الاقل فلا شك ان الترجيح للثاني لان الاول اما ان يكون غير واقع او واقعا وعلى كلا التقديرين
يكون الترجيح مع الثاني اما على الاول فواضح واما على الثاني فلانه وان كان واقعا ولكنه في غاية الندرة ومن الظاهر ان المشكوك
فيه لا يلحق بالنادر **الرابع** لا فرق فيما ذكرناه بين جميع ادوات الاستثناء من الا وغيرها ونحوها **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا
بين جميع اللغات **السادس** هل يجوز على المختار استثناء الاكثر مطلقا ولو كان الباقي بعده واحدا او شيئا قليلا في الغاية
او لا صرح بالاول في مع صد وهو ظ اطلاق الذريعة والعدة وبع وفع وبر وعد وزج وبر وس والمنية ولك وضر والتمهيد ودة
وح الكافية لنجم الائمة وح المنهاج للعبري والمحكي عن ي حكى عنه القول بجواز استثناء الاكثر ممن تقدم اليه الاشارة وحكى في
الايضاح عن ابي الحسين البصري اشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ ونقل في مع صد ذلك هذا القول ايضا لكن من غير تصريح بقائله
وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه **السابع** حكى العضدي عن بعض القول بعدم جواز استثناء الاكثر اذا كان العدد صريحا فلا يجوز
عشرة الا تسعة بخلاف ما اذا لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم واحد هذا قول شاذ لم يعرف قائله فلا يصار
اليه **الثامن** ان قلنا بعدم جواز استثناء الاكثر فهل يجوز استثناء النصف فيه اشكال وقد اختلف في ذلك القائلون بهذا
القول على اقوال الاول يجوز وهو للمحكي في ي والايضاح وغيرهما عن ابن درستويه النحوي وحكاه ابن التلمساني عن الاكثر بل يظهر
من الذريعة والعدة انه مما لا خلاف فيه الثاني انه لا يجوز وهو للمحكي في ي والايضاح والمنية عن القاضي ابي بكر والحنابلة
وفي ح الكافية لنجم الائمة هو قول بعض البصرية وفي ح لم لابن التلمساني هو مذهب ابن درستويه واحمد بن حنبل وعبد الملك
ابن الماجشون من الفقهاء والقاضي من الاصوليين وفي غاية دي انه مذهب بعض اهل العربية واشار الى هذا القول ايضا في مع
صد لك والتمهيد لكن من غير تصريح بقائله واستدل عليه بالحجة الاولى والثانية والرابعة من حجج القائلين بعدم جواز استثناء
الاكثر وقد تقدم اليها الاشارة الثالث انه لا يجوز ذلك اذا كان العدد صريحا فلا يجوز اذا لم يكن صريحا وقد حكاه العضدي من غير
تصريح بقائله **التاسع** قال في ي وم وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقول له على مائة الا عشرة
بل يقول الا خمسة **العاشر** الظاهر من كلمات الفقهاء والاصوليين وغيرهما ان النزاع في جواز استثناء الاكثر والمساوي يعم
جميع الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحته الفاظ الاستفهام والمجازات وكل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية وغيرها
وهل يندرج تحته ما يدل على العموم مجازا او بالالتزام نحو احل الله البيع وعموم المترادف وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
او لا الظاهر من كلمات المشار اليهم الاول وبالجملة الظاهر منها كون محل البحث ما يفيد العموم وما يصلح للاستثناء منه مطلقا والمختار فيه
واحد وقد بيناه وهل يختص محل البحث بالعموم الاستغراقي او يعم البدلي والمجموعي فيه اشكال ولكن الظاهر من كلماتهم تقدم البهم الاشارة
الثاني بل كلمات المعظم صريحة بالنسبة الى المجموعي **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في انه كما يجوز تخصيص العام بالاستثناء كذا
يجوز تخصيصه بغيره وهو قد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام منها الشرط والصفة وغيرهما وقد يكون منفصلا يجوز تفرقه ووجوده
مستقلا من غير حاجة الى انضمامه الى العام ومن هذا القبيل تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بسنة متواترة او بخبر الواحد او بالاجماع
او بدليل العقل فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال ولا شبهة في انه لا يجوز تخصيص العام بالمخصص المنفصل المستوعب لجميع افراد

الماهر

عترة اللغة يجوز

العام كما لا يجوز استثناء المستغرق فلا يجوز ان يقول اكرم علماء بني تميم ثم يقول لا تكرم منهم زيدا ولا عمرا وهكذا الى ان لا يبقى
منهم احد ويخرج الجميع وكل الكلام في سائر المخصصات المتصلة وكذا لا اشكال ولا شبهة في انه يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج
لاقل افراد العام كالواحد والاثنين والثلث ونحو ذلك وبالجملة ما دون النصف فيجوز ان يقول اكرم العلماء ثم يقول ولا تكرم
زيدا العالم وكل الكلام في سائر المخصصات المتصلة وهل يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاكثر افراده كما يجوز استثناء ما دونه او لا
يجوز ذلك اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية والمنية والوافية والمحكي في جملة من الكتب عن القفال
وفي غاية ذكر عن الجمهور وفي بعض مصنفات السيد الاستاد المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد
المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد عدا اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك
عن ابن الجنيد وهو قوله ره وظاهرهم انتفاء الخلاف فيه بين اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى العامة وقال الشيخ البهائي والاكثر على تجويز
الاكثر من الباقي فضلا عن مساويه انتهى الثاني انه لا يجوز وهو لجدي للقول الاول وجوه منها ان استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فيوجب جواز استعماله في جميع الاقسام لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في بيان من المنع
من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل لانا نقول هذا غير مجد لما اولا فلما ذكره في المنية من ان علة جواز اطلاق لفظ العام
على بعض افراده كون ذلك البعض جزء من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منها فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا فتامل
واما ثانيا فلما ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة
للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع له وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع له خاصة فتامل واما ثالثا
فلما ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق
اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا تقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستعملا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى واورد
عليه صاحب م والعضدي بانه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام
وزاد الاول فقال وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس على واحد فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس
انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم ومنها انه لو لم يجز ذلك لما ساغ التمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة كثير من المعاملات
ولزومها لان الجزئيات الخارجة من هذا العموم اكثر من الباقي بل الباقي في غاية القلة بالنسبة الى الخارج والتمسك بها في الاصحاب
الاصحاب على الاستدلال به على ذلك وفيه نظر للمنع من الملازمة كما سيأتي اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في العدة فقال في جملة
كلام له على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ثم لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد قال الشاعر انا وما اعني سوى الى
فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف من الواحد كما روي عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص
وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع الف رجل قد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقد
انه سيد مسد الالف في الحرب وهو واضح انتهى وفيه نظر لخروج الاية الشريفة والرواية عن محل البحث اما اولا فلما اشار اليه
جدي الصالح من ان ما في الاية ليس من الفاظ العموم وكذا ما في الرواية واما ثانيا فلما ذكره في بيان وح صر المقصد فقالوا ما في
الاية غير محل النزاع لانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم
عن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه ام نعم قال السيد الاستاد
ما يدل على الجواز وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء في الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع انتهى
ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الخبز والماء وفيه نظر
لما ذكره في لم من انه خارج عن محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الجائز المطلق

ما تمسك به في العدة من

للعهد الذهني اعني الخبز والماء المقترن بالذهن ان يؤكل ويشرب هو مقدارا معلوم وحاصل الاول انه اذا اطلق المعرف بلام
العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل المعرف بلام العهد الخارجي على معهود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من
اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
واشار الى ما ذكره العضدي ايضا ومنها انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص وهو باطل واورد عليه لم لا يمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا
ومنها ما تمسك به في الوافية فقال لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد وبين الواحد
والاثنين والثلاثة من تلك الافراد وهي الجزئية انتهى وقد تمسك بهذا الوجه السيد الاستاد فقال يدل على الجواز المقتضي للصحة
وانتفاء المانع منها اما من جهة المخصص في ذلك الكلام وان كان مستقلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاخراج
والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم
الخصوص دون المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ثم قال علاقة العموم والخصوص
نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول ثم قال على ان التحقيق ان العلاقة غير
متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع وفيه نظر المنع من الاصل المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك لانه لا شك
في ان صحة الاستعمال لغة من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل فساد العبادة والمعاملة حيثما
لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذا الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يقم دليل على صحته لغة كما في محل البحث لعدم قيام دليل على
صحة الاستعمال المفروض سؤالنا بان العام بعد التخصيص حقيقة او مجازا اما على الاول فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث
يشمل محل الفرض واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد يجاب عما ذكر بان الدليل على صحة الاستعمال المفروض موجود
فان غلبة تطرق انواع التخصيصات الى انواع العمومات مضافا الى صحة استثناء الاكثر وكثرة القائلين بالصحة وندرة المصرح بالمنع
مع ملاحظة ان المثبت مقدم على النافي يدل عليها ومرجعها الى الاستقراء وهو حجة في اللغات والا لما ثبت فيها اصل كلي واما منع
وجود العلاقة المعتبرة فضعيف كما سيأتي اليه الاشارة انتهى ومنها ما اشار اليه في التمهيد قال ومن فروع المسئلة ما اذا قال والله
لا اكلم احدا ونوى زيدا ولا آكل طعاما ونوى معينا وظاهر الاصحاب هنا قبول قوله مطلقا انتهى وفيه نظر وللقول الثاني وجوه ايضا منها
الاصل المتقدم اليه الاشارة وقد عرفت ما فيه ومنها عدم وجود العام المخرج اكثر افراده في اللغة وفيه نظر ومنها ان العام المخصوص
مجاز ومن البين ان المجاز مشروط بوجود العلاقة وهي منتفية فيما اذا اختص الاكثر كما اشار اليه في لم وقال لما كان مبنى الدليل على
ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا
الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب اليه انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره جد الصالح فانه قال الحصر في الجواز ان يكون
العلاقة علاقة الخاص والعام انتهى واورد عليه بعض الاجلة فقال لنا نطالبه بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر
تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن اطلقهم عليه لا دعائه

دجود

علاقة

بجواز تخصيص العام الى غير الاكثر

انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف اذ لم يستعمل العالم في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق
لفظه عليه انتهى وفيه نظر لان علاقة العموم والخصوص قد عدت من جملة العلاقات وقد تحقق كثير من افرادها في العمومات
المخصصة وعدم تحقق الفرد الذي هو محل البحث على تقدير تسليمه غير قادح اذ كثير من العلاقات لم يتحقق جميع افرادها نعم لو اشترطنا
النقل في احاد المجاز بما اتجه ما ذكره ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم ولم يكن ايضا ممسكا بفقد العلاقة بل بعدم الاستعمال
فتدبر واما ثانيا فلان ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز استثناء الاكثر على القول بان العام المخصص بالمتصل مجاز وكذا
يلزم القول بعدم جواز تخصيص الاكثر بالشرط والصفة فيكون قوله اكرم العلماء الطوال اذا كانوا طوالا اذا كان الطوال جماعة
مخصصين في الثلثة مثلا وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم العلماء ومراده منهم علماء البلدة الفلانية اذا كانوا مخصصين في جماعة
قليلة وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم كل كريم واكرم من جاءك لان لفظ الكل قبل الاضافة افراده لا تنحصر في عدد وبعد
الاضافة تنحصر في عدد قليل في غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة وكذا الموصول فانه قبل الاتيان بصلته كالكل قبل
الاضافة وبعد الاتيان كالكل بعد الاضافة والالتزام ببطلان جميع ما ذكر بعيد جدا باباء شيوع استعمالها في الكلام الفصيح ثم
قد يقال ان الاخير ليس من محل البحث لان الاضافة والصلة ليستا من المخصصات فلا يكون الكل المضاف والموصول مع صلته من العام
المخصص وفيه تامل بل التحقيق انهما من العام المخصص واما ثالثا فلان دعواه كغيره انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير
كون مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد باطلة وذلك لان العام على التقدير المذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في
الكل المجموعي الا ان المدلول المطابقي والهيئة المركبة هنا يخالفان المدلول المطابقي والهيئة المركبة في الكل المجموعي ويدل على ما
ذكرنا ان العام الاستغراقي يدل على كل فرد من افراده قطعا وليست بالمطابقة والا لكان كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام
وهو فاسد بالبديهة وليست ايضا بالالتزام لان كل فرد من افراده ليس خارجا عن الموضوع له لانه ما له قطعا فوجب ان تكون
بالتضمن اذ لا رابع للدلالات بالاتفاق ومن المقطوع به ان المتضمن لا يمكن الا ان يكون المعنى المطابقي مركبا فلزم ان يكون
معنى العام الاستغراقي مركبا ايضا كالمجموعي وعليه يصح دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام الاستغراقي وجزئياته
فتدبر نعم قد يقال لا نم ان هذه العلاقة مطلقا معتبرة بل نوع خاص منها وهو منتف في محل البحث فتدبر واما رابعا فلان ما ذكره
انما يتم على تقدير كون النزاع مختصا بالعمومات الاستغراقية وهو ممنوع بل الظاهر شموله لها وللعمومات المجموعية كالجمع المعرف باللام
على قول وقد صرح بذلك بعض المحققين مستشهدا عليه بالكتب الاصولية واما خامسا فلان المنع من انتفاء علاقة المشابهة حيث يخرج
من العام اكثر افراده مطلقا واما سادسا فلان ما ذكره انما يتم على القول بجاز مطلقا واما على القول بانه حقيقة مطلقا ولو خص
بمنفصل فلا فتدبر ومنها ما تمسك به جدي قدس سره قال هل يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين
او الثلثة اقوال والحق ان العلاقة ان كانت علاقة العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر لصحة اكلت كل رمانة في البستان وفيه الا
منها وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة وان كانت العلاقة امرا آخر فربما يصح التخصيص الى واحد مثل انه اكل رمانة واحدة تشبه
الكل في الجثة والجودة او غيرهما وان يكون غير هذا الواحد بمنزلة العدم كونه في غاية الصغر او في غاية قلة النفع او غيرهما فكانه
لم يكن من الرمان والاظهر في العام والخاص كون العلاقة هي العموم والخصوص الا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيره فتدبر
وهذا نظرنا سيتنبه الاشارة وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكى في رج وبه ويب والمنية وغاية البادي ولي
وهرامز قال ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم بقاء كثرة تقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل
التعظيم وقد صار الى هذا القول في رج وبه ودي ولم والحصول والمنهاج وهو ظاهر المنية ويب في المنية اختاره محققوا
المتاخرين وفي التمهيد رج صر العضدي ذهب اليه الاكثرون ونسب اليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا انتهى واحتج عليه في
رج وبه ودي والمنية ولم والحصول بتتبع امثلة منها ما ذكر في جميع الكتب المذكورة فقالوا نقطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الا واحدة او ثلث وزاد العبري فقال لعابر اهل اللغة فذلك دليل الامتناع لغة

بان العام المخصص

فتدبر

ومنها ما ذكره في رج ولم نقل لا وكذا بقبح قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب فيه الف فقد اخذ دينارا ومنها ما
ذكره في لم نقال وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او
هو مع عمرو ولا كك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذا الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من
ان القبح لا يستلزم عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما ذكره في لم فقال وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلد فيها جماعة
كثيرة الا ان لقائل ان يقول متى يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد
اقترن به قرينة او اذا لم يكن الاول تم والثاني مسلم ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال لهم الناس وبصحة قول القائل
اكلت الخبز ثم قال نعم اذا اطلق اللفظ العام فكان الظاهر منه ارادة الكل او ما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ
من غير اقتران دليل يدل عليه فانه يكون مستهجنا انتهى وفيه نظر واضح واما ثالثا فللمنع من ثبوت القبح في جميع صور عدم بقاء الكثرة
القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال اذا ثبت القبح في بعض الصور لزم الحكم بعدم الجواز فيه ومنه يلزم الحكم بعدم
الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة لانا نقول هذا معارض بمثله ايضا فتم وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب
الشرع عليه مطلقا وان قلنا بالصحة لغة ولو ورد رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان
بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع
مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي المقر ونحوهم وقلنا بان ذلك صحيح لغة ففي لزوم التاويل ودفع القبح او الاخذ بالظاهر اشكال والاقرب
ملاحظة العادة فتم واعلم ان القائلين باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول العام لم يحدوها بل صرح في يه والمنية والمحصول وم بانها
غير محدودة ولكن قال في التمهيد واختلفوا في تلك الكثرة ففسرها ابن الحاجب بانها التي تقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا
ان تكون اكثر من النصف وفسرها البيضاوي بان تكون غير محصورة انتهى ولو فسرت بما يرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا الثاني
صرح في يه وب والمنية والمحصول وغيرها بجواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على
ذلك بقول مطلق ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل وجعلوا محل النزاع في المسئلة غير ذلك فيجوز ان يقول من دخل داري
فله درهم ومن عندك ويريد شخصا واحدا ولكن المستفاد من اطلاق رج وغاية ري ولم والتمهيد وم وح والعضدي والمنهاج وشرح
البدخشي ان ذلك من محل النزاع مطلقا سواء خص بمتصل او بمنفصل ويستفاد من رج ولم والمحكي عن ابي الحسين انه شرط هنا ايضا بقاء
كثرة تقرب من مدلول العام والاقرب عندنا ما عليه الاولون الذي ادعى عليه الاتفاق من الجواز لغة وان فرض لزوم قبح في بعض الصور
فغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه لا الحكم بالخروج عن اللغة بل لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الى الواحد
لغة كالاستثناء سواء خص بمتصل او منفصل نعم لا نمنع قبح كثير من صور ذلك وغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه ويترتب ما يترتب
على الاستثناء القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز لغة واعلم ان فضل العضدي
في المسئلة تفصيلا لم اجد احدا صرح به واليه سبق الفاضل البهائي فقد ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والمختار
انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان نحو محصور قليل جاز الى
اثنين كما تقول قتلت كل فريق وهم ثلثة او اربعة وان كان غير محصور او في عدد كثير فالمذهب انه لا بد من جمع يقرب من مدلوله
فلا يبقى من دخل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر انتهى وهل يختص محل البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم او يعم جميع ما يفيد
العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
وعموم المطلقات وغير ذلك فيه اشكال من اطلاق الاصوليين وقول الشهيد الثاني في التمهيد بعد ما ذكر الخلاف في المسئلة و
تقييد المطلق كتخصيص العام ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى العموم الموضوعة وكيف كان فالمصير الى جواز
تخصيص العموم المشار اليها خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل ولم يحضرني الآن

ومنها ما ذكره في رج ولم نقل لا وكذا بقبح قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب فيه الف فقد اخذ دينارا ومنها ما
ذكره في لم نقال وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او
هو مع عمرو ولا كك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذا الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من
ان القبح لا يستلزم عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما ذكره في لم فقال وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلد فيها جماعة
كثيرة الا ان لقائل ان يقول متى يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد
اقترن به قرينة او اذا لم يكن الاول تم والثاني مسلم ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال لهم الناس وبصحة قول القائل
اكلت الخبز ثم قال نعم اذا اطلق اللفظ العام فكان الظاهر منه ارادة الكل او ما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ
من غير اقتران دليل يدل عليه فانه يكون مستهجنا انتهى وفيه نظر واضح واما ثالثا فللمنع من ثبوت القبح في جميع صور عدم بقاء الكثرة
القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال اذا ثبت القبح في بعض الصور لزم الحكم بعدم الجواز فيه ومنه يلزم الحكم بعدم
الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة لانا نقول هذا معارض بمثله ايضا فتم وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب
الشرع عليه مطلقا وان قلنا بالصحة لغة ولو ورد رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان
بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع
مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي المقر ونحوهم وقلنا بان ذلك صحيح لغة ففي لزوم التاويل ودفع القبح او الاخذ بالظاهر اشكال والاقرب
ملاحظة العادة فتم واعلم ان القائلين باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول العام لم يحدوها بل صرح في يه والمنية والمحصول وم بانها
غير محدودة ولكن قال في التمهيد واختلفوا في تلك الكثرة ففسرها ابن الحاجب بانها التي تقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا
ان تكون اكثر من النصف وفسرها البيضاوي بان تكون غير محصورة انتهى ولو فسرت بما يرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا الثاني
صرح في يه وب والمنية والمحصول وغيرها بجواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على
ذلك بقول مطلق ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل وجعلوا محل النزاع في المسئلة غير ذلك فيجوز ان يقول من دخل داري
فله درهم ومن عندك ويريد شخصا واحدا ولكن المستفاد من اطلاق رج وغاية ري ولم والتمهيد وم وح والعضدي والمنهاج وشرح
البدخشي ان ذلك من محل النزاع مطلقا سواء خص بمتصل او بمنفصل ويستفاد من رج ولم والمحكي عن ابي الحسين انه شرط هنا ايضا بقاء
كثرة تقرب من مدلول العام والاقرب عندنا ما عليه الاولون الذي ادعى عليه الاتفاق من الجواز لغة وان فرض لزوم قبح في بعض الصور
فغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه لا الحكم بالخروج عن اللغة بل لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الى الواحد
لغة كالاستثناء سواء خص بمتصل او منفصل نعم لا نمنع قبح كثير من صور ذلك وغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه ويترتب ما يترتب
على الاستثناء القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز لغة واعلم ان فضل العضدي
في المسئلة تفصيلا لم اجد احدا صرح به واليه سبق الفاضل البهائي فقد ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والمختار
انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان نحو محصور قليل جاز الى
اثنين كما تقول قتلت كل فريق وهم ثلثة او اربعة وان كان غير محصور او في عدد كثير فالمذهب انه لا بد من جمع يقرب من مدلوله
فلا يبقى من دخل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر انتهى وهل يختص محل البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم او يعم جميع ما يفيد
العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
وعموم المطلقات وغير ذلك فيه اشكال من اطلاق الاصوليين وقول الشهيد الثاني في التمهيد بعد ما ذكر الخلاف في المسئلة و
تقييد المطلق كتخصيص العام ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى العموم الموضوعة وكيف كان فالمصير الى جواز
تخصيص العموم المشار اليها خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل ولم يحضرني الآن

مثال من تخصيص الاكثر من تلك العمومات يكون قبيحا واذا فرض وجوده فحكمه ما عرفت سابقا ولكن لا يخفى ان تخصيص الالفاظ الموضوعة
الى ان يبقى واحدا والى ان يبقى الاقل منه في غاية المرجوحية فلا يمكن المصير اليه مع امكان تأويل اقرب منه وان كان مجازا اذ لم يثبت ان
كل تخصيص اولى من المجاز حتى مثل التخصيص المفروض وان كان حسنا اذ المناط في ترجيح التخصيص على المجاز هو الغلبة وثبوتها في جميع
اقسام المخصص عزيز بل الظاهر العدم فانه لا شك في ان حمل الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الى ان يبقى واحدا واثنان او ثلثة
خصوصا في اخبار الائمة ع ويمكن الحاق الالفاظ المفيدة للعموم من جهة الوضع بالالفاظ الموضوعة له فيما ذكر وان كان تخصيص الاكثر
في غير الموضوعة للعموم سيما المطلقات اهون فتأمل الثالث المستفاد من اطلاق كلمات الاصوليين في هذه المسئلة ان محل النزاع يعم
المخصص المتصل والمنفصل وان الاقوال المختلفة تعم الامرين الرابع حكى في درج والمحصول عن القفال انه قال لا يجوز تخصيص الجمع
المعرف بحيث لا يبقى اقل من الثلثة ولكن في المنية في غير المجازات والاستفهام يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال
انتهى وفي م منهم من جعل غاية التخصيص في اسماء الجموع كالرجال والمسلمين الى ان يبقى ثلثة وهو مذهب الفقهاء من اصحاب
الشافعي انتهى وفي الذريعة والمنية لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيصا ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كالمشركين والوجاء
متى بلغ التخصيص فيها الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا واذا بلغ ثلثة كان اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد وليس كذلك لفظة من فيما يعقل
وما فيما لا يعقل فانه اذا بلغ الى واحد كان اللفظ حقيقة ولم يكن مجازا وزاد الاول فقال وقد حكي عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وانه
كان يذهب الى ان لفظة من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد ولا يجوز في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص الى الواحد يجعل اللفظ
مجازا فالمجاز في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان بعض التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة يجعل اللفظ مجازا عنده لانه يقتضي
الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليها انتهى
وحكى في م وح العضدي عن بعض القول بانه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى ثلثة وعن آخر الى اثنين واطلقا قال في م حجتهما ما قيل
في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وكانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين ثم اجاب عن هذا بان الكلام في اقل
مرتبة يختص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق
لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر انتهى ونحوه ما في ح العضدي وفي التمهيد قيل يجوز التخصيص الى ان ينتهي
الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى
ثلثة لانها اقل مراتبه على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد فتقول من يكرمني اكرمه وتريد به شخصا واحدا انتهى وفي بعض شروح
ببيانا اطلاق الجمع المعرف باللام على الواحد كثيرا انتهى الخامس يظهر من بر ودرج والمنية وغاية دي ولم والمحصول
المحكي عن ابي الحسين البصري انه يجوز استعمال العام في فرد من افراده على سبيل التعظيم والظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد صرح
في بر ولم وح العضدي بخروجه عن محل البحث فلا اشكال في ذلك وعليه اذا انحصر تأويل رواية او كلام في العام فيما يحمله على
الواحد تعظيما وجب صونا لها من الطرح واللغو اللازمين على تقدير انحصار التأويل في ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء على
عدم جوازه وكونه قبيحا واما اذا دار الامر في تأويل الرواية بين حمل العام على واحد من جزئياته تعظيما وبين الحمل على اكثر الجزئيات
من باب استعمال العام في الخاص بعلاقة العموم والخصوص او المشابهة فالاقرب الثاني كما اشار اليه جدي لشيوعه فان
المشكوك فيه يلحق بالغالب واذا وجب الحمل على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة فمع اذا دار الامر بين التجوز وحمل العام
على واحد من جزئياته تعظيما ففي الترجيح اشكال من قوة احتمال كون الاخير من باب التخصيص والمجاز كان الاول اولى كما عليه اكثر
الاصوليين ومن انه لا دليل على كون المجاز مرجوحا بالنسبة الى كل تخصيص حتى محل البحث وما دل على رجحانه على المختار
وهو كونه اغلب منه لا يشمل محل البحث للمنع من كونه اغلب منه بل قد يدعى ان بعض اقسام المجاز اغلب منه نعم قد يقال
من قدم التخصيص على المجاز مطلقا يعم هذا فالتفصيل مستلزم لخرق الاجماع المركب وفيه نظر للشك في انصراف اطلاق
كلامهم الى هذا بل ينصرف الى الغالب وهو غير محل البحث جدا هذا كله على تقدير ثبوت اطلاق لفظ التخصيص عليه حقيقة

وهذا انما يجري فيما اذا كان البلوغ عنده من الى الواحد ع

وفي غير الموضوعة للعموم

وقد ثبت انه اذا دار الامر بين التخصيص

عندهم وان منع منه فلا اشكال ثم ان اذا انحصر التاويل في الحمل على بعض الجزئيات من باب التعظيم ودار الامر بين الحمل على
واحد منها تعظيما او على اثنين تعظيما فهل يتعين الاخير او لا فيه اشكال نعم انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو واضح فيرجح ومن ان الترجيح
بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم مع قوة احتمال غلبة الاول فتامل واعلم ان الظاهر انه يجوز استعمال العام في واحد من جزئياته باعتبار
بعض العلاقات المصححة للتجوز كالتشبيه ونحوه ولا ينحصر وجه الجواز في قصد التعظيم ولكنه لم اجد احدا من الاصوليين نصا على ما ذكر بنفي
ولا اثبات **السادس** لم اجد احدا من الاصوليين تعرض لحكم تخصيص العام الى النصف بالخصوص ولا حاجة اليه بل يعرف مما سبق
السابع اعلم ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز انتهاء التخصيص الى الاقل من النصف عدم الفرق بين كون التخصيص
بالاستثناء وغيره وهو منافي لما ذهبوا اليه من صحة الاستثناء حتى يبقى واحد التعارض بين كلامهم في مسئلتنا هذه وكلامهم في
مسئلة الاستثناء من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ولكن احتمال تنزيل الاطلاق المذكور على غير الاستثناء في غاية القوة
مفتاح اذا ورد عن النبي ص عام مطلق وخاص كذلك وكانا متنافيا الظاهر نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخهما
او لا وعلى الاول فاما ان يكونا مقترنين او العام متقدما او متاخرا فههنا مقامات اربع الاول ان يعلم اقترانهما فالمشهور بين الاصوليين
منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في ج وهر في النهاية وب وذ والسيد عميد الدين في المنية والاقدمون والحاجبي
في صر على لزوم تخصيص العام بالخاص بل قد حكاه في هر والمنية عن المحققين والجمهور خلافا للمحكي في هر شاذ فقال ان ذلك انقدر
من العام بغيره معارضا بالخاص وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم ولهم وجوه منها الاجماع المحكي في هر وغيره المتـ . بالشهرة العظيمة
لا يقال لا نم كون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه ممنوعة فان المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب عنايه ذي نعم
المعظم على خلافه ولكن الشهرة ليست بحجة لانا نقول انكار كون المسئلة اجماعية في غاية الضعف بمجرد الخلاف وان كان من قوم لا يقدح
في الاجماع ولا يمنع من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل كما هنا خصوصا اذا اعتضد بالشهرة العظيمة ولا يقال سلمنا الاجماع و
لكن نمنع حجيته في مثل المسئلة لانا نقول هذا باطل لما بينا وفي بحث ما زادت الحقيقة والمجاز ثم انا نقول هذه المسئلة ظنية ويكفي
فيها بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع واليقين وحيث كان كذلك فجبر بالاتفاق بل الشهرة يكفي فيها البعد اتفاق الكل او الاكثر على الخطا
القول بلا دليل معتبر حيث لم يكن هناك داع عليه وقد تقدم تحقيق هذا المطلب في الباب المذكور ايضا ومنها ما اشار اليه في هر والفوائد
الخاصية من ان العرف يقضي بالتخصيص فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل اللحم ولا تشتر لحم البقر يفهم منه اخراج لحم البقر
من كلامه الاول وشراء غيره اما على سبيل البدل او انه اراده من لفظ العام لا يقال لو تم هذا فانما هو فيما اذا كان العام مقدما على
الخاص واما اذا كان بالعكس فلا يفهم التخصيص عرفا الا ترى انه لو قال اكرم زيدا فقال لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص بلا ريب
فلا يكون الدليل وافيا بتمام المدعى فان المدعى هو الحكم بالتخصيص في الصورتين كما يشهد به اطلاق كلمات الاصوليين في هذا المقام
لانا نقول نمنع عدم فهم التخصيص في صورة العكس بل الظاهر انه المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في مفروض
المسئلة او باعتبار بعده كما اذا كانا من اهل اللغة ومنها ما اشار اليه في هر ومر وغيرهما من ان الخاص في دلالته على محله اقوى من
دلالة العام عليه وكلما هو اقوى فهو الراجح فتقديم الخاص هو الراجح اما الصغرى فلان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص و
لا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجله خلاف المعقول لا يقال لو تم هذا فانما يتم في نحو
ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم لان الامر والنهي متكافئان في ظهور الدلالة على الوجوب والحرمة وعدم الصراحة فيهما
الخاص عليه باعتبار الصراحة في مورده واما في نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم فلا لان العام وان كان في شمول المورد
الخاص ظاهرا لكن لفظه لا يجب المتعلقة به صريحة في نفي الوجوب والخاص وان كان صريحا في مورده لكن لفظه ظاهر في الوجوب
فلكل وجه قوة وضعف فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل لما استعرفناك ومنها ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ و
السيد عميد الدين وصاحب المعالم والعضدي وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتعارضين وهو انهما دليلان تعارضا لا يجوز العمل
بظاهرهما معا ولا العمل بظاهر العام فقط ولا اهماله والعمل بالخاص فقط فوجب العمل بالعام في غير محل الخاص والعمل بالخاص في محله

اما الاول فلاستلزام العمل بظاهرهما التناقض في مورد الخاص وهو بيّن قطعي واما الثاني فلاستلزام اهمالهما ابطال الدليل الخالي
عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا
ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر من غير معارض واما الثالث فلاستلزامه طرح الخاص واما الرابع فواضح وكذا الخامس لانه لم
يجوز الحكم بطرح احدهما في مورد التعارض من غير تعيين وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصان متكافئان لا يمكن الجمع بينهما
فانه يحكم بطرح احدهما بل في الحقيقة ما نحن فيه منه لان ما تناوله الخاص قد تناوله العام وانما زاد عليه تناوله شيئا آخر لم يتناوله
الخاص فكان في دلالته على الزائد بمنزلة خبر وفي دلالته على ما عارضه فيه الخاص بمنزلة خبر آخر فهنا قد وقع التعارض بين خبرين
صريحين فيحكم بطرح احدهما ولا يتجه ح لان يقال يجب العمل بالخاص في مورده لانه لولاه لزم الغائه لانه معارض بمثله سلمنا انه
ليس من ذلك القبيل بل مما يجب الجمع فيه لكن نقول كما يمكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا يفوت
معه العمل بهما ولا يلزم الغاء احدهما كارتكاب تجوز في الخاص او اضمار فيه او تقييده بصورة خارجة عن العام بالدليل العقلي فيبقى
فيما اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء ويجب اكرام زيد العالم المراد استحباب اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرام العلماء ولا
تكرم زيدا العالم ان المراد جواز اكرام والد زيد العالم او عدم جوازه اذا اشتمل على مفسدة ومحصل الكلام ان الواجب بعد ورود
العام والخاص المقترنين القطع بعدم بقاء الظاهرين على ظاهرهما لعدم التناقض في كلام الحكيم ولا بد من القطع بان احدهما مأول
بما يرجع الى الاخر ولكن لا يمكن دعوى التأويل في احدهما بالخصوص الا بعد قيام دليل من الخارج عليه ومع عدمه لا بد من التوقف
لانا نقول ان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصين المحكوم فيه بكون احدهما مطروحا وكذا بالطرح والالمصدر ذلك
الحكيم كما لا يجوز صدور النقيضين الذين لا يمكن فرض وجه جمع بينهما ولما جاز الاستثناء من العام واللازمان باطلان قطعا واما
دعوى عدم الترجيح في وجوه الجمع فكذلك فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص او العام ومن الجمع بالاضمار ومن الجمع
بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل القطعي واما اولويته على الجمع بالتجوز وعلى الجمع بالاضمار فلما بيناه في بحث تعارض
الاحوال واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان هذا الجمع ايضا يستلزم محذورين احدهما التقييد
في الخاص وثانيهما ارتكاب التأكيد وليس شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى ومجمل الكلام في هذا المقام ان يقال ان العام والخاص اذا وردا
لا بد من الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص او انحصر طريق الجمع فيه اما على الاول فلان التخصيص اولى من الوجوه واما
على الثاني فواضح المقام الثاني ان يتأخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ كما صرح به الفاضلان وغيرهما
لان احتمال التخصيص هنا مما يقطع اذ لو جاز للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا كما في المنية وقد يقال هذا حسن لو لم يمكن
التجوز في الخاص والا فهو اولى من الحكم بالنسخ لندرته ولا بعد في تنزيل عبارة المصرحين بالنسخ ح على ما قلناه وان ورد قبل
حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعا ان منع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب وكذا
هو تخصيص ان جوزاه على احتمال والتوقف ح اولى وان جوز الاول ومنع الثاني ورد ان معا المقام الثالث ان يتأخر
العام وقد اختلف فيه الاصوليون فاطلق الفاضلان في يب ومه ورج وصالم والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري
وفخر الدين والشافعي واكثر الجمهور البناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية ما عن ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار والظاهر
السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتأخر ناسخا وتوقف القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان يقال ان ورد قبل حضور
وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم برد احدهما حيث لم يمكن الجمع
بينهما بوجه ولو بعيدا ان منع من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان
منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب واما ان جوز ذلك فكل من التخصيص والنسخ محتمل فاذا ورد نحو لا تقتل زيدا الفاسق
ثم ورد بعده اقتل الفساق احتمل تخصيص الاخير بمن عدا زيدا الفاسق المنهي عن قتله في الاول وبقائه على ظاهره واحتمل بقاء
الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين فهو والا وجب الوقف لانهما

فلا يبقى

الاخر

بالنسخ ان جوز ذلك ومنع عن مفارقة البيان عن وقت الخطاب ولا في الحكم

دليلان تعارضا ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فيوجب الوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلانا لم نعثر على
مرجح لا عقلا ولا نقلا واما ما يستدل به الخصم للترجيح فيجيب عنه انتم حجة القول بالبناء على التخصيص وجوه منها ما اشار اليه
في ربح وبير ويب من انهما دليلان تعارضا فلو عمل بهما لتناقضا ولو عمل بالعام لالغى الخاص فيجب العمل بهما صونا لهما عن الالغاء
وفيه نظر لانه انما يتم لو ورد العام قبل حضور العمل بالخاص لانه لا يمكن الحكم بالنسخ ح فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد بعد حضور
وقت العمل بالخاص فليس طريق الجمع بينهما منحصرا في التخصيص لجواز الحكم بكون العام ناسخا ولا يلزم ح الغاء الخاص بتحقق العمل به في الجملة
وقد اشار الى هذا في بير وقال وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير
قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل ترجيحه على النسخ حيثما تعارضا قلنا لا نم ذلك وقد مضى الكلام فيه فان قلت انك اعترفت في
هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل فيلزمك الحكم بالتخصيص مطلقا ولو ورد بعد حضور وقت العمل به اذ لم يفصل
احد في المسئلة فان القائلين بالتخصيص حكموا به مطلقا وكذا القائلين بالنسخ حكموا به كذلك فالقول بالتفصيل خرق الاجماع المركب سلمنا لكن شهرة
القول بالتخصيص بها توجب ترجيح احتماله على احتمال النسخ سلمنا ولكن نقول الحكم مثبت بالخاص ولم يعلم الرافع يقينا والعام لاحتماله التخصيص
لا يصلح لرفع الاصل بقائه عملا بالاستصحاب وقد تقدم الى هذا الاشارة قلنا الاجماع المركب في المسئلة غير معلوم وكثرة القول بالتخصيص
سلمنا لكن في الاعتماد عليه هنا اشكال تقدم اليه الاشارة ومنها ما اشار اليه في دري وبير ويب من ان الخاص اقوى دلالة فيجب العمل
به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وفيه نظر للمنع من كون الخاص اقوى هنا فان دلالته على الاستمرار مطلقا وهذا واضح جدا ومنها
ما اشار اليه العضدي فقال ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله
قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل ابطلنا به الخاص ابطلنا القاطع بالمحتمل واما
بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا انتهى وفيه نظر ومنها ان نقل الخاص كالعهد بين المخاطبين فيكون قرينة على ان المراد
بالعام ما عدا الخاص وفيه انه نم وحجة القول بالبناء على النسخ وجوه ايضا منها ما روي عن ابن عباس من انه قال كنا نأخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا وفيه نظر للمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله كنا نأخذ به صريحا
في دعوى اجماع الصحابة عليه لجواز اشتراك جماعة لا يحصل بهم الاجماع معه في ذلك سلمنا ولكن نمنع من صحته فانه نسب اليه وان ذلك
لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه سلمنا ولكن قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث ليس صريحا في الاخبار المتعاقبة فلعل المراد خبرا
من سائر الامور وليس هو ايضا ظاهرا في ذلك لبقاء انه مطلق فيعم محل الفرض لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هنا كما ان قوله اخذت الدرهم
ورايت الرجل لا يدل على اخذ جميع الدراهم ورؤية جميع الرجال وفي الجملة ما نقلوه قضية في واقعة فلا عموم لها فنم سلمنا ولكن
ينبغي حمله على غير محل النزاع جمعا بينه وبين ما دل على لزوم التخصيص في محل الفرض كما نص عليه جماعة سلمنا عدم صلاحيته لكنه لا اقل
من معارضته له فيجب التوقف فلا يصح معه الاستدلال ومنها ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان
يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد هذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل فلا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته وفيه نظر للزوم ذلك الحكم بالنسخ مطلقا وعدم جواز
التخصيص على مخالفة بعض الجزئيات بعد اثبات الحكم لها على طريق العموم وبطلان ذلك واضح والمنع من التساوي فان تعداد
الجزئيات وذكرها بالنصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة فلا يمكن الحكم بالنسخ بخلاف ما اذا كانت مذكورة بلفظ عام
فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ الا لان التخصيص ارجح كما اختاره جماعة ايضا لتساويهما كما لا يبعد دعواه ومنها ان التخصيص
للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه وفيه نظر لما ذكره فلم تبعا للمختصر من انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون
بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتحد ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه لا يقال الاستبعاد انما نشأ من كثرة
تأخر البيان عن المبين لا من امتناعه عقلا حتى يرد ما ذكر وينتقض ايضا بما اذا نقل الخاص وكان العام واردا قبل حضور وقت
العمل بالخاص وقد ثبت ان الكثرة توجب ترجيح احد المحملين على الاخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة التخصيص وقلة

والنسخ اولى من التخصيص
الفرض

النسخ ولو لم يترجح الاخير فلا اقل من التوقف فيبطل الاستدلال نعم هذه الحجة تستقيم لو منع من جواز مفارقة البيان عن المبين كما عزاه
المحقق الى الشيخ ولكن محل نظر ومنها انهما لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا وفيه
نظر لانه قياس مع الفارق لان الخاص المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل لا يكون الا ناسخا اذ يجوز كونه لغوا بخلاف العام المتأخر
الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا والتخصيص اولى لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط
على العام تقدما او تاخرا كذا قيل وان كان المدعى ان الاصل في كل متاخر ان يكون مسلطا على ما قبله فيطالب بالدليل ومنها ان تردد الخاص المتقدم
بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا وفيه نظر لان التردد كما يمنع من التخصيص كذلك يمنع من النسخ
لاشتراط كون كل من المخصص والناسخ معلوما فالدائر بينهما لا يتعين لاحدهما فتأمل ومنها الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بان
الخاص المتأخر ناسخ مطلقا بعد جواز تاخير البيان عن حال الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان
ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدم من الخاص وهذا الاختلاف منه بين اهل العلم انتهى ومنه نظر للمنع من عدم الخلاف كيف و
المخالف كثير ولعل دعوى عدم الخلاف راجعة الى قوله الا ان يدل دليل اه لا الى قوله فانه يكون ناسخا وحجة المتوقف ان كل واحد من هذين
الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من آخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود وقال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فان
قوله لا تقتلوا اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه يشمل الزمان الذي لم يشمله المتأخر وقوله اقتلوا المشركين اخص
باعتبار عدم شموله لما شمله المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله لما لا يشمله المتقدم من الاعيان واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب
التوقف والرجوع الى المرجح كما في تعارض العامين والخاصين واجيب عنه بان العموم من وجه انما يفرض باعتبار فرض كون المتقدم
نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرض امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار فالنهي
المتأخر عنه يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان وفيه ان محل البحث كما نطق به عبارات الاصوليين هو تحقق التعارض
بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد كون الخاص المتقدم شاملا للزمان شمله المتأخر وذلك قد يكون باعتبار وضعه له كما اذا كان
ذلك الخاص امرا وقلنا بانه يفيد التكرار وضعا او باعتبار ظهور دليل يدل بظاهره على ذلك كما اذا كان الخاص امرا وقام دليل من
الخارج على افادته التكرار او باعتبار اقتضاء اطلاقه ذلك كما اذا كان ذلك الخاص امرا مطلقا نحو ان يقول اكرم زيدا ولم يمتثل قبل ذكر
العام فانه باطلاقه يدل على جواز الاتيان في اي وقت فيتعارض العام المتأخر واما اذا امتثل وذكر العام بعد فلا تعارض ام فلا
يجوز الحكم بتخصيص العام ح وليس مثله داخلا في محل البحث كما ذكره المستدل انما ينصب على محل البحث الذي دار الامر فيه بالاتفاق
بين النسخ والتخصيص وليس متصورا التوقف في كل ما اذا ورد خاص قبل عام كما لا يخفى المقام الرابع ان يجهل التاريخ فلا
يعلم المتقدم والمتأخر منهما وهو يحتمل الصور الاولى ان لا يعلم مع ذلك بورود احدهما قبل حضور وقت العمل واللازم ح على مذهب من
قال بالتخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص هنا ايضا وقد نبه على هذا في ح فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء على ما
اخترناه ان يبنى العام على الخاص ولذا توقف بعض الحنفية لنا اما ان يكون مقارنا او متقدما او متاخرا وعلى التقديرات الثلث وجب
بناء العام عليه على ما قلناه وكذلك في صورة الجهالة لانها لا تعدو احد الاقسام وكذا يبنى عليه الاكثر لابقاء الحجة التي ذكرها في ح
مدفوعة بما ذكره في غيره فانه قال بعد الاشارة اليها وتضعف بان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا
وان ورد بعده كان ناسخا ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام متردد بين ان
يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فتردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون
ناسخا مردودا وح لا يجب تقدم الخاص على العام انتهى لا نا نقول هذا باطل لان مجرد دوران الاحتمال بين المذكورات لا يمنع
من تقدم الخاص على العام بناء على لزوم ترجيح احتمال التخصيص حيث تعارض مع احتمال النسخ لغلبته الاول كما هو بناء
القائلين بالتخصيص في الصور الثلث السابقة فالشرط عندهم في الحكم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل

والذي يشهد

بالعام واذا انتفى الشرط انتفى المشروط وتعين الحكم بالتخصيص لان شرطه عدم العلم بالنسخ وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم
التوقف حيثما يحتمل النسخ سواء كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما من لم يقل بالتخصيص
في جميع الصور السابقة وتوقف في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايضا وهو ابن زهرة كما عن المرتضى وابي حنيفة
وتابعيه واوجبوا الرجوع الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا ولهم وجوه منها الاجماع المشار اليه في بروبيب فقال فقهاء الامصار
في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ومنها اصالة الاقتران فانهما حادثان تحققا والاصل
عدم تاخر احدهما عن الاخر كما في الغرقى والهدم عليهم وكذا اذا شك في تقدم موت زيد على موت عمرو ونقل عنه وقد اشار اليه
في العدة وبه ومنها اصالة الحمل على التخصيص لغلبته وانما عدل عنها في صورة العلم بتاخر العام لغلبة النسخ وهي بالنسبة
الى غلبة التخصيص اخص مطلقا واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص ايضا لها معارض فالاصل اعتبارها واحتماله لا يقدح
الا ترى انه اذا اتانا رجل من بلدة اكثر اهلها مسلمون واكثر اهل محلة منها كافرون حكمنا باسلامه من غير التفات الى احتمال كونه من
اهل المحلة التي اكثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من غير التفات الى احتمال كونه من المسلمين ومنها
انه لو لم يحكم بالتخصيص فلا يخ اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول فيلزم اولا
الغاء كلام الشارع كما ذكره الشيخ او الخروج عن الدين لان كثيرا من الاحكام الشرعية تستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهولا
التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف
ايضا كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو بطل وان كان الرابع فلا يخ اما ان يكون تعيين العمل بالعام دون الخاص
لدليل او لا فان كان الثاني فهو بطل لانه ترجيح من غير مرجح وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان الفرض خلافه فانحصر الامر في الحكم
بالتخصيص وهو المطلوب وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص عند الجهل بالتاريخ
ليس حكما شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الشارع الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بملكية ما في يد المسلم تعبدا ولا حكما لغويا اذ من
الظاهر ان اهل اللسان يتوقفون في مثله ولم يتقرر عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون كاشفا عن
قول ربه في واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس قولا له كما عرفت وبالجملة مسئلتنا لا يطلب فيها قول احد وانما يطلب فيها مراد الشارع
من الخطابين في الواقع والاجماع بعد تسليمه لم يكشف عن الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران لم تكن امارة ظنية بالواقع
وقد عرفت ان المسئلة يطلب فيها الواقع واما الثالث فلا يتناسب على اصالة حجية كل ظن وقد بينا فيما مضى فيها واما الرابع فلجواز
ان يكون الحكم هنا التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين مسلمنا عدمه لكن نمنع من لزوم التوقف والخروج عن الدين لان
الغالب وجود المرجح في احد الطرفين فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة وهي خالية عن
شوب هذا الاشكال والحق عندي القول بالتخصيص للدليل الثالث والمناقشة فيه واهية على انه يمكن جعل الاجماع المتقدم دليلا
على حجية الظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل بالظن حكم شرعي فيجبر
دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه مظنونا والاستبعاد غير مسموع بعد نقل الثقة اياه في مقام اثبات القول
بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان المدعى لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايضا ويؤيده ما ذكرنا الوجهان
متدرا والثانية ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل ولم يتعين وهنا يجب الحكم بالتخصيص عند مرجحي احتمال التخصيص
على النسخ مطلقا ولا يخ عن قوة واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص باطلاق الصيغة
المتضمنة لنقل الاجماع فتم الثالثة ان يعلم بورود احدهما قبل حضور وقت العمل وهنا لا اشكال في الحكم بالتخصيص
هذا كله فيما اذا جهل تاريخ احدهما عند مرجحي احتمال التخصيص الحكم به مطلقا واما عند غيرهم فينبغي التوقف وينبغي التنبيه على
امرين **الاول** اعلم ان جميع ما ذكرنا جار فيما اذا كان العام والخاص من الكتاب او احدهما منه والاخر من السنة النبوية
لكن حكى الشهيد عن السيد المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول الايات القرآنية

قال

باب

تاريخهما معا او انا جهل

مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديمه في اخبار الآحاد انتهى واما اذا ورد عام وخاص عن الائمة فيبنى على التخصيص
سواء اتحد زمانهما كما اذا قال الامام كل ماء لا ينجس بالملاقات وقال بلا يفصل الماء القليل الراكد ينجس بالملاقات واختلف
كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بسنة وسواء كانا من امام واحد كما تقدم او احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق ع
لا تكرم العلماء وورد عن الحجة القائم ع لا تكرم زيدا العالم وما قلنا طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا وكبرائنا رضوان الله عليهم
يجد ذلك في دارس سيرتهم وزاول طريقتهم وقد صرح بنسبة ذلك الى قدماء اصحابنا والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين
من علماء الاصول جدد في بعض فوائده الا انه حكى عن بعض المتاخرين المقارنين لزمان الشيخ فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن
بالتخصيص كما يمكن بغيره وترجيح الاول يحتاج الى دلالة ضعفه ثم قال ان وجه الجمع منحصر في الاول وذلك لما عرفت من ان
التخصيص اقرب في جوه الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق لاختصاصه بالنبي ع ولذا اذا ورد خاص من الائمة ع يخصص به عموم الكتاب
والسنة المتواترة كما ان خصوصهما يخصص عمومه والحجة في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتضادين لا يصدران عمن لا يجوز عليه
الخطاء الا بتاويل في احدهما بما يرجع الى الاخر وهو وان كان متعددا الا ان الاقرب غالبا هو التخصيص فيكون هو الاصل
حتى يثبت الوارد عليه لا يقال كيف يجوز الحكم بالتخصيص فيما اذا كان الخاص عن الحجة ع وكان العام من الامير ع وكذا بالعكس لظهور
ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام من الامير ع كان محتاجا الى العمل به ولم يسمع الخاص لانا
نقول بالمنع من لزوم ورود احدهما بعد الاخر بمدة متطاولة لاحتمال الورود بعد حضور وقت العمل لجواز عدم احتياج السامع
بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على تخصيص العام المتقدم ولكنها اضمحلت فيكون
الخاص المتاخر كاشفا عنها وصرح بهذا جدي ره ويشير اليه كلام ره قد حكاه عنه فخر المحققين في الايضاح وبالجملة حيث ينتفي
احتمال النسخ اما لامتناعه كما اذا كان العام والخاص عن الائمة او لندوره كما اذا كان احدهما منهم ع والاخر من النبي ع فان
النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو عن الائمة ع بيانا لنسخ ما عن النبي ع بل قد يجوز هذا فيما اذا كانا منهم ع يجب الحكم
بالتخصيص الا ان يمتنع كما اذا لزم منه خروج اكثر افراد العام وقلنا بعدم جوازه كما هو خيرة جماعة فتعين ح المجاز ان امكن و
الا وجب الرجوع الى المرجحات الخارجية وكذا يجب الرجوع اليها اذا كان احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص كما اذا
غلب استعمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة ع في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص كيف لا وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المشهور
اذا لم يكن هناك معارض وفيما اذا وجد المعارض بطريق اولى فيلزم ح مدعى غلبة استعمال الامر في الندب في عرف الائمة ع
اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء واكرام زيد العالم ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم بالتخصيص
اللهم الا ان يعتضد العام بما يقوي دلالته على العموم كعمل المشهور فيه ترجيح ح التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غاية فيتوقف
وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم والظن المعتبر شرعا وهو مختلف بحسب المقامات ولكن لما كان
الغالب جدا احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اسما في هذا الباب الثاني اذا ورد عامان
متعارضان تعارض العمومين من وجه نحو قوله وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى وما ملكت ايمانكم فالاول خاص من جهة الجمع
بين الاختين وعام من جهة الشمول للمملوكات غير هن والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام من جهة الشمول فقد صرح الشيخ و
الاستاذ وهو ظاهر في ره بلزوم الرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعيين احدهما للتخصيص وجهه واضح لان في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل
وان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في ير والمحكي عن المحصول والبيضاوي وهذا القول مما لا ريب فيه اذا علم ورود
الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول او جهل التاريخ او ورد عن الائمة واما اذا ورد عن النبي ع او كان الثاني بعد حضور وقت العمل
بالاول فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك يجب هنا الحكم بكون المتقدم
مخصصا للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب الحكم بكون المتاخر ناسخا للمتقدم الذي شمله لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه

اخص من آخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ كذا في ير واعلم انه قد يلزم الجمع بين المتعارضين
تعارض العمومين من وجه بتخصيص عام كل منهما بخاص الآخر وقد مضى اليه الاشارة **مفتاح** اختلفوا في جواز العمل بالعمومات
الشرعية والتمسك بها قبل البحث والفحص عن مخصصها او لا على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز الحكم بصحة عقد ولا بحلية طيب
بمجرد ملاحظة قوله تعالى احل لكم الطيبات من غير فحص عن مخصصها فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهي وهو للنهاية والمنية ونسبه
ده وشرحها الجد الصالح ره وصدر مر والمحكي عن ابن شريح وامام الحرمين والغزالي وفخر ده الجد الصالح هذا انما ذهب اليه
جم غفير من المحققين وفي حاشية الفاضل الشيرواني انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني انه يجوز وهو المحكي في ير والمنية عن القفال
والمحكي في حر ده الجد الصالح عن مر وصاحب المنهاج واستفاده في لم من يب ويظهر من الفاضل الشيرواني في حاشية لم المصير اليه للاولين
وجوه منها ما تمسك به في ير ويه في لم وده من ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد
شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه فيتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه
نظر لانه ان كان المقصود انه شاع استعمال العام في الخاص بحيث صار من الامارات الراجحة المساوية لاحتمالها احتمال الحقيقة فيجب التوقف
في حمله على العموم بناء على ما هو الحق من انه اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح يجب التوقف ففيه انه لو تم يلزم عدم جواز العمل
بالعام بعد الفحص مع عدم الاطلاع على قرينة تدل على ارادة العموم لان ما يدل على وجوب التوقف فيما اذا وقع التعارض بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح يدل عليه مطلقا ولو كان بعد الفحص بل الظاهر ان كل من اوجب التوقف في ذلك اوجبه بعد الفحص لا قبله كما لا يخفى
سلمنا لكن ما ذكروا انما يمنع من العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه وشك في انه هل خرج منه فرد او لا وهل هو باق على معناه الحقيقي او لا
واما العام الذي ثبت تخصيصه بالنسبة الى فرد وشك في تخصيصه بالنسبة الى غيره فلا يمنع ذلك عن العمل به في المورد المشكوك كما لا يخفى
لدوران الامر حينئذ بين الحمل على اقرب المجازات وابعدها ولا شك ان الاصل يقتضي مراعات الاقرب وهذا الاصل لم يكثر تخصيصه حتى
يتوقف في العمل والجملة الموهن للعام وهو غلبة التخصيص لا يبقى بعد العلم بتخصيصه بالنسبة الى فرد حتى يصير موهنا بالنسبة الى الفرد
المشكوك في خروجه عنه وهو واضح جدا فمثل هذا العام يجب العمل به بالنسبة الى كل فرد مشكوك في خروجه عنه لحصول الظن منه بدخوله
ويتقوى هذا الظن لو استلزم خروج الفرد المشكوك فيه تخصيص اكثر الافراد الكثيرة في غاية الندرة ان سلم صحته لا يبقى لاستلزام
التوقف في العمل بالعام الذي علم بتخصيصه في مورد الشك فيه لدوران الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الذي يجب الحمل عليه
كما اعترفتم به ولا يرد لزوم التوقف فيه بعد الفحص لان وجوب العمل بالعام بعد الفحص ثابت بالاجماع ولولاه لكنا نقول به مع الدوران
دعوى حصول الظن بعد التخصيص بعد الفحص لانه لو كان غلبة الظهر نعم لو كانت غلبة التخصيص في العمومات غلبة تخصيصه كما انا فرض
غلبة استعمال خصوص لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع اتجه لزوم التوقف بعد الفحص ايضا ولكنها غلبة ليست
كما لا يخفى والظن الحاصل من الغلبة مرتفع بعد الفحص واذا وجب التوقف في العمل بمثل هذا العام قبل الفحص وجب التوقف في العمل
بالعام الذي علم تخصيصه في الجملة قبل الفحص ايضا اذ لا قائل بالفرق بين الامرين على الظاهر انا نقول هذا مقلوب عليكم لانه انما
وجب العمل بالعام الذي لم يعلم تخصيصه قبل الفحص لما ذكرتم من عدم القائل بالفرق وحيثما تعارض الوجهان وجب التوقف
على ان الترجيح مع الاخير لان ما دل على لزوم العمل بالظن اقوى مما دل على لزوم التوقف كما لا يخفى وعلى هذا التقدير لا يمكن
ترجيح ما دل على لزوم التوقف باعتبار موافقته للشهرة الا بتقدير حجية الشهرة وهي محل اشكال نعم قد يمنع من حجية الظن مطلقا
ويطالب بدليل حجية الظن الحاصل قبل الفحص وعلى هذا التقدير يمكن دعوى عدم الفرق بين العمومات والحقائق في عدم
جواز العمل بالظن المستفاد منها قبل الفحص كما لا يخفى فتأمل هذا وقد اورد الفاضل الشيرواني في حاشية لم على الحجة المذكورة
بانه ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فمم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم
يعلم كيفيتها ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي
بثبوت اصل الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة الآن بحيث لا تعد دلالة ولا يعتبر في الاستدلال بها عن المنتصر

قوله تعالى واوفوا بالعقود

فيه لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح

فصار الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي يصير الدلالة بسببها معتبرة ويصلح للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد
التلخيص وتسليمه يرجع الى ما ذكر بقوله وقد شاع ايضا وظاهر كلامه انه وجه آخر بعد الوجه الاول انتهى ومنها فضمن جملة من العبارات
دعوى الاجماع على لزوم الفحص فهي صريحة في منع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وفي الاحكام لا نعرف خلافا بين الاصوليين
في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل الفحص عن المخصص وعدم الظفر به وفي شرح التهذيب قال الغزالي لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا
بشرط السلامة عن المعارض فالبحث عن معرفة الشرط انتهى وبعض تلك الشهرة العظيمة المحققة والحكاية التي لا يبعد معها دعوى شذوذ
المخالف بل قد يمنع من وجوده عدا الفاضل الشيرواني واما الجماعة التي نقل اليها الاشارة ففي الحكم بمخالفتهم اشكال اما الصيرفي فلما سيأتي
اليه من الاشارة من تنزيل كلامه على غير محل البحث واما العلامة فلان الظاهر انه لم يقل ما يدل على مصيره الى القول الثاني سوى قوله في يب
ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز
فان هذه العبارة ربما كانت ظاهرة في ذلك كما اشار اليه في لم فانه قال بعد الاشارة الى ما تمسك به وهو كالصريح في موافقة
هذا القائل اي القائل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى لكن الانصاف ان العبارة المذكورة ليس فيها دلالة على ذلك
كما اشار اليه في لم ايضا بقوله فتأمل بعدما حكيناه عنه سابقا قال الفاضل الشيرواني في حاشيته لم قال في الحاشية الامر بالتأمل اشارة
الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع
بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة وليس بشيء لانه في يب اكتفى بالظن مع انه ذكر
الاستقصاء وقرب وجوبه انتهى هذا ويؤيده ما ذكره ان السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف الى يب في المسألة وكذلك معظم من تأخر
عنه واما صاحب المنهاج فلانه لم يشتهر حكاية القول المذكور عنه بان الاجماعات المحكية من العامة ليست بحجة ولم يتحقق دعوى اجماع
من الخاصة الا ان يقال ان الاشتهار بينهم يفيد حجة ولكن فيه اشكال ومنها ما تمسك به في يب فقال ولان العام بتقدير قيام
المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة ويجوز ان لا يكون والاصل عدم
كونه حجة لا يفيد ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من
التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل
بعد البحث فيه ومنها ان العمومات لا تفيد العلم بالاحكام الشرعية بل غايتها الظن والاصل ان لا يكون حجة العمومات الا ما نعتبر عن
العمل بالظن وبغير العلم خرج منها صورة الفحص والبحث بالدليل ولا دليل على خروج المفروض عنها فيبقى مندرجا لا يقال
العمومات تفيد الظن وقد ثبت جواز العمل بالظن للمجتهد تخصيصه بما بعد الفحص يحتاج الى دليل لانا نقول لم يقم دليل على حجية
ظنه مطلقا وانما القدر الثابت مما دل على حجيته من الاجماع والعقل حجية ظنه بعد الفحص لا مطلقا فيجب الرجوع في الظن قبل البحث الى
اصالة حرمة العمل به المسلمة عند الكل كما هو الظاهر ومنها ان الاصل عدم جواز الافتاء والحكم وصحة تقليده والاتيان بالعبادات
والمعاملات والايقاعات والتسببات وغير ذلك خرج منه صورة الفحص ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحته ومنها ان العمل بالعام مستلزم لاختلال امر الدين والهرج والمرج ومخالفة لاجماع المسلمين والمؤمنين وذلك لان من
جملة العمومات خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم والعمل بظاهرها
من غير بحث عن المخصص مستلزم لذلك وهو باطل قطعا وقد اشار الى ذلك جدي ره ومنها انا نعلم قبل البحث عن المخصص بان
اكثر العمومات قد طرءها التخصيص وان لم نعلم المخصص بعينه وفي كل موضع يراد العمل بها فيه يحتمل كونه مخصصا ويصير تلك العمومات
المذكورة كالعام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل فكذا هذه العمومات لاتحاد الدليل وكما ان اصالة عدم
التخصيص لا يلتفت اليها في العام المخصص بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير مجدية كما اشار اليه في ده وشرحها لجدي
ره فان اصالة عدم الشيء لا يوجب ظن الجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فيحصل الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب

نعم قد يناقش في الحجة المذكورة

حمل الفرد على الاعم الاغلب فيه رد على من اوجب التمسك به ابتداء متمسكا بظن نشاء من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب
المنهاج انتهى لا بق الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالعام الذي علم بتخصيصه على وجه الاجمال واما العام الذي لم يعلم فيه بذلك
اجمالا فلا لانا نقول الاخصية من المدعى هنا غير قادحة لظهور حد القول بالفصل من هذه الجهة ثم ومنها نحو ما دل على عدم
جواز تقليد المجتهد البارع في الفن وعدم جواز العمل بجملة من الظنون القوية اذ لا ريب ان الوثوق بما ذكر اشد من العمل بالعموم
قبل الفحص ثم ومنها ان الامر بالعمل ببعض الادلة كالامر بالعمل بالشهرة بقوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك والامر بالعمل بخبر
العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا والنهي عن العمل ببعض الوجوه كالنهي في قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين ونحو ما تولى
الآية والنهي في قوله عليه السلام ودع الشاذ النادر يقتضيان وجوب الفحص ثم والاخيرين ايضا وجوه منها انه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود
في المجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو
مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان الاولى ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد و
الثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك لقوله ع ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجاب عن هذا الوجه في ض ولم وده وشرحها المحدث بالفرق بين العام والحقيقة فان
العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل الفحص عن المخصص وكذا الحقيقة فان اكثر
الالفاظ على الحقائق وزاد في ده وشرحها فقالا وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل انتهى وفيه
من هذا الجواب عدم وجوب البحث عن المجاز في العمل بالحقائق وجواز العمل بظاهر الالفاظ من غير بحث وفحص عن المعارض
وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ثم نعم هذا الجواب انما يتجه لو كان المنع من العمل بالعام قبل الفحص مستندا الى
صيرورة التخصيص من المجازات الشائعة وكان القائل بلزوم الفحص مقصوده عدم جواز العمل بالعام حتى يعلم عدم تخصيصه كما
لا يجوز العمل بالحقيقة المرجوحة حتى يظن عدم ارادة المجاز وعلى هذا يرجع النزاع في المسئلة الى ان العمومات هل هي حقائق مرجوحة
او لا والى انه هل يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظهوره او عدم ظهور المجاز ولا يخفى ان النزاع بالعمل بالعمومات الشرعية في مثل هذه الازمنة
بل يعم العمومات المسموعة من ارباها ولكن الظاهر من كلماتهم ان ما ذكر ليس محل النزاع هو العمل بالعمومات من غير بحث عن المخصص والمراجعة الى
الاحاديث وكلمات الاصحاب في الادلة الشرعية في مثل زماننا هذا وعلى هذا لا فرق بين العمومات وغيرها من الحقائق في الابدية البحث عن
المعارض وبالجملة لو كان مرجع البحث في المسئلة الى الابدية البحث عن المعارض في هذه الازمنة فلا اشكال في عدم صحة الفرق وان
كان الى صيرورة العمومات من المجملات وكذا اشتراط ظهور ارادة المعنى الحقيقي في حمل اللفظ عليه فالفرق ممكن ولكن الانصاف انه
بظ للمنع من صيرورة العمومات مجازات راجحة وقوة احتمال الكناية عند ظهور ارادة المجاز في حمل اللفظ على الحقيقة ومع هذا فنسبة
العمومات من سائر الحقائق قد يتفق صيرورته كالعام في الدلالة على معناه الحقيقي باعتبار غلبة التجوز فيه كما لا يخفى فالفرق بين العام
وغيره مما بظ فتأمل ومنها ما اشار اليه في ض فقال احتج الضمير في بان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في الاثبات
الظن بالحكم ثم اجاب عنه انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة انتهى ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني فقال الحق ان
القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين
كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والاستقلال اليتا بالعادة يجري نظيره
ههنا بان يتوهم بطلب احد من المنازعين في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل يسكت او
تلقى بالقبول والاستقلال اليتا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض
ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالآية

احدهما

فقال الحق ان

الظاهر انه معنى المتناول لا بعمومها لشيء اذا تلى عليه الآية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيها فلعلها مخصوص او مأول فانتظر حتى
تخصيصه تاويله ولم يسمع المغايلة لمحتج لشيء بان هذا الدليل ما يرجى تحقق المعارض فيه فلنصبر حتى نرى ونتوصل الى ما
يؤول اليه البحث من احد من المعتبرين انتهى وبعضها ذكره ما اشار اليه في الوافية فقال ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم لي بتمسك من المخصص الذي يوجب انتفائه دخول هذا
الفرد المتنازع فيه فيتم المستدل على اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمدة لاصحاب الائمة عم لم تكن موجودة
عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عليهم السلام
كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل
جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عليهم السلام امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهى عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل
الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع عن اتفاق الصحابة والتابعين
على ذلك وكيف لا ومعظم اصحابنا على لزوم البحث ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا لما خفي عليهم مع كثرة تتبعهم وقرب عهدهم
وتبحرهم وعلو درجتهم في العلم واما ثانيا فلمعارضته ما ذكره بالاجماعات المنقولة المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة
القريبة من الاجماع وبالسيرة المعهودة من اصحابنا قديما وحديثا فتدبر واما ثالثا فلمعارضة ذلك بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
وهي وان كانت اعم مطلقا من الاجماع الذي ادعاه مطلقا ولكن لاعتضادها بالشهرة العظيمة لا يصلح ما نقله لتخصيصها لما حققناه
من ان العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا
الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما
يتم في نفي اشتراط القطع فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل به و
اما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الآية ومفهومها قلت لفظ الآية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله
لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييدها بخبر يظن بصدق الراوي او يقترن بقرينة ونحوها واما المجمل فخارج عن الآية بالاتفاق
ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام على حد الصيغ المشتركة
حتى لا يكون فرق بين القول بان العموم صيغة مخصوصة به وبين القول بالاشتراك في جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص
في المعنى رجوع عما استرلا وجوابه من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل بخلاف العام اذ الاول يخالف
العرف والعادة دون الثاني انتهى وفيه نظر لانا نمنع من هذا من مفهوم الآية الشريفة لاثبات اصل حجية خبر العدل فضلا عن نهوضها
لاثبات عدم وجوب الفحص عن المخصص مضافا الى ان مقتضى التعليل الذي تضمنه ذيل الآية الشريفة وجوب الفحص عن العمل به فتامل
نعم قد يقال ان مقتضى الاطلاق الدالة على حجية الاستصحاب نحو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله حجيته مطلقا ولو من غير فحص
عن المعارض ولذا لا يجب في التمسك به في الموضوعات التصريحية الفحص والبحث وكذا الاطلاقات الدالة على حجية بعض الادلة نحو
قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ونحو ذلك واذا ثبت عدم وجوب الفحص بالنسبة الى هذه الادلة بمقتضى الاطلاقات ثبت
مطلقا اذ لا قائل بالفصل الا يقال كما يجب العمل بما دل على حجية ما ذكر كذا يجب العمل بما دل على حجية الادلة التي لو ظهرت كانت رافعة
لما ذكر فيجب تحصيلها من باب المقدمة لان وجوب العمل بها مطلق غير مشروط بصورة العلم بها لانا نقول يمنع من كون ذلك واجبا
مطلقا بل غاية ما يستفاد من الادلة هو الوجوب المشروط بصورة العلم بها كما ان المستفاد من قوله اعمل بالشهرة وجوب العمل بعد
العلم بها وفيه نظر اما اولا فلان الاطلاقات المذكورة يجب الفحص عن معارضها في التمسك بها لعدم الدليل على جواز التمسك بها
قبل الفحص عن ذلك دون بعده واذا وجب الفحص هنا وجب مطلقا لعدم القول بالفصل من هذه الجهة فتدبر واما ثانيا فلمعارضة الاطلاقات
المذكورة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة الفحص عن هذه العمومات من قبيل

نظر

في بيان عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص والمعارض

واما اشتراط الظن

بالتمسك بها قبل الفحص

تعارض

تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ولئن تنزلنا وقلنا ان الاطلاقات المذكورة اخص مطلقا من هذه
العمومات صح الاطلاقات المذكورة لا تصلح لتخصيص تلك العمومات لاعتضادها بالشهرة العظيمة وقد قلنا ان العام اذا اعتضد
بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال الثالث قوله تعالى فلولا نفر اوجب الحذر
عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعملون بعد تحقق شرطه وهو البحث عن
المعارض والمخصص الواصل اليهم اما من طريق اخر او من طرقهم لتطرق احتمال انهم يعملون به بعد انضمام امثاله به من طريق اخر حتى
يصل الى حد التواتر وان الطائفة ينذرونهم بالفتوى لاستجماعهم شرائطه والحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو تمت
لدلت على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب انتهى وفيه نظر ومنها ان العامي لا يجوز له العمل بالعمومات قبل الفحص ولو كان
العالم كذلك لزم مساواتهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية وفيه نظر ومنها ان عدم وجوب
الفحص اوفق بالملة السمحة السهلة وان الوجوب مستلزم للحرج والاصل عدمه لما سيأتي انتهى وفيه نظر والمعتمد عندي في المسئلة
هو القول الاول الذي عليه المعظم وينبغي التنبيه على امور الاول هل يلزم على المختار من لزوم الفحص عن المخصص في العمل
بالعمومات الفحص عنه حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل العلم لم يجز العمل بها مطلقا ولو حصل الظن المتاخم الى العلم بعدمه او لا
بل يكفي الظن بالعدم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يشترط العلم بعدم المخصص وهو للنهاية ويب والمنية ودج وده وشرحها
لجدي ده وم وصر وشرحه للعضدي وح الشرح والمحكي في م عن الغزالي وامام الحرمين وابن شريح وفي لم وح ده لجدي الصالح وم وصر
وشرحه للعضدي انه مذهب الاكثر الثاني انه يشترط ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وفي م هو مذهب القاضي ابي بكر
جماعة من الاصوليين للاولين ما تمسك به في ده ولم والمنية وح ده لجدي الصالح وم وصر وشرحه للعضدي فقالوا انما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط القطع لادى
الى ابطال العمل باكثر العمومات وبعضها ذكر في ح القول الثاني المستند اليها الاشارة لا يمنع ذلك بل القطع بعدم المخصص مما يحصل
بسهولة وذلك لان المسئلة ان كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء وطال نزاعهم فيه ولم يطلع على تخصيص ولا نقله ناقل فهم
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث فيه فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اراد
بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص يقطع بعدمه لانا نقول ما ذكر يتم
لما ذكر في جملة من الكتب ففي لم وده وشرحها لجدي الصالح وصر وشرحه للعضدي الجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة
عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد
ما يرجع به عن حكمه وهو ظ وفي م القول بانه لو كان لخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من
العلماء عليه وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله له ايضا غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف فانه ليس كل ما ورد فيه العام
مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام المخصص لنصب الله تعالى عليه دليلا غير
مسلم وبتقدير نصبه الدليل لا نم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نم نقلهم له انتهى ولا يتم لانه بطلان الثاني وما
المانع من بطلان العمل باكثر العمومات الا ما نقول المانع امران احدهما استلزام ترك اكثر العمومات الخروج عن الدين وهو غير جائز
ولذا جاز العمل بالظن في الفروع وثانيهما اجماع المسلمين على العمل بالعمومات فتم ولا يبقى غلبته عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم
المخصص لا يستلزم عدم وجوبه مطلقا حتى فيما اذا تمكن منه ان كان نادرا فما ذكره ليس بدليل لانا نقول ما ذكر يتم الوجهين لعدم
ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام بتحصيل القطع بعدم المخصص كلية ولا ريب ان ما ذكره يدفع هذا الايجاب
الكلي فان السالبة الجزئية اذا صحت ابطلت الموجبة الكلية لما تقرر في علم الميزان ان السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية
وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع الاخر وثانيهما انه اذا ثبت عدم وجوب القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار
تعذر ذلك فيه وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن ذلك فيه اما للاجماع المركب اذ كل من جعل شرط العمل بالعام القطع

فريق

فريق

قطعي وان لم يكن مما كثر البحث

بعد المخصص جعله شرطا مطلقا ومن لم يجعله شرطا لم يجعله مطلقا لتفصيل خرق الاجماع المركب او الالحاق النادر بالغالب لطرد الباب
ومراعاة لضبط الكلية وصونا للحكم بعد اشتراط العمل بالعام بالقطع بعد المخصص عن التهافت فيه ونظير هذا كثير في الشرعيات والعقليات
اولان النادر غير متميز عن الغالب لان العلم بعدم امكان تحصيل القطع بعد المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل و
ذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعد المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل وذلك يوجب في جميع الافراد
والا لوجب البحث في جميع الافراد الى حد يتعذر بعده وهو مستلزم للحرج العظيم وقد اشار الى ما ذكر الفاضل الشيرواني فتدبر ثم هذا
الكلام لا يقتضي الاكتفاء بالظن مطلقا وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مطلقا لان غاية انتفاء السبيل الى القطع لا تقتضي ان لا يشترط القطع
في النادر بل يمكن ان يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط هو فيما يمكن نعم يمكن ان يقال لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه و
بين خلافه فرفع اشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع الموارد او اكثرها حتى يحصل اليأس وربما لم يحصل ام وربما حصل
بعد زمان طويل يفوت المقصد ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر الموارد او جميعها بل ربما يؤدي الى العسر والحرج انتهى
وللاخرين الاصل وضعفه ظاهر بعد ملاحظة ما مر والمعتمد عندي هو القول الاول **الثالث** هل يشترط على المختار تحصيل القطع بعد
تمكنه من الاطلاع على المخصص وان احتمل وجوده في الواقع او لا بل يكفي الظن بعدم المخصص مطلقا ولو احتمل اطلاعه على المخصص فيه اشكال
ولكن ظاهر الثاني وهو المعتمد **الثالث** هل يشترط على المختار استقصاء البحث عن المخصص فيجب الرجوع الى جميع كتب الاحاديث
من الكتب الاربعة وملاحظة جميع ابوابها والى جميع كتب التفاسير والى جميع كتب الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين والى
جميع الابواب والى فضلاء العصر وبالجملة يجب مراجعة كل ما يمكن وجود المخصص فيه وان توقف تحصيله على بذل مال كثير وجب وكذا
يجب تكرار النظر والتدبر وان طال الزمان وتوقف الترجيح في المسئلة على مضي سنة او ازيد او يكفي عدم حصول الظن بعدم المخصص
من جهة البحث عما اجد احدا تعرض لهذه المسئلة مبسوطا ولم اجد احدا من القوم ذكر حدا ومقدارا وكيفية للبحث نعم في حاشية
لم الجدي الصالحي ره واعلم ان ابواب الآيات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علماءنا جعلوا
ما يتعلق بالطهارة من الآيات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا آخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد
مخصصا في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا بنحو من المناسبة
ومثل هذا غير قليل يعلم ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء لتحصيل الظن بعدم وجود الاجماع وفي
الوافية وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة باب وفي لا بل يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غير باب
مع تحقق عام فيه ولا يكفي ملاحظة في فقط وينبغي في فحص مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد
من ابوابها في باب وكذا الصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها سيما باب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب
المناسبة في الكتب الاخر فان في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة والصوم في يه قال ابن شريح لا يجوز التمسك
بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وهو الاقرب في ج ولم وخ وشرحه وم وموضع
من يه يكفي الظن الغالب في المنية وده وشرحها لجد وموضع الخ من يه يكفي الظن والتحقيق عندي ان الاستقصاء بالنحو الذي تقدم
اليه الاشارة غير واجب لظهور اتفاق الاصحاب عليه كما يعلم من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم ومع هذا فهو مقتضى ظواهر
عبائر جمع كثير منهم ولان ذلك لو كان واجبا للزم الحرج العظيم والمشقة الشديدة ولما استقام للفقه عمود ولما اخضر له عود
وكيف يمكن مع هذه الاعمار القليلة والهمم القاصرة والموانع الحادثة يوما فيوما بل ساعة فساعة الاجتهاد في جميع المسائل
الفقهية اصولا وفروعا مع كثرتها ووفورها على النحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد رأينا جماعة مالوا الى كثرة
التتبع وشدة دقة النظر في الفقه ولم يحصل لهم الا شيء قليل لم ينتفعوا به فضلا عن غيرهم وبالجملة لو كان ذلك واجبا لوجب
الحكم بسقوط الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن الذي يطمئن به النفس ويعتد به عند العقلاء
من جهة البحث والتفتيش ويخرج بسببه عن كونه مقصرا في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبون فيه البحث والتفتيش

تنبيه

المعظم

فلا يخ

فيلزم ان يكون محل البحث كذلك والظن اتفاق الاصحاب عليه فلا يشترط الظن المتاخم الى العلم **الرابع** ليس المراد بالظن بعدم المخصص
الظن بعدمه في الواقع والا وجب ترك العمل بالعمومات المعتبرة حيث يعارضها الظنون التي لا تكون حجة وتكون اقوى منها كالظن الحاصل
من القياس والشهرة والاستقراء على القول بعدم حجيتها فالمراد من ذلك الظن بعدم المخصص المعتبر شرعا **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا
بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ التي تفيده باعتبار القرينة والدلالة الالتزامية كالاطلاقات وترك الاستفصال ونحوها
السادس هل يجب في كل دليل لا يفيد العلم بالحكم الواقعي الفحص عن معارضه سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيه الظن
بالواقع كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة الطهارة والاستصحاب ويخص ذلك بالعموم
المعتمد هو الاول كما صرح به في م وم وصر وشرحه للعضدي وصرح في الاخيرين بجريان الخلاف السابق هنا ايضا **السابع** اذا علم قبل
الفحص بانه لو فحص بالفحص المعتبر لم يعثر على المخصص فلا يجب الفحص ح لظهور ان وجوبه ليس هو تعبديا بل هو شرطي وهل الظن بذلك
يقوم مقام العلم به او لا فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط احيانا **الثامن** اذا علم او ظن بانتفاء مخصص
خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء جميع المخصصات **التاسع** لا فرق في ذلك بين عمومات الكتاب والسنة
والاجماعات المحكية وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات التعبدية نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات المخصوصة
وغيرها وكذا لا فرق بين المسائل الفقهية والاصولية وغيرها **العاشر** هل يكفي شهادة العدلين من العلماء بعدم المخصص
باستفاضته بين العلماء او لا الاقرب الاخير **الحادي عشر** اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسئلة واحتاج اليها بنفسه ولاجل انتباه
الغير فهل يجوز العمل بالعمومات وغيرها من الادلة من غير فحص عن المعارض او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **الثاني
عشر** قال في الاحكام اذا ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عموم حكمه قبل
ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطاء فان احتمال ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لما كان ذلك
ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص فما هذا شانه فاعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وفي ح التم ذكر الشارح العلامة ان
مراد الصيرفي انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وصرح بذلك
امام الحرمين قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمر في العناد

الثالث عشر قال الجدة في ح ده ثم الحكم المستفاد منه
ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول
وقته وان كان مضيقا وجب
الطلب مثله من
باب المقدمة
م م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين **القول** في المطلق والمقيد **مقدمة** اعلم ان اختلاف الاصوليين
في تعريف المطلق المذكور على السنتهم فعرفه صاحب م والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني والابهري كما عن
الامدي انه ما دل على شائع من جنسه قال العضدي ومعنى ذلك انه يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسولا واستغراقا نحو
وكل كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه بناء الشيوع بما ذكرناه من التفسير

كلها

لما انضم اليه

انتهى قال شارح ح وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظ عبارة القوم المطلق بارادة الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى وعرفه المحقق في ج وهو في يب ودي وابنه في شرحه والشهيدان في كري وض و
البيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي انه اللفظ الدال على الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح ص و
السيد عميد الدين والرازي بان التعريف الاول اخطاء قال الاولان بعد الاشارة الى التعريف المزبور ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق
فان مدلول الاول الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ومدلول الثاني الماهية المعراة عن القيود ويظهر ح خطاء من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير واحد قيدان زايدان على الماهية انتهى ويظهر من ض في ير ان المطلق يطلق على كلا القسمين فانه
قال قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي وبزيد هنا اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض
الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر كتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل سآعتق رقبة ولا يبقى المطلق في معرض الخبر عن الماضي
نحو ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب اليه ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه قولنا على مدلول ليعم
الموجود والمعدوم وخرج بالشايع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعموم لاستغراقها وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على
البدل لما سمعت واعلم ان المقيد يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد اشار الى ما ذكرنا فلم فقال بعد ذكر تعريف المطلق
والمقيد فهو ما لا يدل على شايع في جنسه قد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك
الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني انتهى مفتاح
اعلم ان مطلق الوارد في كلام الشارع وغيره يحتمل الى صور منها ان يتعلق به ما يدل على طلب ايجاده وهذا لا يحمل على العموم الاستغراقي
بمعنى كون المطلوب الاتيان بجميع افراده وما يندرج تحته ولا على العموم المجموعي بمعنى كون المطلوب مجموع الافراد من حيث
المجموع وانما يفيد العموم البدلي بمعنى كون المكلف مخيرا في امتثاله بين جميع الافراد فاي فرد اتى به حصل له الامتثال ولا يجب عليه
عينا الاتيان بالجميع ولا يجوز له الاخلال بالجميع والظاهر ان ما ذكرناه مجمع عليه بين جميع المسلمين بل جميع الملتين ومن له ادنى تتبع في
واطلاع على سيرة العلماء يظهر له ما ذكرناه ومع ذلك فهو المعهود من سيرة العقلاء وارباب اللسان الا ترى ان السيد اذا قال لعبده
ائتني بماء فاتى بماء من افراد الماهية وترك الاتيان بالباقي عد ممتثلا وخارجا عن عهدة التكليف لان المستفاد من ذلك التعليق
ايجاد الماهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما من اي فرد كان وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكرنا ولا في ان اللفظ لا
يدل على ذلك مطابقة ولا تضمنا وانما الاشكال في ان اللفظ هل يدل عليه بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان كدلالة
التعليق بكلمة ان على نفي الحكم عن غير محل النطق او لا بل ذلك من مقتضى صرف العقل لم اجد احدا نبه على هذا بالخصوص ولكن
يستفاد من كلمات الاصحاب وغيرهم في الفقه والاصول هو الاول كما لا يخفى وهو المعتمد للتبادر والمعضد بما ذكر ولا فرق في
ذلك بين المفرد المعرف باللام بناء على المختار من انه ليس موضوعا للعموم وغيره من المعارف الموضوعة للمفاهيم الكلية والمفرد
المنكر فكما ان قوله ائتني برجل يفيد ذلك فكذلك قوله ائتني بالرجل نعم دلالة الثاني على العموم البدلي اجلى واوضح من دلالة الاول
عليه كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين الاسم والفعل فقوله اضرب يفيد جواز الاتيان باي فرد من افراد الضرب كما لا
يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين ان يكون الطلب بعنوان الوجوب او الاستحباب ولا في الوجوب بين ان يكون نفسيا او غيريا او مشروطا
موسعا كانت الثلثة او مضيقة كفايية كانت او لا ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع وغيره فلو قال الموصي اعطوه فرسا او الفرس
افاد ذلك ومنها ان يتعلق به ما يدل على طلب ترك ايجاده وهذا لا اشكال في لزوم حمله على العموم الاستغراقي بمعنى كون
المطلوب ترك كل فرد من افراد الماهية ان كان المعلق عليه اسما نكرة نحو لا تاتني بماء والحجة في ذلك ما بيناه سابقا من ان النكرة
المنفية تفيد العموم واما اذا كان معرفا باللام نحو لا تاتني بالرجل او غيره من المعارف ففي افادته ذلك اشكال ولكن
المعتمد الافادة للتبادر عرفا ولان المقصود ترك ايجاد الماهية وهو لا يحصل الا بترك جميع جزئياتها فيجب لذا يحكم بالعصيان اذا اتى

الثالث

الثاني

شايع

في بيان تعريف المطلق والمقيد

بفرد

بفرد ما وفيه نظر وعلى المختار لا اشكال في ان دلالة المنكر على العموم الاستغراقي اظهر من دلالة المعرف عليه كما لا يخفى ولا
فرق في ذلك بين الاسم والفعل فقوله لا تضرب يفيد وجوب ترك جميع افراد الضرب ولا فرق في ذلك بين ان يكون طلب الترك
بعنوان التحريم او لا ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع في كلام الشارع او غيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون اثباتا
وهذا ان كان مفردا معرفا باللام نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله ع البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فهذا يفيد العموم الاستغراقي ويجب فيه الحكم بثبوت الحكم المعلق لجميع افراد المعلق عليه فيحكم في المثال الاول بحلية
كل فرد من افراد البيع والحجة فيه وجوه منها انه المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا ولا ينكر لهم في ذلك لا يقال قد ابطلت سابقا
التمسك بهذا الوجه لانا نقول الذي حققنا هناك انه لا يكون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يلزم عدم جواز التمسك بطريقتهم
فيما ذكرنا وهو واضح ولا يقال يجب الحكم بالعموم في كل واقعة حصل فيها الاجماع عليه ولا يجوز التمسك الى الوقايع التي وقع فيها الخلاف
معه لا يبقى فائدة في دعوى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سيرتهم يحصل الظن بل القطع بان الحكم هنا
اصلا ادم الاتباع ويجب الاخذ به مطلقا والخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف في حجية هذا الاصل لان المنشاء في مخالفة المخالف
وجود المخصص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى وبالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا ينكرها من اضحابنا وعليه جرت عادتهم وسيرتهم فانهم
في مقام الاستنباط يحكمون بالعموم اذا ورد ذلك في مقام التخاصم والتشاجر يقولون الخصوص ويلزمونهم به الخصوم يلتزمون به ولا ينكرون
وليس ذلك الا لانه اصل سليم ومسلك مستقيم فكيف من نفى دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا
على افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم من حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ومجرد قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد وجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض منافية للحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تجنيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا نبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا المبحث ولو
ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة انتهى وقد اشار الى ما ذكره
جدا ايضا وادعى عدم النزاع في افادة المفروض العموم وذلك في جملة كلام له ان المفرد المعرف باللام في المقامات ثم في العموم اذ لولاه
لكان الكلام من الشارع عاريا عن الفائدة اصلا اذ لا معنى للحكم بكون امراته في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي فان ذلك واقع عند جميع المسلمين
حتى عند من اثبت الولاية على البنت فانه اسقطها عن المرأة في مواضع وبمثل هذا استدلوا على عموم مثل اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل
خبثا ومفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وغير ذلك مما هو كثير ومنها ان الحكم في هذه الصورة معلق على الماهية
وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد لتضمنها الماهية المحكوم عليها بذلك وقد صرح بهذا الخليفة وجد وان كان مفردا معرفا باللام ومثل
قوله رايت الرجل ومررت بالرجل فلا يفيد العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل يكون بالنسبة
الى الافراد مجملا وذلك واضح لا ريب فيه وان كان مفردا منكرا نحو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علمت نفس ما قدمت
وقوله يباح لك بيع وقوله رايت رجلا فلا يفيد ايضا العموم بالمذكورات بل يكون مجملا بالنسبة الى الافراد كما تقدم وذلك ايضا مما لا
ريب فيه نعم قد يفيد ذلك العموم بقرينة من امتنان ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء يفيد العموم
وشمول الحكم بالطهورية لجميع افراد المياه لوروده في مقام الامتنان المقتضي للتعميم ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كلام الشارع وغيره و
منها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون نفيا وهذا ان كان نكرة نحو ما رايت رجلا فلا اشكال في افادته العموم الاستغراقي
وان كان مفردا معرفا باللام نحو ما رايت الرجل ولا يحل الربا ولا يحل الزنا فالظاهر افادته العموم الاستغراقي كالمنكر ولكن دلالة المنكر ولكن
دلالة المنكر عليه اقوى من دلالة المعرف كما لا يخفى والظاهر ان سائر المعارف التي تفيد المفاهيم الكلية حكمها حكم المفرد المعرف باللام في جميع
ما ذكرنا هنا وفيما سبق كما لا يخفى مفتاح يشترط في حمل المطلق نكرة كان او اسم جنس معرفا باللام كان ام لا على العموم استغراقيا

نر
يستلزم

يجوز العدول عنه ومنها ما ذكره
ره ثم قال بعد ان رجح عدم
اختصاص وضع المفرد المحلى
باللام بالعموم فائدة مهمة علمت
ان الغرض الاصلي
ح

ح بقرينة الحكمة

كان او بدليا امران احدهما ان يكون افراد الماهية متواطئة ولا يكون بعضها ارجح انصرف الاطلاق اليه وقد شاع بين اصحابنا المتأخرين
ان الاطلاق ينصرف الى الغالب ولهذا يلزم حمل الاطلاقات الامرة بغسل الثوب والوجه واليدين في الوضوء على الغسل بالماء المطلق مع
كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا وقد صرح بما ذكر في المعتبر وفي مجمع ده دوك وغيرها ويلزم ايضا على ما ذكرنا حمل اطلاق
نذر الصلوة على الركعتين لا الركعة الواحدة كما صرح به في الايضاح قائلا ان الالفاظ اذا اطلقت انما تحمل على الغالب ثم من هنا لا
المصير الى ما ذكرناه من الشرط وقد صرح به جدي وربما يظهر من السيد المخالفة لما ذكروه فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف
باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء
دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به
فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله الغسل حقيقة من غير اعتبار العادة انتهى وهو ضعيف بل لا
ينبغي التم في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل اللسان والمعهود من اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالعهد
فتكون قرينة نعم ليس مجرد اكثرية افراد نوع من المطلق والتشكيك بخوالا ولوية والاقدمية توجب العهدية وانصراف الاطلاق اليه بل
المناط حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه فاذن يمكن دعوى الفرق بين انصراف اطلاق الغسل الى
الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل بغير ماء الكبريت لان الغسل بالماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل اليه دون
الغسل بماء الكبريت سلمنا عدم الفرق لكن نقول الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكانا متساويين في الحكم كما اشار اليه في ذلك وثانيهما ما ذكره
جدي وهو فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لاجل حكم نفسه من حيث هو اثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل التقرير
لبيان حكم اخر لان رجوعه الى العموم انما لتلافي الكلام عن الفائدة والفائدة محققة وان لم يرجع اليه فتم انتهى وهو جيد وينبغي التنبيه
على امور **الاول** اعلم ان ما ذكر من انصراف الاطلاق الى الشايع لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى
الثاني الالفاظ الموضوعة للعموم نحو كل وجميع والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية لا تنصرف الى الشايع فاذا قال بعه باي نقد شئت
وكل غسل مطهر حمل على جميع الافراد ولا يختص بالفرد الشايع وقد صرح بذلك السيد الاستاذ ره فقال العموم الوضعي يتناول الافراد
الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه في اطلاق
التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب بثمن المثل حالا بنقد
البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك فان قيل لا يخلو اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل
عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل
التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين
الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية
لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض
ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب
الا لدليل انتهى وصرح بما ذكره ايضا جدي ووالد العلامة دام ظله العالي ولكن قال ان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها
الالفاظ الموضوعة للعموم ولا يخرج عن قوة واما الالفاظ المفيدة للعموم بالقرينة العقلية او بالدلالة الالتزامية نحو عموم ترك الاستفصال
وعموم المنزلة وعموم التشبيه فالظاهر انها كالاطلاق تنصرف الى الشايع **الثالث** هل انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع والحكم بلزوم
الاقتصار عليه باعتبار دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادته فلا يتعلق الحكم بغيره او باعتبار كون
تعلق الحكم به متيقنا وحصول الشك في تعلقه بغيره فيكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا وصرح والد ره بالاخير وفيه اشكال ولكن
المعتمد عندي هو الاول لشهادة العرف به كما لا يخفى **الرابع** هل ينصرف الاطلاق الى الفرد الشايع في صورة اجماله فلو قال بعه
بالنقد كان اللازم حمله على النقد الرايج او لا بل يبقى على اجماله المعتمد هو الاول لشهادة العرف به **مفتاح** اعلم ان ما ذكرناه

في الشيوع والغلبة فان كان ارجح

في مخالفة العموم والاطلاق في القرائن الموجبة لحمل المطلق على العموم وان كان لفرد شايع

من لزوم حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو اذا لم تقم قرينة على ارادة العموم الشامل للفرد النادر منه واما معه فلا والقرينة التي تقتضي
ذلك كثيرة منها استثناء بعض افراد النادرة كما اذا قال الشيخ الغسل مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان هذا ظ في كون المراد
من المطلق ما يعم جميع الافراد الموضوعة لغة والا لما صح الاستثناء لانه اخراج لما لولاه لدخل لا يق يجوز ان يكون منقطعا لانا نق
هو خلاف الاصل فلا يصار اليه مع عدم القرينة وقد صرح جدي بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم
ومنها الاتيان بقيد يقتضي اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال الغسل بغير ماء الورد مطهر فانه ظ في الشمول لجميع ما عدا الخارج بالقيد
ولا فرق بين ان يكون شرطا او صفة او غاية وقد صرح جدي بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف باللام
العموم قائلا انه لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز وجه ولذا يفهم العموم بلا تامل والبناء عليه ثم كلما ازداد القيد الاحتراز ازداد
قوة البناء على العموم ومما يحصل معنى العموم قطعا ان يحترز عما هو خروجه اظهر مما لم يحترز بمراتب ومنها الاتيان بحد المطلق وتعريفه مطلوب
بالخاصة قبل الحكم عليه كما اذا قال الغسل وصوار الدم العين بالمايع مطهر والبيع بالنقد هو الذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم
لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدي قائلا ان اظهار الماهية انما هو لمعرفة متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف
حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا موهما بخلاف المحصل وموجبا للحمل عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم مطلقا
يتكلمون على طريقهم وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال جدي ومن جملة القرائن على افادة المعرف باللام العموم ان ياتي في مقام الشك
في اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مميزة له فلا يجوز التخلف حتى يصير جامعا ومانعا فان الاطفال يتكلمون
هكذا فضلا عن العقلاء فضلا عن الفضلاء نعم الشرع في مقام افادة الحكم الشرعي **الثاني** قال جدي ومن جملة ما يفيد العموم ان
يؤتى بالموضوع للحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك كذا وفي الاخبار مثل قولهم اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع و
تشتري وتعتق وتشهد تعطي ما لها ما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى يصير تعريفا جزئيا جامعا او غيرها مانعا
فضلا عن الشرع انتهى **الثالث** قال جدي ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال
والقول بان الترك لعله لمانع او لجهة اخرى فاسد لان الاصل عدمهما والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان
متساوي الطرفين لو لم نقل ان المرجوحية في الجملة ايضا كافية كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين خوفا من ان يتكلم
ربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا يشكل التعميم لعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الناشي من عروض
عارض بل المرجوح في الجملة ايضا ربما لا يخلو عن تامل فتدبر واما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد
به ولذا لا يكتفون بالاشعار فتدبر انتهى وقد صار الى ما صار اليه والد العلامة وعندي فيه نظر **الرابع** قال جدي وربما يرجع
العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوهما فان الكل يشمل
ذا الراسين البتة انتهى وقد بينا قدس في ذلك بما اعترف به من ان الاشعار ليس بحجة **الخامس** اذا ثبت الحكم المعلق بالاطلاق الذي له فرد
شايع وفرد نادر ولا يعرف ايضا لبعض الافراد النادرة بالاجماع ونحوه كما اذا ثبت جواز الغسل بماء الورد مثلا بالاجماع فهل يكون
ذلك قرينة على شمول الاطلاق المذكور لجميع الافراد حتى النادرة فيلزم في المثال المذكور الحكم بجواز الغسل بجميع المياه المضافة عملا بعموم
عليه لم اغسل او لا يكون ذلك قرينة على التعميم بل يجب الاقتصار على مورد الاجماع وصرف الاطلاق الى الغالب الرجوع فيه الى ما يقتضيه
الاصل صرح بالاول جدي قائلا الظاهر كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف ايضا فالاصل بقاء العموم على ظ لمطلق وعندي في ذلك
نظر وذلك لان مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولا بعد في ان يثبت حكم
لفرد بنص ولآخر باخر بل هو غير عزيز ويؤيده ما ذكرناه امران احدهما ان مجرد الاشتراك في الحكم لو كان مستلزما لذلك لكان
الاصل شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث اذا تحقق حكمه في بعضهن وهو خلاف مقالة اكثر المحققين وثانيهما انه لو صح ذلك
لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب عن استدلال السيد بجواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل بانصرافه الى الغالب وهو الغسل
بالماء المطلق اذ للسيد ان يقول على تقدير صحة ذلك ان حكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الغسل بماء الكبريت والنفط

فان الطفل لا يعرف تعريفا
عيها جامع او غيرها مانع

بالاجماع فيلزم ان يشمل جميع الافراد النادرة والالتزام بخطاء هؤلاء في الجواب مع كثرتهم ودقة نظرهم ووفور تحقيقهم بعيد عن سنن
الصواب لا يقال ان مستند الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخ اما ان يكون هذا الاطلاق او خطاب اخر والاول
مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه فالمتعين الثاني وهو المطلوب ولا يجوز النقض بالحكم بعدم
شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث لان هذا الاصل وان كان مقتضيا للحكم بالشمول فيه ايضا لكن عارضه اصالة عدم التجوز
والتغليب اللازمين على تقدير الشمول لانا نقول الاصل المزبور معارض هنا باصالة حمل المطلق على الفرد الشايع فيكون كالخطاب
الموضوع للذكور في عدم الشمول للاناث لا يقال هذا احسن لو جعلنا شيوع الفرد قرينة لحمل اللفظ عليه وصرفه اليه واما على تقدير جعله
موجبا للتشكيك في تعلق الحكم بالماهية الكلية الشاملة لجميع الافراد او بالفرد الشايع كما هو التحقيق فلا لان الشك لا يعارض الاصل كما
لا يخفى لانا نقول اولا المختار عندنا هو القسم الاول لان الغلبة مرجحة الى العهد كما لا يخفى وثانيا انا لو تمسكنا باصالة عدم تعدد الخطاب
لزمنا ان نحكم بانه قد حصل للمجتهد دليل يدل على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع افراده الغالبة والنادرة اذ لولاه لما جاز لهم ان يتفقوا
على ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة بنفس الاطلاق لان الغلبة توجب التشكيك في ارادة الاطلاق ومن الظاهر ان الدليل
المذكور ايضا حادث والاصل عدمه وقد يقال اذا تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على ظاهره لانه معنا وقد
تقرر ان اللفظ وجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يظهر قرينة معاندة وبعضهم علله استفادة احكام الجزئيات والافراد من خطاب
عام او مطلق وقد بينا فيما مر ان اصالة بقاء الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوعه الى العموم وعدم ثبوت الحكم
المعلق عليه لجميع الجزئيات وبالجملة المسئلة لا تخ عن غموض والحكم للمعلق على الاطلاق لجميع افراده حتى النادرة في محل الفرض جرءة
عظيمة مفتاح اذا ورد مطلق ومقيد اختلفا حكما اطلع تعميما لما فلا تقييد لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا حكاه مر في بر
وولده في ح دي والشهيد في عد السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في التمهيد وولده في لم والفاضل البهائي في ده وصاحب
غاية دي فيه والمعتمد في ح صر والاسنوي في بر السؤل والاصفهاني في ح المنهاج والطوسي في كاشف الرموز وغيرهم قبل هذا الاجماع
نقله اكثر الاصوليين والوجه فيه واضح جدا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان يكونا امرين او نهيين
او لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما او لا وقد صرح بذلك في لم وح صر بذلك وخالف فيه بعض
العامة فان الاسنوي حكى في غاية السؤل عن القرافي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم اذا اتحد
سببهما وهو ضعيف ومخالف لاطلاق اكثر الاصوليين وصريح جماعة منهم الا انه لا يتم يلزم على ما ذكرت ان لا يحمل المطلق على المقيد
ايضا اذا ورد من الشرع اعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة لتخالف حكمهما وهو ممنوع بالاتفاق وقد حكاه في غاية دي وح صر لانا نقول
انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق في ملك وتولاه لما حكينا به قطعا وما ذكرناه من القاعدة انما يعتبر
حيث لا يكون هناك ما يقتضي التقييد من اجماع او استلزام عقلي او شرعي اما معه فلا يتمشى جدا ومن هنا ظهر وجه استثناء جماعة
كالعلامة في بر والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية دي والعضدي والطوسي والاسنوي على ما حكي الصورة المفروضة عن القاعدة
المزبورة مفتاح اذا ورد بماهية مطلقة وكان متعلقا بمكلف نحو اعتق رقبة وورد ايضا نحو ذلك الامر اخر متعلق بنوع او صنف
من تلك الماهية وبذلك المكلف نحو اعتق رقبة مؤمنة وعلم باتحاد سببهما او بانه لم يجب على ذلك المكلف الا فعل واحد وبالجملة علم
بوقوع التعارض بين ظاهريهما بحيث لا يمكن العمل بهما فهل يجب هنا حمل المطلق على المقيد او لا صرح بالاول في العدة وح وبه ريب ودي
وشرحه للمنية وعد الشهيد في غاية المامول وم وصر وشرحه للعضدي والمعراج وظم وجوه منها دعوى الاجماع على ذلك في العدة وبه
المنية وده وفيه لا يعرف فيه خلافا فيما حيث جدا ره على ام هو الظ من فقهائنا في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم في تخصيص
العمومات ومنها ان ذلك هو المفهوم عرفا كما لا يخفى واشار الى ما ذكر جدا ره فقال لان مكالمات الائمة عليهم السلام طريقتها طريق المكالمات العرفية فانهم
يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات والوجه في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد يخصص منها ما تمسك به في صر
وشرحه للعضدي من امر يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون

يجب

بثبوت الحكم

الكل تعميما

في بيان حمل المطلق على المقيد

مكلفا

مكلفا بالمقيد فلا يعمل ولا يخرج وفيه نظر واضح وفي م بعد الاشارة اليه وهو كما ترى ومنها ما تمسك به في ير والمنية وعد الشهيد
في ق المأمول والمعراج وح صر للعضدي وم من انه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل
بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد اعترض عليه في م فقال بعد الاشارة اليه وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينفي احتمال التجوز في المقيد بارادة
الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز
في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للشك او
التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في ير واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يصلح معه لذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم به مستبدا مع الدليل
الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر من التفصيل مما لم يذهب اليه احد فلا يمكن المصير اليه
واما ثانيا فلان احتمال ارادة الندب لا يصلح لمنع حمل المطلق على المقيد لان حمل الامر على الندب مجاز لما بينا من كونه حقيقة في الوجوب
فيدور الامر بين التقييد والمجاز والمعتمد عندنا انه متى دار الامر بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى كما انه اذا دار الامر بين التخصيص و
المجاز كان التخصيص اولى لا يقال ما ذكرناه انما يتجه بالنسبة الى المطلق والمقيد الواردين عن النبي ص واما اذا وردا عن الائمة ع فلا لشيوع استعمال
الامر في اخبارهم في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز لا تهم مرجوحيته بالنسبة
الى التقييد بل هو اولى من التقييد لانه لو كان مساويا للحقيقة التي هي الاصل فيلزم رجحانه على التقييد الذي هو مخالف للاصل جدا وان
لم نقل بذلك فلا اقل من التوقف ومعه لا يمكن الحكم برجحان التقييد اذ لا نقول ما ذكر يقتضي المنع من الشيوع المشار اليه كما نقل اليه الاشارة
وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في جملة من الكتب وزاد بعضها جوابا اخر فقريب بعد الاشارة الى الحجة المزبورة وحمل التقييد على الاستحباب مجاز
وفيه في مقام الاحتجاج على لزوم حمل المطلق على المقيد هنا لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل اتي بالجزء لا محالة والا فالمقيد يكون
عاملا بالدليلين والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل بهما لا يقال يمنع من كون المطلق جزء من
المقيد فانهما صنفان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج
عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فيتضادان حكما وذات الممكنة فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب
والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زائد والحقيقة احد جزئي المقيد وتمنع التضاد بين الاطلاق و
التقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف القيود الايجابية والتقييد وهو لا ينافي التقييد ح ولا نريد بالاطلاق
دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي عارية عن القيود فالاول اخذ الحقيقة لا بشرط شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل شرط غير معقول لان
الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد كيف لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية
وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال شيء منهما اقصى ما في الباب ان حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز
او لا على الخلاف ودلالة المقيد على وصف التقييد لا تتغير تحت الحمل على الوجوب والندب بل حمله على الندب اولى لسلامة الدلالتين
ح بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا يبقى ح بل الوجه في الجواب ان يقال حمله على الوجوب يقتضي يقين البراءة والخروج
عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها لقوة كون الامر للوجوب او للاشتراك اللفظي ومعها
لا براءة بيقين او يقال حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجاز قطعا بل يكون العامل برقبة مؤمنة موفيا للعمل باللفظ المطلق
في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى
العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وفيه بعد الاشارة الى الحجة المذكورة
فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق
وليس مخالفة المطلق واجراء المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله
على الندب واجراء المطلق على ظاهره قلنا بل التقييد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا

نعم غير

لا يحصل منه ذلك

في كيفية حمل المطلق على المقيد

والثاني ما اخذناه بشرط لا شيء

ولهذا لو امر ... التقييد لكان ... في حقيقته

في بيان تعارض المطلق والمقيد

كان في التأويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل به لا يخرج عن كونه موفيا للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا فانه لو اداه قبل ورود
التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا كذلك في تأويل المقيد صرفه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل اي واحد
كان من الآحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه لغة بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المحذور
في صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة اعظم من صرفه عما لم يدل عليه اللفظ لغة واما ثانيا فلان احتمال الوجوب التخييري لا يمنع ايضا من حمل
المطلق على المقيد اما على تقدير كون الامر حقيقة في الوجوب العيني مجازا في التخييري فلما تقدم اليه الاشارة واما على تقدير كونه حقيقة
في القدر المشترك بين العيني والتخييري فلانه لا اشكال في ان اطلاق الامر ينصرف الى العيني لكونه الفرد المتبادر منه ومن الظاهر ان رفع اليد
من ظهر الاطلاق بارتكاب التقييد خير من رفع اليد عن ظهر الامر بالحمل على التخييري لان تقييد الاطلاق اغلب وقوعا من حمل الامر على
الوجوب التخييري والمطلق على الفرد الغير المتبادر ثم ان كل ذا على تقدير كون المطلق ظاهرا في الدلالة على جواز الاكتفاء بكل فرد في مقام الامتثال
فانزح يقع التعارض بين ظاهري المطلق والمقيد واما على تقدير عدم الدلالة على ذلك فلا اشكال في لزوم الاخذ بظهور المقيد لعدم وجود
المعارض له وقد نبه على هذا السيد عميد الدين في المنية قائلا ممنوع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلا عن التخيير فيها
وقد حقق هذا السيد الخليفة في حاشيته فقال الجمع بين الدليلين لا يحصل في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد
بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا وسيذكره المص ويبني الاشكال الآتي عليه لانه لو ابقي على اطلاقه ايضا بلا مجاز ام وعمل با
لمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل بالمقيد من حيث اقتضاء الامر المقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للقيد ولا لعدمه
فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز في المطلق ولا في المقيد لا يقال لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته
لان مقتضى الاطلاق ومدلوله صحة العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نم ان مدلول المطلق ذلك بل
اعم منه مما يصلح التقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد في المقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف
عنه نعم لو ابقي بدون المقيد يلزم ذلك من ان الاصل البراءة عن التعيين وبناء الاشكال الذي نظر المص على تسليم ان الجمع لا يحصل الا بارتكاب
مجاز فاقول ان هذا انما يتم لو كان المجاز في المقيد متعينا او مرجوحا وقد عرفت ان ذلك التسليم غير لازم وايضا بقبح البراءة لا يتوقف على
الحمل بهذا المعنى هذا على تقدير ارادتهم من حمل المطلق على المقيد ما ذكروا اما لو كان مرادهم العمل بالمقيد من غير مجاز في المطلق فالاستدلال
صحيح ولا يرد عليه ما ذكرناه ولا الاشكال الذي ذكره المص لان الاصل عدم المجاز في كليهما فالمطلق يقتضي وجوب ايجاد الماهية لا بشرط
شيء والمقيد وجوب ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة من مقتضى المقيد ليس
ح مجاز في شيء من الطرفين حتى يقال يحصل التعارض والتساقط ويبقى المطلق سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن
دالا على العموم البدلي هنا بالدلالة التضمنية وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية المعتبرة عند اهل
اللسان كما لا يخفى وهو التم من المعظم وح يقطع التعارض بين المطلق والمقيد بتجهير ما ذكره في المعالم من الايراد لولا ما ذكرناه من الجواب
فتامل واما رابعا فلان قوله ويبقى المطلق الخ لا وجه له بعد الحكم بالتساقط او التوقف اذ لم يبق للمطلق ظهور في العموم البدلي بعد وجود
المعارض المساوي له كما لا يخفى ومجرد تعلق الامر بالماهية لا يقتضي العموم البدلي عقلا حتى يقال ان الدلالة اللفظية اذا سقط اعتبارها باعتبار
المعارض كان اللازم الحكم ببقاء الدلالة الاخرى وهي الدلالة العقلية فتم ويبقى التنبيه على امور **الاول** المراد بحمل المطلق
على المقيد الحكم بان المطلوب هو الماهية المقيدة وانها متعلق التكليف فيكون المقيد بيانا وذلك قد يكون قرينة على استعمال المطلق في المقيد
بطريق المجاز وقد لا يكون كذلك بل يكون غاية الدلالة على ارادة الخصوصية لا غير **الثاني** هل المقيد بيان للمص سواء اقترنا او تقدم
المطلق او المتأخر ولا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه بيان للمطلق مطلقا ولو تاخر وهو الصريح لم يتبين المأمول وظاهر اطلاق العدة ودج
والنهاية وب وشرحه والمنية والزبدة والاحكام وصر وشرحه للعضدي الثاني انه ناسخ للمص ان تاخر وهو للمحكي في ب ودة وتبين المأمول
وصرح بعض القول الاول وجوه منها ما تمسك به في لم من ان التقييد نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من

الآحاد

افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض السميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر
وقد تمسك بما ذكر في بديع والمأمول وصرفقا لوا لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق واعترض
على هذا الوجه بوجهين احدهما ما ذكره العضدي فقال بعد الاشارة اليه وقد يجاب عنه بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبله
اما التخصيص فهو رفع لبعض الحكم الاول انتهى وفيه نظر وثانيهما ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته لم معترضا على قول صاحبه فان المراد من
المطلق اه فالنظر قد عرفت فيه من ان هذا البيان مدلول المطلق بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا
اظهر واكثر في الاخبار ونعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فانما يلزم ذلك الشمول من عدم التقييد مع ضم ان الاصل براءة الذمة من التعيين اذ لا
الترجيح بلا مرجح بخلاف العام فان مدلوله العموم وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على مجاز فضلا عن ان يكون نسخا
فتامل انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في النهاية والمختصر من ان المقيد لو كان نسخا للمطلق لكان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان الثاني انما
يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به واعترض عليه العضدي بنحو ما اعترض به على الوجه الاول وقال يظهر بالتامل ومنها
ان التقييد اغلب وقوعا من النسخ فيكون هو الاصل لان المشكوك فيه يلحق بالغالب ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ
المخالف للقول الثاني فانا نشاهد في المعالم وبديع والمأمول وصرفقا وشرح العضدي فقالوا الحق الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان
بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه هو فرع الدلالة وانها منفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص وفيه نظر
اما اولا فللمنع من لزوم المجاز على تقدير البيان لان ارادة الخصوصية من الكلي كما يمكن بالتجوز بان يراد الخصوصية من نفس اللفظ الموضوع
للكلي كذا يمكن بغيره بان يراد من اللفظ الموضوع للكلي حقيقة ويراد الخصوصية من الخارج نعم يلزم ارتكاب خلاف النظم على اي تقدير
لكنه لازم على تقدير النسخ ايضا فتامل واذا دار الامر بين المخالفين للنظم كان اللازم ترجيح الاهون ومن الظاهر ان التقييد اهون واما ثانيا
فلما ذكره ثم في مقام الجواب عن الحجة المزبورة فقال والجواب بان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد
فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبله وليس الامر كذلك واورد عليه ولده في الحاشية فانا لا نسلم توجه
هنا اولا ان المعنى المجازي انما يتم على الوجه الذي ذكرتموه انتفى احتمال النسخ من حيث دوران الاحتمالين فاذا انتفى النسخ تعين المجاز ويكون
القرينة هي المقيد ولا يجب تقديم القرينة بل يكون الدلالة والفهم بعده كما قررتم اما مع احتمال النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفي حصول
الدلالة والفهم بعده ثم قال ويمكن ان يجاب بان رجحان المجاز على النسخ لما كان معلوما مما قرره في العام والخاص بنى عليه اكتفاء بما سبق
وانما اورد هنا بيانا لورود ما ادعى المستدل من عدم القرينة عليه بما ذكره في الجواب من وجود القرينة وهي المقيد فان قلت هذا المراد غير مراد
غيرهم من كلام الوالد قدس سره في الجواب بل ظاهره وجود قرينة المجاز وانها اذا وجدت حمل عليها وصح المجاز وح فتوجيه ما ذكرت لا وقع له قلت
لا يمكن ما ذكرناه خلاف النظم وانما هو وجه تصحيح وان بعد واما ثالثا فلما ذكره في بديع والمأمول وشرح المختصر للعضدي فانهم قالوا دفعا
الجواب عن الحجة المذكورة والجواب انه لا نم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد بنقض تقييد الرقبة في الظهار
بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز وزاد في بديع كالمختصر فقالا التحقيق ان المطلق دال على عتق اي رقبة
كانت فيكون مرجع التقييد الى التخصيص وحكى الفاضل الشيخ محمد كلاما عن والده في حاشيته لم يتضمن المناقشة فيما ذكره اولا ثم اعترض عليه
فقال ما ذكره الوالد في الحاشية من ان الجواب المشهور بين القوم يغني عن الاستدلال المذكور هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم
يقولون المراد بالمطلق ح المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا انه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فانما هو جوابكم في الصورتين
فهو جوابنا ونوقش بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد بما صلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى با
لدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فاقد جنس المنفعة حتى يكون
دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ثم وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب
به في موضع النزاع فلذلك لم نتعرض للجواب المتم في محل بحث وفيه نظر اما اولا فلان احتمال النسخ قائم مع تقدم المقيد كما في الخاص

لا دفع

في حمل المطلق على المقيد

المتقدم وما ذكره هنا من ترجيح التخصيص بني هنا على ترجيح التقييد اما دعوى دلالة المقيد على المطلق مع التقدم كان كان مع عدم
احتمال النسخ فمسلم اما مع احتماله فموضع نظر لبيان ما قلناه سابقا اللهم الا ان يدعى ان المتقدم قرينة ظاهرة على المجاز متقدم على النسخ
واما ثانيا فلان كلام الوالد الحاشية يقتضي صحة المناقشة والدخل فيها غير خفي اما في اولها فما قدمناه واما في اخرها فلانه لا مخفى
لجاز تقييد الرقبة بالسلامة الا اذا اريد بها الخصوصية واحتمال ذكر احدا الافراد لا يقتضي الجاز تقييد كما هو شأن المتواطي لكن قد كون
الرقبة من قبيل المتواطي تامل واما ثالثا فلان هذا امكان الجواب الثاني واضح اما الاول فغير واضح لان الالتزام لا مفر عنه من حيث
اشتراط المستدل اقتران اللفظ المجازي بالدلالة عليه وتقدم المقيد يحتمل حمل المطلق عليه فيكون قرينة ويحتمل النسخ فلا يكون قرينة فلم
يبق دلالة مع التقدم وهو يقول بالمجاز فما هو جوابه فهو الجواب مع التأخر اللهم الا ان يبقى ما قدمناه من الظهور ولا يخفى عليك ان منشأ
الاشكال في المقام عدم ذكر النسخ هنا فان كان عدم النسخ اتفاقيا فالامر سهل والا فالمقام يحتمل الكلام انتهى والتحقيق عندي في
المسئلة ان يقال اذا ورد المطلق والمقيد المفروضان لم يحتمل الا النسخ كما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق وكانا من النسخ
وقلنا بانه لا يجوز الا النسخ فلا اشكال في لزوم الحكم بالنسخ وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب فيما غاية المامول نقلا الاولى
التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص المتعارضين فيقال ورود المقيدان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد ناسخا
لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فبني على الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب نحو ذلك ولم اظفر في الكتب
المشهورة بهذا التفصيل وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام وفي حاشية السيد الخليفة كان خلافه المصنف فيما اذا ورد المقيد قبل
حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وح يكون بناء كلام الحكم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و
في حاشية الشيخ محمد ما تقدم في العام اذا ورد بعده المخصص المنفصل بحضور وقت العمل وعدمه بانه في المطلق والمقيد فان كان المقيد
انما الى بعد حضور وقت العمل سيما اذا وقع العمل بالمطلق في مرة غير المعين بالمقيد فانه يتعين النسخ اما لو كان قبل حضور وقت العمل
فالجاز ممكن فلا وجه لاطلاق القول في المطلق والمقيد بنفي النسخ من الاستدلال والجواب انتهى وان لم يحتمل النسخ ولم يكن جائزا كما
في المطلق والمقيد الواردين عن الائمة عليهم السلام وهو الغالب فتعين التقييد لما تقدم اليه الاشارة وقد اشار الى هذا جدي فقال
قد عرفت عدم النسخ في احاديثنا وعلمنا جنا الى ما ورد العام عن الرسول وكذا عدم الحاجة اليه بالنسبة الى القرآن لعدم تحقق الاشكال
فيه مطلقا وبما يعتد به فتم انتهى وان احتمل الامران وجاز امعا فالاصل التقييد لغلبته الى النسخ المعتضدة بما تقدم اليه الاشارة
لا يبقى هذا تفصيل بما لم يذهب اليه احد فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول لا نم ذلك بل الظاهر اتفاق
القوم عليه وان لم يكن موجودا في عبائر المعظم وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اطلق لزوم حمل المطلق على المقيد حيث
يتفقا حكما ويتحدا سببا ويكونا مثبتين في بيان وشرحه على الشهيد ره وم وم ومر والمعراج ويتفرع على ذلك امران احدهما لزوم
ذلك وان احتمل تعدد الحكم واشتغال ذمة المكلف بواجبين احدهما ما دل عليه الامر بالمطلق وهو العتق المطلق في قوله اعتق رقبة وثانيهما
ما دل عليه الامر بالمقيد وهو عتق الرقبة المؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة وفيه نظر لاصالة عدم التاويل في الظهور السليمة عن المعارض وقضاء
ثابت بالادلة المعتبرة لزوم التقييد حيث يقع التعارض بين المطلق والمقيد المفروضين لا مطلقا والا كان حمل المطلق على المقيد في بعض الصور
من باب المعبر القرين وهو في غاية البعد بل مقطوع بعدمه واطلاق الكتب المذكورة لا يصلح لمعارضته فاذكر لقوة تنزيله على غير محل الفرض فيشترط
في حمل المطلق على المقيد في محل البحث اتحاد التكليف انه لا يجب عليه الا شيء واحد وان شك في ذلك فلا يصح التقييد بل يجب العمل بظ
الامرين والحكم بتعدد التكليف فقد اشار الى ما ذكر جماعة في العدة ان كان المقيد منفصلا فلا يخ من ان يكون ما اطلق في موضع هو
بعينه الذي قيد في موضع اخر او غيره فان كان هو بعينه فلا خلاف انه في انه يجب تخصيصه به وفي المعارج وان كان حكمهما متفقا و
كان سببهما واحدا وعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق مقيدا وان لم يعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده وتغايرا في بيان المبتدا ان لا يكون مخالفا وان يتحد السبب في الامرين وهنا يجب فيه ان ينظر الامرين
ان كان الامر المذكور سببه تكرار المامور به وان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على

المقيد

المقيد اجماعا انتهى وثانيهما لزوم حمل المطلق على المقيد في نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح وقوله يطهر البئر بنزح اربعين دلوا
لبول الانسان وقوله يطهر بنزح اربعين دلوا لبول الرجل وهو فاسد قطعا لعدم التناقض بينهما **الثاني** لا فرق في لزوم
حمل المطلق على المقيد المثبتين مع اتحاد الحكم والسبب حصول التعارض بينهما بين الواجبات والمستحبات كما هو مقتضى اطلاق
القوم لاتحاد الدليل والموجب وربما توهم انه لا يجب في المستحبات حمل المطلق على المقيد فاذا ورد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة و
كان الامران للاستحباب لم يجب تقييد الاول بالثاني بل كان اللازم الحكم باستحباب ايهما احدهما استحباب العتق مطلقا وثانيهما استحباب
عتق المؤمنة وهو في غاية الضعف اذا حصل العلم بتعارضهما بان يعلم بوحدة التكليف وان المحتم امر واحد وان لم يحصل ذلك
ولم يعلم بالوحدة فلم يلزم حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات نعم ان العلم بوحدة التكليف الذي هو منشاء التعارض يحصل غالبا من جهة الاجماع
وهو في الواجبات كثير الوقوع بخلاف المستحبات فان العلم بوحدة التكليف فيها من جهة الاجماع نادر فيتجه الفرق بين الواجبات والمستحبات من هذه
الجهة لا غير فتدبر واذا كان احد الامرين للوجوب والاخر للاستحباب لم يجب حمل المطلق على المقيد قطعا بل يجب العمل بظاهرهما معا **الثالث**
لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المفروضين بين كونهما من الكتاب او السنة وكون احدهما من الكتاب والاخر من السنة ولا فرق في كون السنة
بين قطعي السند وغير قطعي السند فلو كان احدهما قطعي السند والاخر غير قطعي السند لكن كان بحيث كان اللازم حمل المطلق على المقيد الا اذا كان
المطلق قطعي السند قلنا بعد جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد ح ولكن قد بينا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
فيلزم هنا حمل المطلق على المقيد ولا فرق في السنة ايضا بين كونهما من النبي ص او الائمة ع او احدهما من النبي ص والاخر من الائمة ع **الرابع** لا فرق
في ذلك ايضا بين كونهما منطوقين او مفهومين او مختلفين بناء على المختار من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة والمخالفة
الخامس اذا كان تقييد المطلق المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة بالمقيد المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة موجبا لحمل المطلق
على الفرد النادر فهل يكون التقييد ح ايضا اولى من حمل الامر في المقيد على الاستحباب او الوجوب التخييري او لا فيه اشكال من اطلاق القوم
ان الامر دار بين التقييد والتخصيص وبين المجاز كان الاخير مرجوحا ومن قوة منع انصراف اطلاق كلامهم الى محل البحث واغلبية المجاز بالنسبة
الى حمل المطلق على الفرد النادر وهو لاحتمال الاخير اجود خصوصا اذا كان الامر في المقيد من الائمة ع لشيوع استعماله في الندب
حتى ادعى جماعة صيرورته من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة **السادس** اذا اعتضد المطلق بشهرة ونحوها
مما يوجب قوة الظن ببقاء الاطلاق على حاله لم يجز التقييد ح ايضا بل يجب التاويل في المقيد وقد تقدم مما ذكر ان لزوم حمل المطلق
على المقيد بعد تعارضهما ليس على اطلاقه وان المعتبر ايضا ما يفيد الظن الاقوى ولما كان الغالب حصول الظن الاقوى من المقيد
اطلقوا لزوم حمل المطلق عليه **السابع** لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يقع التعارض بينهما بين كونهما في العبادات
او في المعاملات ولا بين كون مفادهما الوجوب النفسي او الجزئي او الشرطي **الثامن** اذا حكى الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق
كما اذا قيل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى اخر الاجماع على وجوب ذلك الشيء مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة
المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا فهل يجب حمل المطلق ح اولا التحقيق انه اذا لا معنى لكون كلام بعض قرينة على كلام الاخر نعم يجب
العمل بالمقيد لانه اقوى ظنا من معارضه فيكون شبيها بحمل المطلق على المقيد **التاسع** لا يشترط في قيد المقيد ان يكون صفة
فلو كان المطلق هكذا اكرم رجلا والمقيد هكذا اكرم زيدا وحصل التعارض بينهما وجب حمل المطلق على المقيد لان بناءه ليس على
حجية مفهوم الصفة بالاتفاق **العاشر** اذا اتحد حكم المطلق وحكم المقيد ولم يختلفا واتحد سببهما ايضا وكانا منفيين او
مثبتين نحو لا يطهر النجس بالمضاف ولا يطهر بماء الورد ولا تعتق في كفارة الظهار الرقبة ولا تعتق فيها الكافرة لم يجب حمل المطلق
على المقيد ح كما صرح به في ية والمنية ولم ورده في ية المأمول وم قصر وشرحه للعضدي لاصالة لزوم العمل بظاهر الخطابين السالمة
عن المعارض اذ لا تعارض بينهما ح كما لا يخفى ولدعوى الاجماع والاتفاق ونفي الخلاف على عدم لزوم الحمل ح في ية والمنية ولم ورده في
ية المأمول وحاشية الشيخ محمد وح العضدي نعم قد يحكم بالتقييد هنا في بعض الصور كما اشار اليه في ية فقال فان علمنا بدليل
خارجي ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر

والمقيد غير قطعي السند

على المقيد

فيجب التكليف في الموضعين النهي عن التكفير بالكافرة انتهى وقد اشار الى هذا في بيان المأمول ايضا ولا يعارضه اطلاق ما عداهما من
سائر الكتب المصرحة بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في محل الفرض لعدم انصرافه الى الصورة المفروضة **الحادي عشر** اذا اختلف
حكم المطلق والمقيد بان كان احدهما ايجابيا امرا كان او اخباريا والاخر سلبيا نهيا كان او نفيا واتحد سببهما نحو اعتق رقبة في كفارة
الظهار ولا تعتق الكافرة فيها ونحو لا تعتق رقبة فيها واعتق مؤمنة ونحو يصح عتق الرقبة فيها ولا يصح عتق الكافرة فيها ونحو لا يصح عتق الرقبة
فيها ويصح عتق المؤمنة فلا اشكال في لزوم حمل المطلق على المقيد ح **الثاني عشر** قال في بيان الاحكام كلما تقدم في باب التخصيص
العموم المتفق عليه والمختلف فيه والراجح في المختار فانه جار في تقييد المطلق انتهى وهو جيد **الثالث عشر** قال في الذريعة
اعلم ان التقييد مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله جل وعز فصيام شهرين متتابعين واذا ورد هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في
تغير حكمها والخلاف محكي في جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيه او رجوعه الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء وفي بيان اذا تعقب التقييد
جملة واحدة فلا خلاف في انه تغير حكمها من الاطلاق الى التقييد **الرابع عشر** قال في العدة التقييد يخص العام ويخص المطلق
الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القائل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظة من لانه
لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظة الرجال بالاشراف لكانت متناولة
لجميع الرجال سواء كانوا اشرافا او غير اشراف فاما تخصيص المطلق وان لم يكن عاما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة
قد خص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجزي تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم
يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين ثم قال والتقييد لا يخلو من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فما كان متصلا فلا خلاف في انه
يخص المطلق انتهى **الخامس عشر** قال الشهيد في قواعده لو قيد بقيدين متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل
دليل على احد القيدين كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وبهذا عمل ابن الجنيد وروينا
ثلثا وروي الثامنة اخراهن بالتراب وروينا وروي اولاهن فيبقى المطلق على اطلاقه ورواية اولاهن اشهر فترجحت بهذا الاعتبار انتهى
فيه نظر **السادس عشر** قال في عدائهم الاجود حمل المطلق على المقيد لان فيه اعمال الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة
مع قولهم في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا يوجب تخصيص العام فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هذا
راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم او لا وكذا ليس منه لا تعتقوا رقبة ولا تعتقوا رقبة كافرة قضية للعموم فهو تخصيص للعموم ايضا ولا
دليل عليه بخلاف النكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكلي كرقبة
لا في الكل كما مثلنا به **مفتاح** اذا ورد مطلق ومقيد متضمنين للامر واتحد حكمهما واختلف سببهما نحو قوله تعالى في كفارة
الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء
فتحرير رقبة مؤمنة ولم يقم دليل على اشتراك الحكمين في العلة ولم يتحقق الاجماع على اتحادهما باعتبار الاطلاق والتقييد فهل يلزم
ح حمل المطلق على المقيد او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز حمل المطلق على المقيد هنا بل يجب العمل بكل منهما وهو
للذريعة والعدة وح وقد ويب دي وشرحه والمنية ولم ورد وبيان المأمول ومر وصر وشرحه للعضدي والمعراج والمحكي في صر و
غيره عن ابي حنيفة وفي العدة والمنية وغيرها عن اصحاب ابي حنيفة وفي العدة عن بعض اصحاب الشافعي وفي بيان عن اكثر المحققين كالسيد
المرتضى وابي الحسين وغيرهما الثاني انه يحمل المطلق على المقيد هنا وهو المحكي في المنية عن الشافعي وفي غيره عن بعض اصحابه والمعتمد
عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية على عدم الحمل ح ومنها ظهور جماعة من
اصحابنا في دعوى اتفاقهم عليه ففي م الثالث ان يختلف موجبهما وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح وذهب كثير من خالفنا الى انه يحمل
عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل سيما الاخير وفيه وان اختلف سببهما فهم يختلفون
في الحمل ونحن متفقون على منعه في بيان المأمول اصحابنا اجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد هنا الا بدليل منفصل يدل على
ان المراد بالمطلق ذلك المقيد منها ان شرط حمل المطلق على المقيد حصول التنافي بينهما ووقوع التعارض بينهما وهو مفقود

في صورة اختلاف السبب

نعم

في محل البحث واذا انتفى الشرط انتفى المشروط اما الاول فواضح اذ لا معنى للحمل مع عدم التعارض واحتمال التعبد الصرف كما في اصالة
طهارة الاشياء وحمل فعل المسلم على الصحة مقطوع بفساده واما الثاني فواضح ايضا وقد مر بعض جملة من الكتب فورد لنا ان
الامر على الاطلاق بسبب معين لا ينافي التقييد بسبب اخر واذا لم يتنافيا لم يجب تنزيل احدهما على الاخر ولا تقييده به وفي ب ح د ى
وبه المامول لا يجب هنا الحمل على المقيد لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا
تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة وفي ح د ى لا يجب ذلك لعدم التنافي وفي ه لعدم المقتضي له واما الثالث فواضح ايضا ومنها ما تمسك به في
المنية فقال لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل
المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذا انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو منتفي
ههنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار لا ذهنا ولا خارجا ومنها ما تمسك به في الذريعة فقال
الدليل على ان المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه لا يجوز ان يتعدى الى حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد
غيره لوجب ان يخص العام بتخصيص غيره وتشترط المطلق على هذا الوجه وهذا يبطل التمسك بشيء من الكلام ومنها ما تمسك به في العدة
فقال لان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما حكمان مختلفان فكيف يؤثر احدهما
في الاخر ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال الا ترى ان من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لكان للقيد ان يزيد في كفارة القتل الا طعام
لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه
احد منهما ما اشار اليه في ه فقال ولان ثم المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب
تقييد احدهما بما قيد به فدل ولان ثم المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد
الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او من حيث الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق
بحرف عطف واضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو
المتنازع او بان يمتنع في التقييد بان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة
فيهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر لجاز ان يثبت لاحدهما بدل لان الاخر
بدلا ويخص احد العمومين لان الاخر مخصوص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو انتفى الربط فانها ثابتة
اذ التقييد بالايمان يدل على اولويته ورجحانه فيجب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة والحصر ممنوع انتهى وللقول الثاني وجوه منها
ما اشير اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان القران كالكلمة الواحدة وزاد في العدة قد روي ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام و
تقريره ما اشار اليه في المنية وغيره من انه اذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وفي ح العضدي
لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا انتهى وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلان الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها
واما ثانيا فلانها اخص من المدعى الا ان يتم بعدم القائل بالفصل وفيه نظر واما ثالثا فلما ذكره في ه والمنية وح فقالوا الجواب
ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فهو ممنوع وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا و
ان اردتم في وجوب تنزيل المطلق على المقيد اتحاده في كل شيء فمم فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك
من الامور المتغايرة وفي ب ح د ى وبه المامول المراد بالوحدة عدم التناقض انتهى وفي الذريعة يبطل هذا الاحتجاج بالاستثناء
والتخصيص وفي العدة يبطل بان المطلق والمقيد لو اقترنا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين ومنها ما اشير اليه
في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت بالعدالة في اخر حكمنا بتقييدها في كل موضع وفيه
نظر لما ذكره في الذريعة والعدة وبه وب ب المنية وح د ى وبه المامول فقالوا الجواب تقييد الشهادة بالعدالة في كل الشرعيات
لا بالتقييد في بعض الصور ومنها ما ذكره في ه فقالوا احتجوا بقوله تعالى والذاكرات حمل على قوله تعالى في الاولى والذاكرين الله كثيرا من
غير دليل من خارج ثم اجاب عنه بان التقييد لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف

الى

من باب المطلق والمقيد

عليه ومشاركته في حكمه وبان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع وصرح بالجواب الاول في الاحكام واشار اليه
في العدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه قد يحكم في المفروض بحمل المطلق على المقيد بدليل من خارج كما اذا وقع الاجماع
على ان الواجب في المورد بين امر واحد وانما يشتركان في الحكم من جهة الاطلاق والتقييد او كان العلة المعتبرة شرعا في لزوم المقيد في مورد
ثابتة في مورد المطلق وقد صرح بهذا في الاحكام واما القياس فلا يمكن ان يكون سببا بناء على عدم حجيته واما على تقدير حجيته فقد
اختلفوا في صلاحيته لذلك فمنهم من حكم بصلاحيته لذلك وهو السيد في الذريعة والشيخ في العدة وصرح به في يهذب والسيد عبد الله
في المنية والحاجبي في صر والعضدي في شرحه ومنهم من حكم بعدم الصلاحية لذلك وهو الاصح في م كما عن الحنفية **الثاني** اذا ورد
مطلق اثباتا في خبر نحو يصح العتق في كفارة الظهار ومقيد اثباتا في خبر نحو يصح عتق المؤمنة في كفارة قتل الخطاء واختلف سببهما
فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا الا بدليل من الخارج **الثالث** اذا ورد مطلق ومقيد تضمنا النهي او النفي واتحدا حكما و
اختلفا سببا فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا الا بدليل من الخارج وكذا لا يحمل المطلق على المقيد اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا
واختلفا سببا ما لم يلحظ الدليل الخارجي وبالجملة لا يحمل المطلق على المقيد الا مع تعارضهما ومعه فالاصل ترجيح التقييد على باقي
المحتملات الا ان يعارضه ما هو اقوى منه **الرابع** قال في يه البحث الثالث في الجمع بين المطلق والمقيد اذا اطلق الحكم في
موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلق في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق
في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين
فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع التقييد الواحد باق على اطلاقه مع التقييد بالضدين اولى بالبقاء واما القائل بان المطلق
يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييدا بالاخر واما من حمل المطلق على المقيد قياسا فانه يحمله هنا على احدهما
ان كان القياس عليه اولى والا بقي على اطلاقه **مفتاح** اذا ورد امر بمهية مطلقة نحو اعتق رقبة وامر بمهية مقيدة نحو
اعتق رقبة مؤمنة وحصل شرائط التعارض ولم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر فلا اشكال في وجوب التوقف بحسب الاجتهاد
وهل يجب في مقام العمل الاقتصار على المقيد فلا يحصل الامتثال فيما فرضناه من المثال بعتق الكافرة او لا بل يجوز العمل بما يقتضيه
ثم الاطلاق فيجوز الاتيان باي فرد من افراد الرقبة ولو كان كافرا المعتمد هو الاول لان اشتغال الذمة بالتكليف وهو لزوم عتق الرقبة
فيما فرضناه من المثال قد تحقق لاتفاق الخطابين في الدلالة عليه وقد حصل الشك في براءتها بالاتيان بفرد ليس فيه ذلك فالاصل
بقاء اشتغال الذمة يقينا فيستدعي البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل يتمسك به حيث يقع
الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت التكليف في الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به
بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية وعلى الفرض من هذا القبيل لان التكليف قد ثبت في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في المكلف
به من انه المهية المقيدة او غيرها فكان اللازم الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه يقينا لان المكلف به ان كان المهية المقيدة فقد
اتى بها وان كان المهية المطلقة فكذلك ايضا لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق فيظهر من صر في يه وب والاصح في م والحاجبي في صر اختيار
ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة اليقينية ومبناه على عدم ترجيح التقييد على التجوز في المقيد
لتساويهما في الاحتياج ورجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف للعلم به من المطلق والمقيد في الجملة واما ما ذكره بعض الاجلة
في دفع ما ذكروه من اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت لا يقينا ولا ظنا حتى يجب اليقين ببراءة الذمة لاحتمال ارادة الندب او التخيير
او غير ذلك واحتمال اشتغالها من غير يقين ولا ظن لا يقتضي وجوب العمل غاية الاحتياط وهو غير واجب فضعيف كالقول بانه
بعد التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة اليقينية
حتى يرد ما ذكر بل ما يفهم ان بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة منه الا بالعمل بالمقيد
لا انه ان كان المطلق باقيا على اطلاقه فلا ريب ان الاتيان به مبرئ للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان بالمامور به يتوقف على نية
كيفية من الاطلاق والتقييد ربما اشكل الحكم بكون المقيد مبرئ للذمة لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظاهر واما الثاني

باحدهما اولى من تقييد

ذمته حتى يأتي بالمقيد ان يحصل البراءة قطعا بعد من المقامات التي يقال فيها ان الاشتغال

فلا أطلاق هنا يؤخذ به الا ما عارضه المقيد وقد فرض التساوي بينهما فكيف يؤخذ به اللهم الا ان يقال قد دل المطلق على شيئين احدهما
ان المكلف به هو الماهية وهي بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهي بالدلالة الالتزامية والمقيد انما
عارضه في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضا من هذه الجهة وتساقطا بقي الدلالة المطابقية بلا معارض ويحكم ح بجواز الاتيان
في ضمن اي فرد شاء بضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح ولزوم الاتيان بها في ضمن جميع الافراد
عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو كان المقيد يدل على ان القيد شرط في الاتيان با
بالماهية لا نح يصح ان يقال لا معارض للمطلق في دلالته على كون المكلف به الماهية من حيث هي وبصير المسئلة من قبيل ما لو اتفقوا على
شيء واختلفوا في اشتراطه بآخر لان التكليف بالمشروط فيرجع الشك في الشرط الى الشك في التكليف فتأمل واما اذا كان دالا
على ان الماهية جزء من المامور به وان المأمور به مركب منها ومن ذلك القيد كما هو الظ فلا يبقى المقيد يعارض كلتا الدلالتين وينبغي
التنبيه على امرين **الاول** اذا اتفق اصحاب على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء اخر كما اذا اتفقوا على وجوب العتق
واختلفوا في تقييده بالايمان فقال بعض به وبعض اخر ولم يكن هناك دلالة شرعية على تعيين احد القولين فهل الواجب ح الاخذ
بالتقييد او الاطلاق الذي يقتضيه النظر هو الاخذ بالاول لما بينا **الثاني** اذا اتفقوا على حرمة شيء واختلفوا في تقييدها بآخر
كما اذا اتفقوا على حرمة النبيذ واختلفوا في اشتراطها بالسكر وعدمه فالظاهر ح الاقتصار في الحكم بالحرمة على القدر المجمع عليه وموضع
اليقين والرجوع في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالحرمة في القدر المجمع عليه فواضح واما الرجوع
بالاصل في غيره فللشك في ثبوت التكليف عند العلم به ولو اجمالا وقد تحقق ان الشك اذا تعلق بنفس التكليف كان اصالة الاباحة و
البراءة هي المسلك الا على القول بوجوب الاحتياط ولو تعلق الشك بنفس التكليف فهو خلاف التحقيق **القول في المفاهيم**
مفتاح اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان معلقا على امر بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان
تمت فتوضأ وان استطعت فحج وان سرقت فانت ضامن وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم
وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف فيه وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على
انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية اولا وقد صرح وبما ذكرنا في ثمرة المسئلة تعرف الاولى ان ذلك يدل على انتفاء
الحكم بانتفاء الشرط وهو للفاضلين والشهيد صاحبي المعالم والفاضل التهاني وجده والد العلامة بهاء الدين والبيضاوي والمحكي
عن الشيخين والشهيد الثاني صاحب المعالم والمدقق الشيرواني والشافعي وابي الحسين البصري وابي الحسين الكرخي والرازي واتباعه
والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن اكثر المحققين الثاني انه لا يدل على ذلك وهو المحكي عن السيد
وابن زهرة والحر العاملي والفاضل التستري وابي عبد الله البصري والقاضيين والاشعري ومالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة
وحكي عن بعض اصحابنا المتأخرين الميل اليه الثالث انه يدل عليه في الشرع لا غير الرابع انه يدل عليه في الخبر لا غير القول الاول

بالشرط في التكليف

واعتق رقبة

وابن شريح

وجوه منها انه يفهم منه عرفا ذلك وينتقل اليه الذهن بعد الانتقال الى المنطوق ولهذا فهم يعلى رابية وعمر من قوله تعالى واذا ضربتم
في الارض الاية انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانهما سئلا عن سبب القصر مع الامن وليس ذلك الا للدلالة ويؤكده تقرير النبي ص
السائل على فهمه فانه ص اجاب بعد السؤال بانه صدقة من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤكد ما قلناه
ما روي من انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله قال النبي ص لازيدن على
السبعين فان هذا القول منه ص يدل على انه ص فهم حصول الغفران بالاستغفار زايدا على السبعين ويؤكد ذلك ايضا قول موسى
المص في قوله تعالى فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون والله لافعلن كيدهم وتالله لاكيدن اصنامكم ابراهيم ص بل فعله كبيرهم هذا ان نطقوا
وان لم ينطقوا فلم يفعله كبيرهم هذا شيئا واجيب عن جميع ما ذكر اما عن التبادر فبالمنع منه كما سيأتي اليه الاشارة واما عما
روي عن يعلى بن امية فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة لعدم معلومية ان سؤال يعلى لما ذكروه لاحتمال ان يكون فهمه
علمه باصالة الاتمام وان الذي خرج منها حالة الخوف فاستفسر عن سبب الحاق حالة الامن به واما المنع من الاصل لما روي عن عائشة
انها قالت الصلوة في السفر والحضر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فيه فصدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هو
عبارة عما جوز الاقتصار عليه بعد ان كان الزايد مطلوبا واما عن حديث الاستغفار فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة
للمنع من فهمه ص ذلك وقوله ص لازيدن لعله لاستمالة القلوب سلمنا الفهم ولكن لعله باعتبار مفهوم العدد وايضا مقتضى المنطوق
نفي المغفرة بالسبعين قطعا لان خبر الله تعالى صدق فمفهومه لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان يكون
نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع ومنها ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما المقدمة الاولى فلوجهين
احدهما انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك فاكرمه وبين ان يقول يجب اكرامه بشرط مجيئه ويعبر عن مفهومي كل منهما بالاخر وليس ذلك
الا لاتحاد معناهما ومما يؤكد ذلك انه لو ندر ان لا يشترط فقال ان جاءك فاكرمه كان عاصيا وثانيهما تصريح النحاة فيما حكي
عنهم مما عتبر ان كلمة ان حرف الشرط واجماعهم حجة واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول ان المتبادر من لفظ الشرط حيثما يطلق ما ذكرنا
فانه اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي صحة الصلوة الطهارة فانه يفهم من غير شك
الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم وكذا القدرة والارادة ونحو ذلك
وان الحول شرط لوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء الزكوة عند عدم الحول ولولا
ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما فلو لم يستلزم
عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا واجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع اولا من المقدمة
الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا لهم ومما يعضد ما ذكر ان كلمة ان لو كانت للشرط يلزم ان لا
يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده الوجود وثانيا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما
يلزم بانتفائه الانتفاء كذا يستعمل في العلامة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشراط الساعة وفلان شرطي والاصل
ان يكون حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك والمجاز ومما يشهد بكون الشرط فيما اذا كان التلازم من حيث الوجود حقيقة
دون العدم تصريحهم بان استثناء نقيض تلك الشرطية ينتج نقيض مقدمها دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان فلا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط
هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد ولعل النحاة قصدوا هذا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند
النحويين مدخول ان بخصوصه وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه من التبادر فهو ممنوع واما ما حكي عن الامة فليس فيه دلالة على ان
الشرط حقيقة فيما ذكروه لجواز ان يكون ذلك احدا يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة
فيه يمنع من اشتراك ما ليس فيه التلازم اصلا معه نعم قد يقال ان ما ذكر يتجه لو جاز تعدد الشرط فانه لا يعلم ح من اطلاقه انه مما
ينتفي بانتفائه لجواز ان يريد به ما يقتضي التلازم في الوجود وهو لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كما في نواقض الوضوء

فيما اذا تعلق الجزاء على
شرطين كما هو الظاهر
عند الانتفاء

فان وجود كل منها يستلزم وجوده وليس انتفاء احدهما يستلزم انتفاء الاخر مقام واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم
بلزوم انتفائه انتفاء الشرط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا وذلك واضح وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط
واما مع الجهل به فلا ومجرد التصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم قد يثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا تثبت
به الدلالة اللفظية ومنها انه لو كان الحكم المذكور وغيره سواء لما كان التخصيص المذكور بالذكر فائدة بل كان تقصيرا في البيان
مع الحاجة وهو ممتنع فلزم ان يكون الفائدة فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره واجيب عن هذه الحجة اولا بالنقض بما اذا علق
الحكم على لقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بافادته نفي الحكم عمن لم يذكر واما ما قيل من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق
على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لازما بخلاف التعليق على الشرط فانه يجوز حذفه ويقال اكرم زيدا مذكره لا بد ان
يكون لتلك الفائدة فجوابه ان الكلام انما يحتاج الى اللقب ما وهو كما يحصل بالمذكور فكذا يحصل بما بعده وغيره فتخصيص الحكم
على ما ذكره الخصم نفي الحكم عما عداه والا لكان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وثانيا بانه اثبات اللغة بالدليل
ثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكر لاحتمال ان يكون له فائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور
اما لنظر احتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح به دفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور لسبق بيانه او
لاختصاص حاجة السامع بالمذكور ومنها التنبيه على ان السكوت عنه اولى او على لزوم الاجتهاد فيه ليحصل له ثواب المجتهدين ومنها
سبق خطوره في حق غير الله تعالى لا يقال الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كذلك الاصل عدم الفائدة التي ذكرتموها تحقيق المطلب ان
التعليق لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة عليه كثيرة ولم يتعين اصالة تلك الفائدة وجب التوقف لا يقال الغالب
فيه ملاحظة تلك الفائدة لانا نقول هذا مم سلمنا ولكن نحتاج في حجية هذه الغلبة الى دليل ومنها ان في دلالة التعليق على
الانتفاء كثرة الفوائد ولا يحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء واجيب عن هذه الحجة بما نقدم اليه الاشارة عند الانتفاء
ويلزمها الدور فان الدلالة على ما ذكروه تتوقف على كثرة الفوائد وهي متوقفة على الدلالة وهو الدور وضعفه ظ والقول
الثاني ايضا وجوه منها ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون باحد الدلالات الثلث اذ دلالة
الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالته على
المطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان يشهد به واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه اما لازما عقليا للموضوع
له كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومن المعلوم انتفائهما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجب اكرام زيد
متى جاء او لم يجئ فايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم عقلا عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما تتحقق باعتبار
غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع له له كما في طويل النجاد ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام
اذا جاء غلبة انتفائه اذا لم يجئ هذا وقد قال بعض الاجلة فيما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء و
البلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا من غير قرينة على ارادة المتكلم له
او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرون اية من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم
الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا اكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر
ومنها ايضا قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعالى ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد يحصل مما ذكر ان الكلام
مع المثبتين تارة في الدلالة واخرى في الحجية وفيه نظر بل التحقيق ان التعليق المفروض يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية وانه لا
ينفك تصور نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجيء اذا قال ان جاءك فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجيء وهو ايضا الدلالة الالتزامية و
الشواهد على ذلك كثيرة منها انا نجد انسانا نص التصريح لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم واستلقاءهم

عند الانتفاء

بالشورى

فقال بلا فصل اكرمهم ان كانوا قائمين وحملنا ذلك على البدل من القائل ولو قاله بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف
ان لا يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال فقال لا تقتل المسلم ان كان نائما لكان مخالفا لحلفه لدلالة ما قاله اخيرا على تجويز قتله
في غير حال النوم ومنها ان الشرط بمعنى انتفاء مشروطه عند انتفائه معنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق
بكلمة ان وما يضاهيها دون لفظ الشرط وليس ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقال اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقال وجوب
الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر
المحققين الى دلالته على ذلك وتصريح جملة منهم بانه جار مجرى لفظ الشرط ويبعد خطاؤهم مع مما رستهم باللغة ولا يعارضه
مصير جمع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما حكي عن النحاة من تصريحهم بان كلمة ان للشرط وليس ذلك الا باعتبار
دلالتها بالمفهوم والمناقشة في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله في العلاقة وما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء و
الاصل ان يكون للقدر المشترك واهية للمنع من استعمال لفظ الشرط في العلاقة وانما المستعمل فيها لفظ شرط بفتح الراء لا
بسكونها سلمنا ولكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف مما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا الى ان
الاصوليين عرفوه بتعريفات وكلها راجعة الى ذلك ولا يمكن دعوى انها اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان
يكون عرف النحاة كذلك ويلزم ايضا ان يكون ما ذكروه هو الموافق للغة وعلى هذا لا يقدح استعمال لفظه فيما لم يرد منه ذلك
فانه مجاز ويبطل ما قاله السيد من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويتوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم
يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى لان الشرط على ما ذكرنا
يكون مفهوم احدهما لمعا فان قلت ما حكي عن النحاة يقتضي كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد من العلية
الا الانتفاء عند الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من الدلالة
على دلالتها على الثبوت عند الثبوت فاذن يدور الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل قولهم
كلمة ان للشرط على ان المراد انه يستفاد منها الشرطية بالنظر الى المفهوم لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين فوجب التوقف
ومعه يسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نم عدم المرجح فان الحمل الاخير اولى لاظهرية لفظ الشرط في معناه من قولهم كلمة ان حرف
الشرط في الدلالة على الوضع له فتامل فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم اما العقلي والعرفي وهما منتفيان
كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم منه ذلك ولا ندعي التلازم بين نفس
وجوب اكرام زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان ففي الحقيقة يرجع النزاع في المسئلة الى معنى المنطوق
فان المعظم يذهبون الى ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان معناه ليس ذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان اللفظ استعمل
في معنيين والاصل ان يكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان
اللفظ لم يستعمل في المفهوم حتى يتجه ذلك فتامل فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حيثما تحقق التعليق بكلمة ان
ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه استعمال في التعليق من غير ارادة المفهوم
قلت نلتزم بذلك حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق فيما ذكرت مسلم لكن لم يرد فيه من المنطوق معناه
الحقيقي فقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية ثم ان هذا على تقدير كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق
واما ان جعلناه لازما عرفيا فالجواب انه لا ان الدلالة على المفهوم بالظهور وهو لا يناقض الدليل القاطع على عدم ارادة
اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يعارض قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق بما فيه لم
يرد منه المفهوم كما ادعاه بعض الاجلة تمنع من جعله اصلا قلنا تلك الدلالة ممنوعة ولا برهان عليها ومنها انه لا فرق بين قولنا

لا فما

زائد في العتم ان كانت سائمة فهما ان الاول لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار الى هذا بعض المحققين وفيه نظر
للمنع من عدم الفرق ان قلنا بعدم دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء والا فالفرق بينهما وما ان التعليق لو دل على الانتفاء
عند الانتفاء لزم التناقض او التاكيد الخالي عن الفائدة اذا صرح بجريان حكم المذكور في غير المذكور او تحقق نقيضه فيه نحو ان جاءك
فاعطه وان لم يجئك فاعطه او لا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمها وفيه نظر لان الاصل ثم وما ذكرناه قاطع فيقدم ومنها
ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم بطل فانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه عن حكم
عدا المجيء بقوله هل يجب الاكرام اذا لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والاشتباه
فينافي فرض الوضوح والدلالة ولذا لا يجوز الاستفهام من الضرب في القتل بعد تحريم التافيف وفيه نظر لان الاستفهام انما
يصح في صريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها وحسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره
وقد صرح به زعم شيخ ان ذلك مغلوب عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن ان يستفهم
عن اكرام عمرو من حيث عدا جمال اللفظ ومنها ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات
النفي وبالعكس فلا يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي وفيه نظر للمنع من ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات
فان اللفظ الواحد قد يكون دالا على هما وهو اللفظ المشترك الموضوع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ
واما من جهتين فلا نم ذلك وههنا الدال على الثبوت عند الثبوت صريح الخطاب والدال على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب وهما
متغايران ثم ان ما ذكروه منقوض بالتخصيص بالغاية ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك للزم عدا الانحصار في المدلول
واللازم بطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك لا يجب اكرام غير القائم ان لم يكن عندك فلان مفهومه وجوب اكرام غير القائم
اذا كان عندك فلان وغير القائم لا ينحصر في عدد فلا يتعلق به التكليف والا لزم التكليف بما لا يطاق والتخصيص بالبعض
ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه ان كان غير القائم معلوم جاز الاكتفاء بمن يتحقق فيه المسمى وان كان عاما كان المكلف به المقدر
كما اذا صرح باكرام غير القائم ومنها ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل وليس لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسئلة
او نقلي وهو اما متواتر او احاد والاول مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان
ما ذكرناه دليل في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في مركيف وان اشتراط التواتر
في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض القول بالتفصيل تحكم غير معتمد مع انه
لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل
العمل باكثر الفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك فوق المحذور في عدم قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة
والضبط والمعرفة وهو لجواز تطرق الكذب والخطاء عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر الى
زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي
والخليل وسيبويه ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم
دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع وفيه نظر لما ذكر من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صريحه فاذا بطل الاصل
بطل الفرع قال ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية وللقول الثالث غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية وضعف
هذه الحجة في غاية الظهور ويضعف هذا القول مضافا الى ما تقدم البتة الاشارة امران احدهما ندرة القائل به وشذوذه وثانيهما انه
لو ثبت الدلالة في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وتحقيق هذا انما يتم لو جعل وجه الدلالة في الشرع التبادر
واما لو جعل السبب فيها انتفاء الفائدة لولم يفد التخصيص بالذكر ذلك فلا لامكان الفرق حينئذ فان غير الشرع قد لا يلاحظ لزوم الفائدة
في التخصيص بالذكر للذهول بخلاف الشرع فانه لا يعزب عنه ذلك وهو كما ترى للقول الرابع ان المتبادر كون الشرط شرطا لايقاع
الحكم اي اصداره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه ان لم يجئك فلا حكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان

على الصفة

وتعليق الحكم على الشرط

شتاء يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا احكم بان الزمان شتاء وذلك في الانشاء يستلزم نفي الحكم عن غير المذكور فان عدم حكمه بالعتق
المصدق يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا في الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك
واضح وفيه نظر للمنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرناه كما صرح به الشارح فقال مرجع ما قلتموه الى الاختلاف في ان اثر الاختلاف
في ان اثر الشرط في منع السببية في منع الحكم فقط لكن الحق الثاني للقطع في قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق
لا ايقاعه الذي هو تصرف منا بالتنجيز والتعليق انتهى هذا والقول المذكور في غاية الشذوذ فلا يمكن المصير اليه من هذه الجهة ايضا
وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم في قوله م اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا وقال ايضا لا اشكال في دلالة مفهوم الشرط في مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان كما اذا قال وقفت على
اولادي ان كانوا فقراء **الثاني** اذا كان الجزاء في القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك فاكرم زيدا في الدار فهل يعتبر ذلك القيد
في المفهوم فيكون مفهوم المثال المزبور ان لم يجئك فلا يجب اكرامه في الدار فيكون المقصود بيان عدم وجوب اكرامه في الدار لا عدم وجوب
اكرامه مطلقا او لا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف فان الظاهر من المحقق الثاني والشهيد الثاني الاول وعن بعض الاصحاب
الثاني والحق الاول لانه المفهوم عرفا ولان المشروط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء الشرط انما يقتضي انتفاء
مشروطه لا غيره **الثالث** ان التعليق على الشرط على القول باعتبار مفهومها انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق عن غيره لا اثبات
ضده فيه فمقتضاه في قوله ان جاءك زيد فاكرمه وزيد غنيا ان كانت سائمة نفي الوجوب في غير صورة المجيء والسوم لا اثبات الحرمة
فيه لان الادلة الدالة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر فعلى ما ذكرنا لا بد في اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه من دليل
من الخارج ولو قام فلا يعارضه المفهوم وانما يعارضه ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت كذا الحال في سائر المفاهيم المعتبرة وهو
مقتضى صريح كلام القوم **الرابع** اذا قال لم تصل ان كنت متطهرا وقلنا ان الامر مشترك لفظي بين الاباحة والوجوب مثلا
فقال بلا فصل لا صلوة اذا لم تكن متطهرا فهل قوله اخيرا يدل على نفي الجواز بدون الطهارة كما لو كان مبتدأ به فيكون قرينة على تعيين
احد معاني المشترك او يكون مجملا في الدلالة على نفي الجواز او الوجوب كالقول الاول فيه اشكال ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الاخير
لان تعقيب القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به مجمل في الفرض فكذا ما لو
صرح به اما ان التعقيب من ذلك فلانه الظاهر من السياق الا ترى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه فقال بعده بلا فصل لا اكرام اذا
لم يجئك كان ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم تبع للمنطوق مجمل في الفرض فلان المفهوم تبع للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل
عليه المنطوق كما بيناه وحيث كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي المتعلق به مجملا لا محالة وهذا واضح ولا اشكال فيه واما كون
التصريح به بمنزلته فلانه لا يزيد عليه الا بالتصريح وهو لا يؤثر في الدلالة على ان المراد نفي الجواز وذلك ايضا واضح لا يقال ان النفي لا يمكن
تعلقه بنفس الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المضمر وهو ان كان متعددا لكن اضمار الجواز وتعلق النفي به اولى لانه اقرب
المجازات لانه اقرب الى نفي الماهية فلو تعلق بالوجوب اضمر لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات
عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الامر في المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب
مستلزم لارتكاب مخالفة الاصل والمستلزم لخلاف الاصل خلاف الاصل فكان هذا قرينة على تعيين احد معاني المشترك لانا نقول
لا نم ان نفي الجواز مطلقا اقرب المجازات بل انما يعلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم تكن متطهرا مبتدأ به من غير سبق نحو ذلك المنطوق
عليه واما في محل الفرض الذي يكون المفهوم في قالب المنطوق فلا نسلم بل اقرب المجازات هو نفي ما اثبته المنطوق فقط سواء كان وجوبا
او جوازا وحيث كان ما اثبته المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا ولا يتم لا نم ان القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم
التاكيد والاتيان به لو كان كلاما مستقلا فانه للتاسيس لاشتماله على فائدة زائدة وهو اولى من التاكيد لانا نقول اولا امر مخالف
للظاهر في نحو المقام وثانيا ان التاسيس انما يقطع به لو كان الامر في المنطوق للوجوب واما ان كان للجواز فالتاكيد لازم مطلقا وان كان
كلاما مستقلا فلا يمكن دعوى استقلاله باعتبار اولوية التاسيس لانه انما يكون مرجحا حيث يقطع بحصوله واما مع عدمه فلا فتدبر لا يقال

لو جعلنا

لو جعلنا القول الاخير من ذلك القبيل يلزم الاجمال فيه واما اذا جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان وهو اولى من الاجمال لانا
نجيب عنه بنحو ما اجبنا عنه سابقا من ان الاستقلال خلاف الظاهر ومع هذا انما ذكرنا انما يتجه لو كان الامر في القول الاول مجملا من الخطاب اي
غير مقترن بقرينة تدل على المراد واما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا باضمحلال القرينة فلا لان القول الاخير كالقول الاول في ستر
الواقع وانما الاجمال حصل بالنسبة الينا **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مفاهيمه احدها في دخول الغاية
في ذيها بمعنى شمول حكمه لها وقد تقدم الكلام فيه وثانيها في ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا وهذا هو محل النزاع في
مفهوم الغاية وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين احدهما ثبوت
الدلالة وهو الذي اختاره المحقق ومن والسيد عميد الدين وصاحب المعالم عن ابي الحسين البصري والقاضيين والرازي والغزالي بل انتفاء
نقله عن اكثر المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط قال وقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار
انتهى وتبعه بعض وقال انه منطوق لا مفهوم وثانيهما المنع من الدلالة وهو الذي حكي عن الحنفية والاكثر ولابي حنيفة واصحابه وجماعة
من المتكلمين والفقهاء والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل بحكم التبادر صوموا صوما يكون اخره الليل فلو وجب بعد مجيئها
لم يكن الليل اخرا بل وسطا حجة المخالف انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين وجوب القيام الى الليل وانتفائه فيها ولذا لا يمتنع ورود خطاب دال على وجوب الصيام فيها مع عدم المنافاة للاول
وان مفهوم الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمنافي
لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قيل ما معنى لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز فيه الصوم قلنا
واي معنى لقوله ص في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرفها ثم قال والجواب المنع من عدم اللزوم بل هو ظاهر عرفا كما صرح به في المنية
فقال انه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب
بعد الحكم المقيد بالغاية يدل بمثله لما بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان
المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض
او يقول الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول **مفتاح** اعلم ان
الحصر قد يستفاد من منطوق الكلام وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثيرة منها انما بكسر الهمزة وانما بفتحها وقد تقدم
الكلام فيهما ومنها العطف في نحو زيد شاعر لا كاتب زيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى منه مذكورا نحو ما
جاءني احد الا زيد او مقدرا نحو ما زيد الا شاعر او ما شاعر الا زيد لان المستثنى منه المذكور او المقدر عام ومن جنس المستثنى فاذا
خص بعض الافراد واستثني من العموم بقي الباقي مندرجا تحت العموم فيجيء الحصر اما المقدمة الاولى فلان الاستثناء لا يكون
الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جوازه من غيره فهنا للعموم وظهر لان النكرة في سياق النفي ولو تقديرا
للعموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبني على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن منعه لا يجوز له دعوى الحصر
ممن صرح بان هذا المنطوق يفيد الحصر وضعا الفرويني والتفتازاني قال الثاني لان الواضع وضع لا وبل والنفي والاستثناء
وانما المعان تفيد الحصر ولكن يظهر من بعض انه المفهوم ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذي يدل على الحصر بالمفهوم
فكثيرة ايضا منها تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر افعل من كذا نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل على ان لا فضيلة
من عمرو منحصرة في زيد وقد صرح بافادته الحصر جم الائمة والفرويني وحكاه في المغني عن كثير من البيانيين ولهم وجهان احدهما
التبادر عرفا وثانيهما انه لولا الحصر لخلى الضمير عن الفائدة اذ لا يصلح ان يكون تاكيدا لعدم جواز تاكيد الظاهر بالضمير كما صرح
به جم الائمة ولا فارق بين النعت والخبر في الضمير في نحو زيد هو العالم اذ لا احتياج الى الفرق انما يكون بعد الالتباس ولا يلتبس
الخبر هنا بالنعت قط ومنها تقديم ما هو حقه التاخير على ما صرح به علماء المعاني فيما حكي عنهم قيل وجعلوه انواعا الاول تقديم

الخبر على المبتداء نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يتشكل في افادته الحصر وجعله اصلا في مطلق التقديم لان اهل المعاني
قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه بينها مع عدم شاهد عليه من عرف وغلبة استعماله مشكل الا ان يجعل قول
اهل المعاني شاهدا الثاني ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز نحو قوله تعالى اياك نعبد اياك نستعين
فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض الحجة في افادته الحصر الذوق وحكى بعضهم الاية الشريفة بما ذكر عن ائمة التفسير
وربما حكى عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت و
رجل عرف على خلاف في الاخير قلت وحكى عن عبد القاهر انه قال وقد يفيد المسند اليه لتخصيصه بالخبر ان ولى حرف النفي
نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري ولهذا لم يصح ما انا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا
زيدا ولا اي وان لم يل المسند اليه حرف النفي فقد ياتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره به او زعم مشاركته فيه نحو انا
سعيت في حاجتك وقد ياتي للتقوية ثم قال وان يخالف الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امرأة
ولا رجلان قيل وافقه السكاكي على ذلك اي على ان تقديم المسند اليه يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط وتفاصيل ومذهب
السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس الا للتقوية وان كان مضمرا فان قدر كونه في الاصل
مؤخرا فهو للتخصيص والا فللتقوية ومنها تعريف المبتداء سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما
او لا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتداء في خبره
بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا في مقامين الاول في افادة الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول انه
يفيد الحصر وهو للعلامة والشهيد المحكي عن الهراشي والغزالي وجماعة من الفقهاء وقد ادعى النفاة انه مما لا خلاف بين اهل المعاني
الثاني انه مما لا يفيده وهو للآمدي والمحكي عن السيد الحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الثالث انه لا يفيد الحصر ان وقع في عبارة
الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف في المبتداء ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم معهوديتهما فالحصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا
كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى التقديرين المطلوب اما على الثاني فظاهر لان قولك الماء طاهر في قوة ان يقال كل ما
طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتداء في خبره لان الخبر عن المبتداء خبر عن جميع جزئياته بلا اشكال فكذا هو متلو ذلك الحال في
قولك الائمة من قريش فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذا الحال في قولك العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل صديقي خالد
على طريقة انت الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتداء مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي فمعنى
قولك الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد تطبيقه الماء والذات المتصفة بالعلم والصداقة هي طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي
ويشهد بالمختار وجوه الاول استعمال الفصحاء على ما نص عليه النحاة في الثاني المتبادر عرفا الثالث تكذيب المخبر لو تبين تحقق المبتدا
في غير ما اخبر به عنه فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان عمرا عالم وبكرا صديق وغير القرشي امام
وفردا من افراد الماء نجس لكان كاذبا بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاخبار بالاخص
عن الاعم الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد مقصودهم بيان ان عالما غير زيد لا يعتد به
ولا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصلا فيه فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا بحسب الاطلاق
في الحقيقي فتدبر الخامس ان التتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم يجعلون قولهم الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر
وكل بيع حلال ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة وحرمة بيع
من غير ظهور دليل على دعواه وهذه طريقتهم من غير نكير لا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر لزم التناقض في قولك العالم
زيد وعمرو بالحمل بما في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض وليس بحق وان للخصم ان يقول انما يكون ذلك متناقضا
بشرط ان يتجرد قولك الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة فكان قولك العالم زيد مع الانفراد مغايرا
في دلالته لقولك العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له على عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول

جماعة

جماعة دليلهم وما اغنى

وتوقف

ولو قال له على عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان
لا يقبل استثناء ثم في الصورتين او يقبل فيهما وهو ممنوع ولا يقال ما ذكر ارادة الحصر الادعائي فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على
الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبة ذلك ولا يبقى قدحكى الفناري عن المنطقيين انكار دلالته على الحصر قال واما المنطقيون فيجعلونه
في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بما اسلفناه مع
امكان ترجيح قول اهل المعاني من حيث ان قولهم على قولهم لانه اقرب الى معرفة اللغة ثم ولا يقال لو كان العالم زيدا لا على الحصر
لزم ان يكون عكسه هو زيد العالم لقيده لجريان ما ذكر تموه في افادة الاول الحصر فيه بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به لانا نقول بتسليم
اللازم ودعوى الاتفاق عليه كما اتفق البعض باطلة فان الفناري قد حكى القول بافادته الحصر عن اهل المعاني وربما اجيب عن النقض بما
ذكر بالفرق من وجهين الاول ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا
موصوفة به اي مفهوم ذات ما هي موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا مبني على ما تقرر في المنطق من ان المراد من
الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كان او معرفة فيندفع الملازمة لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر
بخلاف اتحاده مع عارض لها فانه لا يمنع من اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحصته وقد ظهر مما ذكر ان التقدم والتاخر يقتضيان تغير
مفهوم الكلمة كما في نحو ما ضرب زيدا الا عمرا لا زيدا ورده الفناري بان ما ذكره حق في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان
معناه الذات الموصوفة فردا كانت او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا واعترض عليه الباغنوي بان ما ذكره مدفوع بعد
كون كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في علم الاستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة قال نعم لو كان
الالف واللام للموصول كان اللازم ما ذكره قلت ومما ذكر يظهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في
الوجود للزم ان لا يصدق القائم على غير زيد اذا قيل زيد قائم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المحمول هنا مفهوم فرد ما من افراد القائم فلا
ولا يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع
تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم
على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على المعرف جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به
وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما منها فعند حمله على زيد يفيد اتحاده مع فرد وحصره فيه فيلزم ان لا
يكون للانسان فرد اخر والا لصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد ومنحصرا فيه واما ثانيا فلان صدق
فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا
اقتضيا الاتحاد والاتحاد الانحصار لزم ان لا يصدق عام على خاص فيبطل العموم مطلقا لو من وجه ثم قال وحل الشبهة ان الاتحاد
في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما ولا ثانيا وبهما فجاز ان يتحد احدهما بالاخر وثالث ورابع فيكون مع
كل واحد من الثلثة حصة كالحيوان بالقياس الى انواعه انتهى الثاني ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد لتقدمه فلا يحصل
الحصر ولا يمكن دعوى مثله في العالم لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبغي ان يكون عند انقطاعه عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة
معناه الافرادي من غير احتياج في تعينه الى زيد ثم بعد ذلك ينسب الى زيد كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم مستقلا عند انفراده
ولم يكن اشارة الى زيد انما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه ووجه فرقه انه لا بد في القضية
من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بمعونة اسناده الى المحكوم
عليه وذكره بعد ذكره والاولى في الجواب ما ذكرناه من افادته الحصر ولكن قد يرد النقض بنحو زيد صديقي فانه ليس للحصر قطعا مع جريان الدليل
فيه وكذا يرد النقض بنحو بعض العلماء زيد لان المبتدا بحسب المفهوم اعم من خبره مع كونه مفردا الا ان يجاب عن الاول بمثل ما اجيب
اولا عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض يمنع من الحصر في المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمنطوق او بالمفهوم
اختلف فيه مثبتو الدلالة على الحصر كما صرح به في النهاية فحكى عن بعض الاول وعن اخر الثاني ولعله اقرب قال في شرح الشرح واما

وما ضرب عمرو
ابن ما ما بكر على
الحصر

كان الله اعلم

كون الحصر مفهوما لا منطوقا فما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف القطع بانه لا ينطق بالنفي اصلا وقال الابهري القول بافادته بالمنطوق ظاهر باطل
وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق الخبر
بدونه وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد نص عليه في المطول واما ان جعل مبتدأ وخبرا
نحو الكرم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الى اجماله وانه يحتمل الامرين لم يتميز احدهما عن الاخر وذهب
نجم الائمة الى انه يفيد قصر المبتدأ على الخبر ووافقه السيد الشريف فقال قصر المبتدأ على الخبر لان القصر مبني على قصد
الاستغراق وبشموله في جميع الافراد وذلك بالمبتدأ اشبه اذ القصد فيه الى الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما
اعم فهو المستوي سواء قدم او اخر كقولك الكرم التقوى فان المقصود قصر الكرم على التقوى ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فبحال القرائن
الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد تارة قصر العلماء على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر تحقيقا
قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهوما وان تساويا ذاتا واما دعوى الاتحاد فلا يخلف فيه المتم سواء حكم باتحاد المبتدأ بالخبر
او بالعكس لكن الاول اظهر **الثاني** اعلم ان الجنس المقصور قد يكون معرفا كما في الامثلة وقد يكون جنسا مخصوصا باعتبار تقييده
بوصف او حال او ظرف او مفعول او غير ذلك نحو زيد هو الرجل الكريم وزيد هو السائر راكبا وزيد هو الواقف حين لا يقف احد لا احد
وزيد هو الواهب الف قنطار **الثالث** اعلم انه اذا توسط الضمير الفصل بين المبتدأ والخبر المعرف نحو زيد هو العالم لكان الحصر
في غاية الظهور وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة كما عن كثير من البيانيين **الرابع** اعلم انه يتحقق القصر في صورة كون اللام للعهد
الخارجي لان العالم في العالم زيد اذا كان يكون قصره قصر القلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كون غيره زيدا وقصر التعيين وذلك اذا تردد
بين كونه زيدا او عمرا نعم لا يتصور قصر الافراد لامتناع ان يعتقد كونه عمرا وبكرا **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في ان
تعليق الحكم على عدد مخصوص كعشرة اسواط ويطهر بخمس غسلات هل يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في
المتعلق بكلمة ان او لا على قولين الاول انه لا يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في المعلق بكلمة ان او لا عليه وهو
للعلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والامدي والحكي عن المرتضى وابي حنيفة والرازي والبيضاوي بل حكاه السيد
عميد الدين عن المحققين الثاني انه يدل عليه وهو للحكي عن الشافعي والبلخي واختاره جدي ره في فوائده للاولين انتفاء الدلالات
الثلاث وفيه نظر فان الظاهر من ضرب عشرة اسواط ورايت عشرين رجلا ويستحب لك خمس صلوات ويباح لك اربع زوجات
دائمات نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما في التعليق بان ولذا يحكم بالتخصيص لو قال بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين عالما
ولذا ايضا يكذب من قال رايت اربعين رجلا وقد راى خمسين نعم اذا قال لا يجب عليك ضربه خمسة اسواط لا يدل على
وجوب ضربه عشرة اسواط وكذا لو قال لعلي اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزائد عليه وبالجملة المقامات التي علق الحكم فيها على
العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة ثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف في محل الشك لا يقال هذا
تفصيل في المسألة بما لم يقل احد فيكون خرقا للاجماع المركب لانا نقول ذلك غير معلوم نعم لم يظهر هذا التفصيل من احد وغاية
هذا الظن بعدمه وهو لا يصلح لمعارضة القاطع وهو الفرق المعلوم واحتمال النقل بعيد بل مقطوع بعدمه وللاخرين نفيا
احدهما الاجماع على عدم وجوب الزيادة على المائة في حد الزاني وليس سنده الا المفهوم وفيه نظر للمنع من اختصاص المستند في المفهوم
لجواز ان يكون الاصل وقاية بما قرا النبي ص في خبر ولان زيد على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين فلن يغفر الله لهم فانه يدل
على انهم فهم من تعليق عدم المغفرة على السبعين جواز ما فيما اذا زاد وفيه نظر اما اولا فلضعف سند الرواية وان حكي عن مسلم تصحيحه وقد صرح
امام الحرمين بما حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححونها ومع ذلك فاعتبار شاهد بكذبه فان النبي ص لا يستغفر للكفار وقد حكي عليه
الاتفاق ثم واما ثانيا فلان ان ذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقولك اشفع او لا تشفع ان
تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز للنبي ص ان يذكر واما ثالثا فللمنع من فهم ذلك وقوله ص لازيدن لا يدل عليه بل غايته
الدلالة على جواز الزيادة وهو كما يمكن ان يكون باعتبار فهمه ص من قوله تعالى ان تستغفر الاية ذلك كذا يمكن ان يكون باعتبار الاصل اسلمنا

ولكن يحتمل ان يكون المقتضي للفهم التعليق بالشرط لا بالعدد وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان علة لعدم الحكم كان الزائد عليه
كذلك كما صرح به في ب محتجا عليه باشتمال الزائد على الناقص الذي هو العلة وان الزائد على العلتين مشتمل على العلتين اللتين هما علة لعدم
الانفعال بملاقات النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة قال ولو قال كان ملزوما لذلك العدم لاشتماله
على علته لكان اولى قلت لعل غرضه في دعواه ان المشتمل عليها علة للتنبيه على ان لوصف الزيادة مدخلية في العلية اذ بها يتقوى
العلية ولذا كان العدد الزائد من باب القياس بالطريق الاولى لا المنصوص العلة كما نبه عليه في مرفقا الحكم اذا قيد بعدد مخصوص يدل على
ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك بطريق اولى ذلك كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني بمائة وقال اذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثا فانه
يدل على المائة بطريق اولى وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق اولى لان ما زاد على المائة والقلتان وزيادة انتهى وقد
تحقق مما ذكرنا ان التعليق على العدد قد يكون له مفهوم الموافقة ولا يتوقف على النزاع السابق ولكن المانعين من ثبوت مفهوم المخالفة
اختلفوا في ثبوت مفهوم الموافقة له بالنسبة الى الزائد والناقص فعن قوم نفيه مطلقا وعن المحققين ثبوته في الجملة الثاني اتصاف
الناقص بوصف جوده لا يقتضي اتصاف الزائد به واحتج عليه في ب بان وجوب كعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلث والاربع
لا يستلزم اباحة الزائد **الثالث** اذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان واجب الدخول والا فلا فان اباحة جلد الثاني
خمسين يستلزم اباحة الناقص قطعا ولا كذلك لو ابيح الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشاهد واحد لعدم دخوله في الاول و
الحق جماعة بالاباحة وجوب عدد واستحبابه فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كذلك قطعا اذا كان واجب الدخول والا فلا
الرابع اذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كتحريم استعمال نصف الكر النجس فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد
الزاني اكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم الاقل والظاهر الحاق الكراهة بالتحريم **مفتاح** اختلف الاصوليون في انه اذا علق
الحكم على زمان او مكان هل يدل على نفيه في غيره او لا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني والشافعي وجماعة على ما حكاه
الى الاول والاقرب اختيار المحققين لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلعدم الملازمة بين صريحه
بوم الجمعة او في المسجد عدمه في غيرهما عقلا وعرفا لا يقال لو قال الموكل لوكيله بعه يوم كذا او في مكان كذا فباعه في غيرهما لم يكن فعله
ممضى وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم لانا نقول ليس ذلك المفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق ونبه على هذا
الشهيد الثاني قال ومن ثم لم يختلف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيدت به وصفا وشرطا وزمانا ومكانا
وغيرها **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان مفهوم الحال حجة نحو احسن الى العبد مطيعا اي لا عاصيا وعندي فيه اشكال
بل انه ليس له مفهوم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره او لا على اقوال
الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار الشافعيين والشهيد البيضاوي كما عن الامدي والرازي والشافعي بل استفاض نقله عن المحققين من اصحابنا
والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل مطلقا وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل والصيرفي وابن حريوه من المالكية فيما حكي عنهم
وحكاه ايضا عن ابي بكر الدقاق ولكن في نهاية السول ومنهاجه بعض المحققين ان الدقاق وقع له في ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر
لذا قال محمد رسول الله تنفي رسالة عيسى غيره فتوقف الثالث انه يدل ان كان من اسماء الانواع كالغنم ولا يدل ان كان من اسماء
الاشخاص كزيد القول الاول وجوه منها انه لو دل للزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس بموجود فيدخل في ذلك الاله والقول
بان الاله ليس بموجود كفر وكذا قولنا عيسى رسول الله على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس برسول الله ويندرج
فيه محمد وسائر الانبياء وهو كفر لا يقال هذا مدفوع بما ذكر في الاحكام من ان الكفر انما لا يلزم اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ اما
كان متنبها له غير انه لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهومه واما اذا كان متنبها لدلالة اللفظ وهو مريد لمدلوله فانه يكون كافرا لانا نقول
هذا باطل لان الاصل في اللفظ الدال على شيء ارادة مدلوله حتى يعلم خلافه فاللازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه كما فيمن قال انما
النبي عيسى ولان لما وقع الاتفاق على عدم التكفير بمجرد هذا اللفظ دل على عدم دلالته لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم

على تحريم ما ذكر

لم يخالف

حوبه حربه

هذا اذا كان مراده مما ذكر بيان ان عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول المقتضية له واما اذا كان مراده منع الاتفاق على
بطلان اللازم فضعفه كالاول ومنها لو كان التعليق دالا على ذلك لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه بان عمرو الم ياكل
والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا امن فيه من الكذب وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته
على نفي الاكل عن غير زيد لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من انه اذا اخبر بذلك فلا يخ اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل
او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم
علمه بذلك في احد الحالتين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظ من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي
ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ما يدل عليه لفظه عند القائلين به لقد كان مستهجنا لانا نقول
هذا غير وجيه لانه لا ريب في ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يجوز الاخبار به الا بعد تحقق مدلوله فلو اخبر به مجردا عن القرينة
ثم تبين عدم تحقق مدلول الخبر لكان مستقبحا فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك ان لا يخبر به الا بعد تحقق
مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن رأينا ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمروا ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان ليس مدلوله
نفي القيام عن عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لو قال زيد قائم مجردا عن القرينة تدل على عدم ارادته مفهومه وبالجملة ليس مقصود المستدل نفي
الاستقباح في الاخبار عن اكل زيد مع ثبوته لعمرو مطلقا حتى في صورة علم المخاطب بذلك بل انما هو في صورة جهل المخاطب بتجرد الاخبار عن
القرينة ومنها انه لا يفهم من قوله زيد ياكل ان عمرو الم ياكل لا يق هذا مدفوع بما ذكره في مر من ان دعوى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى غير
القائل بالمفهوم فم ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة الى القائل بالمفهوم فم لانا نقول هذا بظ لدعوى عدم الفهم بالنسبة الى اهل اللسان
الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك بالتبادر في مقابلة الخصوص وهو فاسد بديهة والقول
الثاني ان قول القائل لست انيا ولست اختي زانية تدل عرفا على رمي المخاطب اخته بالزنا وفيه نظر للمنع من فهم ذلك مطلقا ولكنه
لاجل القرينة ولذا كان الرامي بالزنا مختصا بالمخاطب اخته واما القول الثالث فلم اعثر على حجته واعلم ان المراد باللقب هنا مطلق
الاسم الذي لم يعتبر مدلوله وصفا لا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما اشعر بمدح او ذم فح يشمل الكنى وقد صرح بهذا السيد عميد الدين و
الشهيد الثاني والعضدي والعبري وغيرهم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل على انتفائه
في غير محلها او لا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في ذكرى والسيد الاستاد والبيضاوي والعضدي كما عن الشيخ وشيخه
والشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية ونوح صرانه
مذهب كثير من العلماء وفي بعض مصنفات السيد الاستاد ذهب اليه كثير من الفقهاء والاصوليين الثاني انه لا يدل وهو اختيار
السيد وابن زهرة والفاضلين وصاحب م والامدي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح والقفال و
الجويني والغزالي وابن داود والرازي وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين وعزاه في
العدة الى جماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله ع في الغنم السائمة
زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها
كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد حكاه في النهاية
عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي للقول الاول وجوه منها قول ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه الى انه
يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي قوله ع مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه
من اهل اللغة لا يق ما ذكره ابو عبيدة من اجتهاده وليس هو نقلا من اهل اللغة وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره لانا نق
الاصل فيما يقوله الاخبار عن اهل اللغة ومجرد تجويز بنائه على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق استفادة اللغة من اخبار الآحاد
والى هذا اشار العضدي فقال الجواب ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادة
الظن ولو كان قادحا لما ثبت شيء من اللغات فان قلت لا نسلم المذكور م اذ لا دليل عليه كيف واهل اللغة انما يثبتون اللغة من

في بيان مفهوم الصفة

لا يق

طريق الاجتهاد ولا ماخذ دينا سماعا من اهلها قلت هذا بظ لما تقدم اليه الاشارة في بحث تميز الحقيقة والمجاز ولا يقال نقل
ابي عبيدة في هذه المسئلة على تقدير تسليمه غير معتبر لكونه خبر واحد كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا بظ لان الاصل حجية خبر
الواحد في اللغات كما بيناه سابقا فان قلت خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر اكثر المحققين الى خلافه ومحل البحث ليس كذلك لصيرورة
الاكثر الى الخلاف والوجه في ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيدا للظن واذا صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن نعم ان وجب العمل
به تعبدا انجبر العمل بجبره ولو كانت الشهرة على خلافه ولكن المعلوم خلافه قلت ما ذكره غير صحيح للمنع من مصير اكثر المحققين الى الخلاف
سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح ما لم تبلغ الحد يلزم الحكم بشذوذ المخالف ومعلوم ان محل الفرض ليس كذلك ولا يبقى ما ذكره ابو
عبيدة بعد تسليم اعتباره معارضا بمذهب الاخفش فانه منع من الدلالة وهو ايضا من ائمة اللغة لانا نقول ما ذكر بظ لما ذكره الخصم
من انه لم يثبت نفي الاخفش لذلك كما ثبت اثبات ابي عبيدة والشافعي فان ابا عبيدة قد ذكر ذلك فصار القدر المشترك مستفيضا
والشافعي روي عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كالاخفش ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهدان بالاثبات
~~وهو يشهدان بالاثبات~~ وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود
الا ظنا والمثبت يثبت بالوجدان وانه يدل على الوجود قطعا فان قلت شهادة النفي انما لم تسمع حيث لم تعتضد بما يصدقها واما اذا اعتضدت
به فلا ريب انها تقدم وشهادة الاخفش قد اعتضدت بمصير الاكثر الى ما شهد به فيقدم قلت ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الى الحد الذي ذكرنا
وقد عرفت فساده ولا يبقى ممتنع من استناد ابي عبيدة فيما ذكره الى اللفظ لاحتمال استناده الى الاصل لانا نقول هذا فاسد لان
المحكي عنه انه قال انه يدل على ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ فان قلت لعل الحاكي قد توهم في الحكاية نعم لو عثر على عبارته وكانت
كما حكاه كان اللازم اتباعه قلت الاصل عدم التوهم فاذن لا بد من الاخذ بقول ابي عبيدة ولكن الانصاف انه مشكل لاختلاف الفضلاء
في فهم كلامه فقال بعض ان ما ذكره اجتهاد واخر انه عول على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثرية بلغت الى حد لا يبعد معه دعوى تقدم
شهادة النفي المعتضد بعدم التصريح به في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف فلا يصلح حجة ومنها
ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع توارثها مع الولد وليس ذلك الا للتوصيف واجيب
عنه بنحو ما اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به السيد الاستاذ من ان المتبادر عرفا الا
ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم جواز شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك لغة
للاصل واجيب عنه بالمنع من التبادر وعدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمأمور به ومنها ما تمسك به السيد
الاستاذ فقال ولان الغالب في المحاورات خصوصا كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل
عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب انتهى وفيه نظر ومنها انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم
منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة هنا واما انتفاء اللازم فلانه ليس الاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل
اجيب عنه اولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان عاما والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض
بالتعليق على اللقب ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالاستثناء فكما
انه يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الصفة واجيب عنه بان الوجه في تفريقهم بين الخطاب المطلق والمقيد
بالصفة او الاستثناء ان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه مطلقا وحكم المقيد باحدهما ثبوته في محل التنصيص قطعا او ظنا لا نفيه
عن غيره بل هو مشكوك فيه نعم يثبت في الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وقد
نبه على هذا السيد مرتضى والامدي ومن هنا اندفع توهم التناقض بين قول اكثر المحققين ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما
عداها وقولهم ان الصفة من المخصصات للعام وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف
وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه ودلالته على
نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة مخصصة لموضوع الحكم لا لنفسه فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام

من رأى مصحف الصفحة

الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه عمن عداهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب متعارضا له
بالجملة كون الصفة من المخصصات للعام من غير نكير كما تقدم على كون الشرط والغاية من المخصصات ولم يتفقوا في مسئلتنا
هذه بل ذهب اكثرهم الى انه ليس للصفة مفهوم كما ذهب بعضهم الى ان ليس للشرط والغاية مفهوم ولو كان كونها مخصصة ملزوما
للقول بثبوت المفهوم لما جاز الاتفاق هناك والاختلاف هنا واحتمال تجدد الرأي فاسد قطعا فليس ذلك الا لان البحث
عن كونها مخصصة غير البحث عن كونها مخصصة بثبوت المفهوم فانه لا تلازم بينهما نعم بعض المخصصات كالشرط والغاية والاستثناء
يثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قول المولى
العلماء واكرم العلماء الطوال ولا تكرم العلماء وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة اعتق رقبة
مؤمنة ثبوت الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولاه لما جاز ذلك وهذان لا يتمان على القول بالمفهوم للزوم ثبوت
التعارض بين القضيتين فيجب الجمع بالتخصيص ثم وايضا لو كان التقييد والتخصيص مستلزمين لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم عن غير محل
القيد لكان قوله اكرم زيدا يدل على عدم وجوب اكرام زيد عمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا مقيد لهذا الاطلاق واللازم باطل فليس
المراد بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير مسلق على جميع الافراد بل على بعضها الا ان حكم هذا الخطاب
غير متحقق في بعضها ثم ان للقول الثاني وجوه ايضا منها انتفاء الدلالات الثلاث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة في هذا الجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر ومنها ان التعليق على الصفة ورد تارة
مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل حكمها في غيرها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق والاصل ان يكون للفظ المشترك وهو ثبوت الحكم عند الصفة دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان احدا من العلماء لم يقل
في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا بان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا وغيرها ومنها ان الصفة كالاسم في ان الغرض من وضعها
التمييز او التعريف فكما ان زيدا وضع ليمتاز عن عمرو فكذا الضارب وضع لتمييز زيد عن جميع من يسمى به قال السيد مما يبين ان الاسم كالصفة
ان الخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حالة دون اخرى فيذكره بصفة وضارب
الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان انتهى واما القول الثالث فلم اعثر على حجته والمسئلة محل اشكال الا ان القول الثاني
هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور **الاول** ذهب بعض الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال
في بر والالتزام اما كون ما فرضناه علة غير محلة او وجود المعلول بدون علته واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف
اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن
ما فرضناه علة فعلم ان العلة احد الامرين واورد عليه السيد عميد الدين بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات
فيها فلا يلزم من عدم الاطلاع على العلة عدمها سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير انتفاء
الاعلة مغايرة فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين لا يرفع
كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر **الثاني** قال في بر
تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس
كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن ساير الاجناس قال بعض فقهاء الشافعية انه
يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه
مقتضيا لمعلوفة الغنم احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب
المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة انتهى قلت وحكى ما اختاره في بر عن المحصول والمحققين **الثالث**
قال في بر الوصفان المتضادان اذا علق حكم على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب هل يقتضي نفيه عن
النقيض اشكال **الرابع** يشترط عند القائل بمفهوم الوصف بل كل مفهوم على ما يفهم من بر والحاجبي وغيرهما امور منها

الا يكون

ان لا يكون الحكم في المسكوت عنه اولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها ان لا يكون التقييد خارجا مخرج الاغلب
كما نص عليه م والحاجبي بل ادعى عليه الاتفاق ثم وبعض شرح دى قال في الاول اتفق القائلون بالمفهوم على ان كلما خصص فيه
محل النطق لخروجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى و
ان خفتم شقاق بينهما وقوله م وايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله م فليستنج بثلثة احجار فان تخصيصه
بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق
وان المرأة لا تزوج نفسها بغير اذن وليها الا عند عدم الولي لها وابائها من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار واحتج على ذلك في
م ومنية اللبيب كما عن المحصول بانه مع حصول الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر من ظاهر السؤال وجود الخلاف
فانه بعدها صرح بان ما ذكر هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعله لان
المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقطه موافقة الغالب ومنها ان لا يكون المنطوق لسؤال كما لو قيل في سائمة الغنم زكوة ومنها ان لا يكون
هناك مانع عن اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف وغيره ومنها ان لا يكون الحكم مصرحا في محل الوقف كذا ذكره جماعة منهم م قال وبالجملة
الشرط شيء واحد هو ان لا يكون للتخصيص سبب غير الا نفي الحكم عما عداه قيل وانما شرطوا للمفهوم انتفاء تلك الفوائد لانها فوائد ظاهرة
وهو فوائد خفية فاحترز عنها قال الابهري ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء الخ
قال في م بعدها نقل الشروط عن القائلين بدليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يقم سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل
السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يقم سبب من الاسباب
الموجبة للتخصيص شيء نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بثبوت الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان
التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما تبرأ عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله وان قلنا بوجوب نفي الحكم
لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال اذا لم يقم السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون مع عدم ظهور محتمل الوجود
العدم على السواء وان عدم اظهر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان كان
الثاني فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت ولو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر لم يكن
كذلك وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة
اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورا **مفتاح** اعلم ان المفاهيم باسرها
التزامية لصدقها بتعريفها عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له اللازم له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور فيما تقدم
من التعليقات التي تثبت دلالتها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية الالتزام وقد يقال يلزم على هذا ان لا
يكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه
انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري
فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته
لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن الثاني انه لو كانت
الدلالة الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقائق في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق و
اللازم باطل بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك
اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طول قامته قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة لوجب الحكم بصحة الحد ان اذا قال بعت السقف
لان الذهن ينتقل منه اليها واللازم باطل قطعا ومثل هذا مما يقطع بعدم ارادة المدلول الالتزامي فيه كثير الرابع ان الدلالة
لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة ليست مسببة عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل
انما قلنا بنفي الدلالة المطابقية للاجماع فبقي غيرها على حكم الاصل لا بقاء الغالب تحققها معها فليلحق موضع الشك بالانادر

الى سائمة الغنم زكوة فقال

من ان الفاهيم كلها التزامية

غاية هذا الظن بالارادة لا دليل على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية بالاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة
منهم السيد على هذا اعتبار المفاهيم كلية وليس ذلك لمنع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا بل لاجل
ما ذكرناه وقد يجاب بان انكار الدلالة الالتزامية مستدراسا مقطوع بفساده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا
وخلاف المتعارف عند اهل اللسان وكفاك شاهدا حصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة
والتضمن والالتزام اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعلوا تابعا للدلالة المطابقية والتضمنية المعتبرة
قطعا وتنقيح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق والاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة
الالتزامية ثبوت التلازم بين الملزوم واللازم قطعا وكونه بحيث يلزم من تحقق الملزوم تعقل اللازم ويكون الالتفات الى الثاني
الالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية المعتبرة بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما
يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان ويكون ذلك التام عندهم في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي
وح يكون المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على اللغات ولولا هذا لم يكن هناك
دلالة التزامية اذ مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانا نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك
نقطع بان المتكلم لم يقصد اللازم فضلا عن ان يقصد اللازم من خطابه نعم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة
الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم يعتبر ان
يكون التلازم اما عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين نفي الماهية نحو لا صلوة الا
بطهور ونفي الافراد وجوب المقدمة وضدها والامر بالشيء والنهي عن ضده على بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا
انفكاك اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تأسيس حكم شرعي الا اذا افاد ظنا وقلنا بان
الاصل في كل ظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضحه لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا بالتلازم بين
الامر بها وبين الامر بذيها بمجرده لا يمكن الحكم بان المقدمة مأمور بها بل لا بد من ان يلحظ فان كان التلازم بين الامر بذي المقدمة
والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر بها ح نحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها بناء على
كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق اي غالب الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه
يجوز عقلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام التسليم في تعلق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد عدم الانفكاك العادي
لا يثبت الا اذا افاد الظن وكان حجة ولعل من لم يعتبر المفاهيم زعم ان التلازم بين المفاهيم والمناطيق ليس عقليا ولا شرعيا ولا هو
من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي ولكنه ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما
يقصد من الخطاب والمنطوق الاشارة اليه ويكون من مدلوله الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا يقدح ح عدم التلازم عقلا او
شرعا كما توهمه المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم لانه علم ان اهل اللسان جعلوا ذلك الخطاب اصلا في الاشارة الى
اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا لما ثبت من ان المعتبر في باب اللغات هو ما تعارفوا عليه لغاتها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي
والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا من وجه فقد يتحققان معا كما في نحو لا صلوة الا بطهور فان نفي الفرد بمعنى ادعى بعضهم
انه موضوع له وقد يشار به الى اللازم وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان اللازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب في عرف
اهل اللسان ام في الاشارة الى اللازم فاذا اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلحظ فان كان المقصود اثبات
الملازمة الخطابية وانما اشار اليه المتكلم وقصد بخطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من اثبات كون التلازم من جهته وان الخطاب قد
صار اصلا في الاشارة الى اللازم ولا ينفع ح ثبوت التلازم العقلي والشرعي بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة
العقلية او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما عقلا او شرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي وان كان المقصود اثبات الملازمة
التي تكون حجة كان احد الامرين كافيا وما ذكر يظهر الجواب المفصل عن جميع الوجوه السابقة **القول في المجمل** مقدمة

في بيان الفاظ العموم والخصوص

شرعيا كان الامر كذا بهم
فان كان تلازما
ح

الماهية مستلزم لنفي
الافراد عقلا وكذا يقصد
من هذا الخطاب الاشارة
اليه ح

اختلف

اختلفت عبارات القوم في تعريف المجمل ففي الذريعة والعدة والمغنية اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وزاد في الاول
فقال واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام والمتكلمون
يستعملون لفظ المجمل في المتشابه وفي العدة اما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ
الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر ما ابناء عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن
ان يعلم المراد به على التفصيل وفي درج المجمل تدريد ما افاد جملة من الاشياء من قولهم اجملت الحساب وفي الاصطلاح هو ما افاد شيئا من
جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم قال ان كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به فهو مجمل وفي دري وشرحه المجمل ما افاد شيئا
معينا واللفظ لا يعينه وزاد في الثاني فقال المجمل ماخوذ من الجمع ومنه اجملت الحساب اذا جمعته وفي العرف ما افاده وفي المنية الاجمال
لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا
متساويا وفي لم المجمل هو ما لم يتضح دلالته وفي الزبدة المجمل ما دلالته غير واضحة وفي غاية المراد والمجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه
واصطلاحا ما دلالته غير واضحة اي ما لم دلالته ودلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهذا
احسن تعاريفه وفي صر المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لا يتضح دلالته وفي شرح العضد المجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل
الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد انه دلالته وهي غير واضحة وفي م الحق في ذلك
ان يقال المجمل هو ما لم دلالته على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر وفي المعراج اعلم ان المجمل يطلق على ما لا يكون ظاهرا في افادة معنى
سواء قولا او فعلا وفي به والمنية حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق وزاد في الاول فقال قال الغزالي انه اللفظ
الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين الا بوضع لا يعرف الا استعمال ثم قال وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود الاول ما افاد جملة من الاشياء الثاني
ما لا يمكن معرفة المراد به الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو معين في نفسه واللفظ لا يعينه وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وقيل ما لم دلالته
على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج **مفتاح** اختلفوا في
جواز وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله على قولين الاول انه يجوز ولا يكون مستحيلا وهو للنهاية وب دري وشرحه
والمنية ويمكن استفادته من الذريعة والعدة والمغنية ودرج ودره ولم وصر وهم وغيرها وبالجملة عليه المعظم الثاني انه لا يجوز وهو
للمحكي في ب والمنية وح دري عن بعض بل عن النهاية انه مذهب جماعة للاول وكون وجوه منها ما اشار اليه في به وح دري والمنية فقالوا الفرق
المحققون على ذلك وزاد في الاخير فقال ومن منعه شاذ انتهى فهم ومنها ما تمسك به في به وب دري وشرحه والمنية من انه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلما اشار اليه في جملة من الايات وزاد في به فقال قد وقع في الاحاديث المشهورة واما الثاني فواضح لا يؤدي لعدم ما وقع في الايات
والاخبار من الالفاظ المجملة كان مقرونا وقت الخطاب بالمبين فلا يكون من محل النزاع لاتفاق الاصل عدم البيان كما ان الاصل عدم القرينة
والنقل والاشتراك على الظ من المحكي عن الخصم عدم جواز وقوع اللفظ المجمل مطلقا ولو مع البيان فاذا ثبت جواز وقوعه في الجملة ثبت مطلقا
اذ لا قائل بالفصل فهم ومنها ما تمسك به في المنية من ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع بحسب
تلك المصلحة وقد تمسك بهذه الحجة في ب دري وشرحه ايضا وللاخرين ما اشار اليه في به فقال احتج المانعون بان الكلام ان لم يفد
الافهام كان عبثا وهو غير لائق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة لان التنصيص على
المعنى اسهل وادخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثم يعقبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة اذ يجوز ان يسمع المجمل ولا يسمع بيانه فيحصل النقض
به وان لم يقترن به ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الافهام مع عدم لفظ يدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال واجاب
في المنية فقال الجواب ان مراده بالافهام المنقض بالكلام ان كان التفصيل لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد
الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم العبث وان كان المراد بالافهام مطلقا والاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير
تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله ولا يهتدي
عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهو استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب

يستعملون فيما يكون له هذا المعنى ولا يكاد

لحصول الثواب انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في بر وبب وح دى ابض والمعتمد عندك في المسئلة هو القول الاول ويلحق بالرسول
في ذلك اوصيائه المعصومون الائمة الاثنى عشر **مفتاح** عدّ المجمل امور منها المشترك اللفظي كالقرء والجون وقد صرّح به
من المجمل في الذريعة والعدة والغنية وح وبه وبب دى وشرحه المنية ولم وبه المأمول وم وصر وشرحه للعضدي والمعراج و
ضا بم والعضدي لترددهم بين معانيه وما ذكروه جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه باطلاق واحد لكن على القول
باصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها مع القرينة كما هو التحقيق على اشكال واما على
القول بظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق مجردا عن القرينة فلا يكون مجملا الا ان يمتنع حمله على الجميع لقرينة ولم يتبين المراد و
ما ذكرنا اشار في بر والمنية وم فقالوا المشترك يكون مجملا عند من منع حمله على جميع معانيه وزاد في المنية قوله او تكون متقابلة وصرح في بر
ولم وبه المأمول وم وصر وشرحه بان الاجمال في المشترك من الاجمال في اللفظ المفرد وصرح في بر وبب والمنية وح دى بان الاجمال
الاجمال في اللفظ حال استعمال اللفظ في موضوعه وصرح في بر وم بانه لا فرق في اجمال المشترك بين كون اللفظ موضوعا لمختلفين كالعين
للذهب والشمس او ضدين كالقرء للحيض والطهر ولا فرق في ذلك ايض بين الاعلام واسماء الاجناس والكنى والالقاب المشتركة وصرح في بر ولم
وغاية المأمول وم وصر وشرحه بان الاشتراك قد يكون بالاصالة كالعين والقرء وقد يكون بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختارا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال وهل الالفاظ الموضوعة لكل واحد من الافراد بالوضع
العام كاسماء الاشارة والموصولات على قول من المجمل كالمشترك اللفظي ولا المعتمد هو الاول ومنها العام المخصص مجمل بحيث يتردد الامر في
كل جزئي من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقي بعد التخصيص وبين خروجه عن العام وقد صرح باجماله ما ذكر في الذريعة والعدة والغنية
وح وبه وبب والمنية ولم وغاية المأمول وم وح صر وجهه واضح ولا فرق في المخصص الموجب للاجمال بين ان يكون متصلا كالشرط و
الاستثناء والصفة او منفصلا كما صرح به جماعة وذكر امثلة لمحل البحث احدها ما ذكره في الغنية والعدة وح وبه والمنية وغاية المأمول
وم من قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال في المنية المستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء
وهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل وثانيها ما ذكره في العدة وبه وبب والمنية ولم وم من قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين قال في لم تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال وفي المنية
هو مجمل بالاعتبار تخصيص العام بالصفة المجملة وهو من التخصيص بالمتصل وثالثها ما ذكره في بر وبب والمنية وبه المأمول وم فقالوا وقوله
تعالى اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض قال في بر المأمول فان التخصيص بالبعض اوجب الاجمال وفي المنية هو تخصيص بالمنفصل
من السنة وفي الذريعة كقوله اضرب القوم وانما اردت بعضهم وفيها ايض كما في الغنية الاجمال فاما مثال ما يرجع الى مقدمه وذلك كل عموم علمنا
بامر متقدم انه لا يراد به الا البعض ولا دليل على تعيينه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما ما يرجع الى موخره وذلك كل ظاهر يعلم انه مشروط
بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله تعالى الا ما يتلى الاية وقال في العدة ومن مجمل لفظ العام اذا ورد واقتضى حكما فالمعلوم من حال ذلك الحكم
انه لا يتم وفعله الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالنظر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به ثم قال
ومنه ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد ولكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه
لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه ذلك قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه لما علمنا انها لم تؤت اشياء كثيرة
على طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان
منه ما ليس ذلك بواجب فالواجب يحتاج الى البيان او يراد بالامر الندب هذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد
به فاما غداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما يقول في سائر الفاظ العموم التي يخص بعضها انتهى وما ذكره من عدّ اجمال قوله وافعلوا الخير هو
المعتمد عندك واعلم ان المطلق المقيد للعموم الاستغراقي او البدلي اذا قيد بمجمل صار ايض مجملا كما صرح به في م وبالجملة كل لفظ يفيد العموم اذا
خصص بمجمل كان مجملا مطلقا واذا صار مجملا فلا يصح التمسك به ومنها ما اشار اليه في بر ولم وبه المأمول وم وصر وشرحه فقالوا الاجمال قد
يكون في اللفظ المركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما اشار اليه في بر ولم وبه المأمول وم وصر

وشرحه

وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير حيث يتقدم ان يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها
ما اشار اليه في يه المامول وم وصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة في الطب
واعترض عليه في يه فقال وليس بجيد فانه لا احتمال هنا لظهور رجوعه الى المذكور ومنها ما اشار اليه في يه وم فقالا قد يكون الاجمال بسبب تردد
اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك الخمسة زوج فرد والمعنى مختلف حتى ان اريد به جميع الاجزاء كان صادقا وان اريد به جميع
الصفات كان كاذبا ومنها ما اشار اليه في يه وم ايضا فقالا قد يكون الاجمال بسبب الوقف والابتداء كما في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون قالوا وفي قوله تع والراسخون يتردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا انتهى ومنها ما اشار اليه في ربح وبب ود
والمنية وبه السيول من المجمل المتواطئ واللفظ الموضوع للمفهوم الكلي وهو الظ من الذريعة والعدة وهو جيد حيث لا يراد منه العموم
الاستغراقي او البدلي كما في رايت رجلا ومسح الجلاد ونحو ذلك وكما فيما اذا اطلق واراد بعض الافراد بالخصوص من غير قرينة وقد صرح
بهذا في المنية وغيرها ومنها اللفظ المتعذر حمله على حقيقته المتساوي مجازاته في القرب والبعد في احتمال الارادة بعد تعذر الحقيقة وقد
صرح بان هذا من المجمل في يه ورج والمنية وح ود وم وصر وشرحه والمعراج هو المعتمد ومنها الاسماء الشرعية المنقولة عن اللغة كالصلوة
والركوع وقد صرح بانها من المجمل في الذريعة والعدة والمنية ورج وبه وبب وم والمعراج وهو جيد على القول بوضعها للصحيح واما
اذا قلنا بوضعها للاعم من الصحيح والفاسد كما هو المحقق فربما اشكل الحكم باجمالها فتامل ومنها الافعال وقد صرح بانها لا تنفك عن الوجوه
التي وقعت عليها من الوجوب والندب ونحوهما وبانها محتاجة الى البيان في الذريعة والعدة ورج وبه وبب ود وشرحه والمنية ولم وغاية
المامول وم والمعراج بل الظ انه مما لا خلاف فيه ومثل له بامثلة ذكرها في العدة فقال بعد الحكم باجمال افعال النبي صلى الله عليه وآله نحو ان يرى يصلي
مفردا لنفسه فانه يجوز ان يكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان يكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذا اذا قيل انه توضأ ومسح
راسه احتمل انه فعل ذلك بقية الندى واحتمل ان يكون ماء جديدا فاذا قيل انه فعل بقية الندى وعلى ما يذهب اليه او بماء جديد على
ما يذهب اليه المخالف كان ذلك بيانا له وصرح بالمثال الاول في المنية وغاية المامول والمعراج كذا صرح في ح دى فقال اما الفعل فانه
قد يكون مجملا باعتبار جهل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار وذلك كما اذا صدر من النبي صلى الله عليه وآله
فعل ولم يعلم وجهه هل هو على جهة الوجوب او الندب او الاباحة ونحن مخاطبون بالتاسي وهو فعل مثل فعله صلى الله عليه وآله لانه فعله ويعلم انتفاء
التحريم لعصمته والكراهة لندوره عنه فانه يفعله لبيان جواز فعله فاذا لم يعرف وجه فعله كان مجملا لان المجمل هو الكلام المنبهم دلالته
انتهى وهل اطلاق لفظ المجمل في الاصطلاح على المفروض بطريق الاشتراك المعنوي او بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق المجاز صرح بالاول في لم ود
وهو ظ الذريعة والعدة وبه ود ى والمنية وم وصر وغيرها وربما يظ الاخير من كل من عرف المجمل باللفظ وفي ح دى والتحقيق ان لفظ
المجمل يطلق على اللفظ حقيقة وعلى الفعل مجازا والمناسبة ما ذكرنا او بالاشتراك اللفظي انتهى واعلم انه قال في رج وقد يقترن بالافعال
ما يغني عن الوجوه التي وقعت عليها كما اذا رؤي مثلا انه صلى صلوة جماعة باذان واقامة علم انها واجبة لان ذلك من دلائل الوجوب
انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في الذريعة والعدة وبه والمنية **مفتاح** اختلفوا في ان لفظ اليد في قوله تع والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة او لا على قولين الاول انها ليست مجملة فلا تكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو للمعارج في
يه وبب ود والمنية ولم ود وصر وشرحه حكاه في الذريعة والعدة عن قوم وفي ح ك ذهب اليه اكثر المحققين وفي لم الاكثرون على
ذلك وفي يه المامول هو المشهور وعليه الفخري وفي ح العضد عليه الجمهور والثاني انها مجملة فتكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار
من المجملات وهو للذريعة والعدة وحكي فيهما عن قوم وفي يه والمنية عن السيد واتباعه وفي ح العضد عن شرذمة للقول الاول
ان اليد حقيقة في العضو الى المنكب لا غير فيكون معناه الحقيقي متحدا فلا يكون فيه اجمال اما الاخيران فواضحان واما الاول
فقد صرح به في يه وبب ود ى وشرحه المنية ود ولم وغاية المامول وصر وشرحه والمعراج لهم وجوه منها ما تمسك به في لم ويه
المامول فقالا لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو فيكون حقيقة فيه ظاهرا منه فلا اجمال ومنها ما تمسك
به في يه فقال لانه لا يق قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد يتناول هذا المقدار حقيقة صح ان يق ذلك لان

الكف كل وجميع انه لا يتم الدليل اخص من المدعى لان غايته نفي كون الكف مما وضع له لفظ اليد ولا يستلزم ان لا يكون موضوعا
لغير العضو الى المنكب حتى لا يلزم الاشتراك المستلزم للاجمال لانا نقول الظ ان كل من قال بعدم وضعه للكف قال باختصاص وضعه بالعضو
الى المنكب من قال باشتراكه بينه وبين غيره قال بوضعه للكف فاذا بطل هذا القول تعين ما عليه المعظم بعد القائل بالفصل فتدبر ومنها
انه لا اشكال ولا شبهة في كون لفظ اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم فلو كان حقيقة في غيره ايضا للزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز
وقد تمسك بهذا الوجه في المنية لا يقال ان اردت من كونه حقيقة فيما صار اليه المعظم انه حقيقة فيه بالخصوص بحيث لو كان في غيره حقيقة
ايضا للزم الاشتراك اللفظي فهو ممنوع وان اردت من ذلك انه احد افراد الحقيقة فالحجة لا تتم كما لا يخفى لانا نقول المراد هو الاول اذ لا قائل بالثاني
على انا سلمنا ولكن نحتج بذلك على من ادعى الاشتراك اللفظي سلمنا ان المراد هو الثاني ولكن معه يصح الاستدلال ايضا لان كونه حقيقة فيه لا
يخلو من احدى الصورتين المتقدمتين وعلى اي تقدير ينبني الحكم بعدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومعه يرتفع الاجمال ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه
من القطع بصحة بعض اليد لما دون المنكب لا يقال انما يصح بالنسبة الى بعض الاوضاع لا كلها لانا نقول الظ القطع بعمومه فتدبر ومنها ان اغلب
الاستعمالات لا يكون الا لفظ الموضوعة بازائها مشتركة بين الكل والجزء فكذا محل البحث عملا بالاستقراء ومنها ان اشتراك اللفظ بين الكل
والجزء في غاية الندرة فلا يلحق به محل البحث عملا بذلك ومنها ان الاصابع مما يصح سلب اسم اليد عنها حقيقة بل الظ انه لم تستعمل فيها
ولو مجازا فاذا كانت هذه مجازا لزم الحكم بمجازيته ما عدا ما صار اليه المعظم لعدم القائل بالفصل على الظ وبعضده الشهرة العظيمة بل لا يبعد
جعل الحجة مستقلة في المسئلة ومنها ما اشار اليه في المختصر وشرحه فقالا واستدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الاخيرين فلا اجمال ثم اجاب عنه الثاني فقال انه لو
لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل فمتى وفيه وفي اصل الحجة نظر وقد نقل عن بعض في القول بالاجمال مما يقتضي
ان تعطيل اللفظ اولى من الاجمال في الحالين الى حين قيام الدليل المرجح ولا كلام الحمل على المجاز فانه ان لم يقم دليل التجوز عمل باللفظ حقيقة
وان ظهر عمل به مجازا من غير تعطيل اللفظ في الاجمال ولا في ثاني الحال وقد صرح بهذا في بدائعه ومنها ما اشار اليه في هذه الكتاب
ايضا تقريبا الاول استدلالا ثم بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة
في الاول مجازا في الاخيرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد هو الاشتراك على التقديرين الاخيرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل
على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها احمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اغلب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن
فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب واجاب عنه في الثاني فقال الجواب اولا انه اثبات اللغة وتعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم
لزوم الاجمال وانه يتم على ما عرفت مرادا وثانيا انه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه ثم قال وقد يقال
ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال انتهى وللقول الثاني ان لفظ اليد مشترك لفظي بين ما صار اليه المعظم وجملة من اجزائه فيكون
مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله في الجميع والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد تمسك بهذا في الذريعة فقال
قد الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لان هذه اللفظة تقطع على ما بلغ الى الزند والى المرفق والمنكب فلا بد من بيان وامتنع قوم من ان
يكون فيها اجمال لان قولنا يد يقطع على هذا العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كانت لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى
الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان لفظ الانسان يقع على جملة يخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد
على كل بعض من هذا العضو فبان ان الاجمال الحاصل في الاية ومن قال بحمله على اقل ما يتناوله الاسم يحتاج الى دليل واجاب عن هذا الوجه
في النهاية والمنية وح العضدي بان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة وصرح بهذا الجواب في لم وبه المأمول ايضا فقالا الجواب ان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك ايضا كونه
مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقفنا سواها
على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه غير حقيقة في الكل

يكون هذا الاية مجملا والاقرب ان يكون

بحيث

استعمال اليد في الاصابع بل القدم انها من باب ح

لا يبقى احدهما بخصوصه في الواقع خلافه انتهى وقد يقال واحتمال مجازية ما ذكره السيد بعيد لعدم صحة السلب فلا يقال ما كتبت بيدي وما عوقبت يدي الى الزند وعدم صحة السلب دليل الحقيقة وقد يجاب بان الامثلة المذكورة ليست من باب اسناد الفعل الى الكل ومن القدم انه تارة يفيد الاستيعاب كما في غسلت راسي واخرى لا يفيده كما في مسحت راسي ورايت زيدا فلا يرد ح انه لو كان اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم لما صح القول بانه يجب في الوضوء غسل اليدين ويجب قطع يد السارق وبعد ظهور الاجماع على عدم وجوب غسل ما صار اليه المعظم وقطعه فتبقى المسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الاول هو الاقرب عندي وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا يبعد ان يدعى غلبة استعمال اليد في بعض الاعضاء كالكف بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيلزم الاجمال من هذه الجهة على قول المعظم من لزوم التوقف في هذا المقام فتدبر **الثاني** هل لفظ القطع في الاية الشريفة مجمل فيكون بهذا الاعتبار من المجملات او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه ليس بمجمل وهو للمعارج وبه ورد دي والمنية ولم ود والمعراج وصر وشرحه في لم ذهب اليه الاكثرون وفي ح دي ذهب اليه اكثر المحققين وفي به المامول هو المشهور وعليه الفخري الثاني انه مجمل وهو للمحكي في المنية وبه عن جماعة للقول الاول ان القطع حقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا به لا غير فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في به وب دي والمنية وبه المامول والمعراج وصر وشرحه واحتج عليه في لم بانه المتبادر وبعضه امور منها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ومنها انه لا اشكال في كونه حقيقة في الابانة فالاصل عدم وضعه لغيرها لما تقدم اليه الاشارة ومنها صحة السلب عن غيرها وللقول الثاني ان لفظ القطع مشترك لفظي بين الابانة والجرح فيكون مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله فيهما اما في الابانة فظ واما في الجرح فلقولهم لمن جرح يده بالسكين قطع يده والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو احتجاج ضعيف يظهر جوابه مما تقدم وفي المنية التجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها محققة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **مفتاح** اذا اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان وتعلقا بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وانا احللنا لك ازواجك احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام فهل يكون مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه مجمل وهو للمحكي في كثير من الكتب كالعدة وبه والمنية عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي وزاد في به وحكاه عن قوم من القدرية وحكاه في الذريعة عن قوم الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة والعدة ورج وبه وب دي والمنية ولم ود وم وصر وشرحه والمعراج وحكاه في العدة عن ابي هاشم وفي به ق المنية ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والمعتزلة وفي ح دي ذهب اليه اكثر المحققين وفي لم ذهب اليه اكثر الناس وفي به المامول هو المشهور وعليه جمهور الاصوليين وفي م نسبه الى اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري انتهى للاولين ما حكاه عنهم في الذريعة ورج وبه والمنية وح دي ولم وبه المامول وصر وغيرها من ان الاعيان غير مقدرة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانها من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يقدر بقدر ما يندفع به الضرورة فيتعين اضمار البعض ولما لم يكن دليل على التعيين والترجيح لزم الاجمال وقد اجاب عن هذه الحجة في رج وب ولم وح حيث صرحوا بالمنع من عدم الدليل على التعيين وسيأتي اليه الاشارة الثاني وللاخرين وجهان احدهما ما تمسك به في به المامول من ان الصحابة لم يزل يستدلون بنحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا لما صح ذلك وثانيهما ان المراد ثم في المفروض وهو المنفعة المطلوبة من العين التي تعلق بها التحليل والتحريم عرفا وعادة فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في الذريعة والعدة ورج وبه ود ولم وصر وشرحه والمعراج لهم ما تمسك به فيما عدا الذريعة وود من الكتب المتقدمة وب والمنية وبه المامول فقالوا لان المتبادر والسابق الى الذهن من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا الطعام حرام تحريم الاكل ومن قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله هذه المرأة حرام تحريم الوطي والاستمتاع وزاد في المنية فقال المتبادر من قوله تعالى احللنا لك ازواجك حل الوطي والنكاح وزاد في به فقال كما في المنية كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة يتبادر الى فهمه ما ذكر وفي لم وبه المامول وح العمدة للمحصل ان من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وفي العدة بعد الاشارة الى ما ذكر وليس لهم ان يقولوا لو كان امره على ما ذهبتم

اليسلما اختلف فائدة ذلك الا ترى ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تناول ههنا العقد والوطي وليس كذلك في قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في الاعيان مختلفة بحسب ما جرت
العادة فعلها في الاعيان من تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول
بها بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين
والقلب فكذلك في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاد لاتفق ما
يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الكلام في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف
كما يقول في الغائط والدابة وما اشبههما انتهى والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل
صار تعلق التحريم والتحليل بالاعيان حقيقة عرفية بما ذكروه من ان متعلقهما المنفعة المقصودة من الاعيان التي تعلقا بها من الاكل
والوطي والابتين المتقدمتين كما ان الدابة صارت حقيقة عرفية في الخيل او ذات القوائم الاربع او الابل الحمل على ما ذكر من باب ارتكاب اقرب
المجازات والاضمارات بعد تعذر الحقيقة يظهر من العدة ورجح وبه المنية الاول ففي الاول الاجمال غير صحيح لان التحليل او التحريم اذا استحال
تعلقهما بالاعيان فانما ينصرف الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال فيها وقد بينا
ان الاسم اذا انتقل من اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه لو قال حرمت
عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع
ان يكون لفظة الغائط منتقلا عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك الى ان قول القائل اتيت الغائط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم
خلاف ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها فصار كنحوي الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم
يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وفي الثلثة الاخيرة بعد
الاشارة الى التبادر الذي يمتنعوا على ما صار اليه من البيان في سبق الذهن والمبادرة الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وزاد
في الاخيرين فقالا وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار انتهى وربما يظهر هذا من
مرابض ويظهر من الذريعة الثاني فانه قال ومما الحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك
من تعليق التحريم بالاعيان وهذا غير صحيح لان المتعارف قد اقتضى في تعليق التحريم او التحليل بالاعيان الافعال كلها وصار ذلك
بالعرف يجري مجرى تعلق الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما ثم
المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيف الى الملك من استمتاع او انتفاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف في الملك
والتحريم والتحليل طلب الاختصار واستطالوا ان يذكروا جميع الافعال ويعدون سائر المنافع فحذفوا ما يتعلق التحريم او الملك
به اختصارا ولا يمكن احدا ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان هو مجاز وغير ظاهر بل المتعارف قد صار هو العلم فكذلك القول في
التحريم والتحليل واي منصف يذهب اليه ان قولنا الميتة محرمة علينا او الخمر ظاهر وحقيقة وليس على سبيل المجاز انتهى وصرح
بهذا القول في المعراج ايضا وربما يظهر من جماعة وهو المعتمد لانه لو كان حقيقة في ذلك لزم النقل وقد اعترف به الخصم ومن الظاهر ان الاصل
عدمه لانه لو كان منقولا في العرف العام او في عرف الشرع لاختص بفهم المعنى المذكور اهل العرف واهل الشرع والتزم في المقدر مثلا اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان اهل اللغة والصدر الاول كانوا يفهمون من المفروض ما نفهمه منه فلم يكن المتأخر فيه اختلاف الوضع وتجدده فتدبر ولانه
لو كان منقولا لتبادر المعنى المنقول اليه ابتداء من غير سبق الذهن الى معنى اخر غيره والتزم في المقدر مثلا اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فللقطع بان الذهن ينتقل بعد سماع ذلك الى المعنى اللغوي الحقيقي ثم يلتفت الى القرينة العقلية فيفهم المعنى الثاني كما في واسئل القرية
وطويل النجاد ويد الله فوق ايديهم وكذلك الغاية طالما بان القرينة لا تزيد غير منفكة كما في يد الله فوق ايديهم وما ذكر يبطل احتجاج
الخصم المتقدم اليه الاشارة **الثاني** يظهر من المعظم ان المراد في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل وفي قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم تحريم الوطي والتزويج وهو المعتمد عليه فلا يمكن التمسك بالابتين الشريفتين على حرمة جميع الانتفاعات من البيع والصلح

والاجارة

منه ما يعقله

انه مجاز

والأجارة والاستخدام والنظر ونحو ذلك كما نبه عليه مر في بر ودبما يظهر من الذ بعد ان المراد فيهما ونحوهما تحريم جميع الانتفاعات وهو
ضعيف وكلام الكلام فيما اذا تعلق التحريم بالملبوس والمشروب فان المتبادر هو اللبس والشرب لا جميع الانتفاعات والاصل في التحليل والتحريم
المتعلقين بالاعيان عدم التعلق بجميع الانتفاعات والمنافع بل التعلق بالمنفعة الظاهرة المقصودة من العين غالبا **الثالث**
اذا تعلق التحليل والتحريم بعين ولم يظهر اختصاصهما بفعل خاص ومنفعة خاصة اما لعارض او لغيره او قام الدليل على بطلان ارادة المنفعة
الخاصة الظاهرة كالاكل في حرمت عليكم الميتة فهل الاصل تعلقهما بما يمكن ان يتعلقا به فيكونان من العمومات المفيدة لتحريم افعال كثيرة وتحليل
افعال كثيرة او لا بل يكون مجملا يظهر من المنتهى وبر الاول ففي الاول في مقام الجواب عن حجة القائل بالاجمال المستند اليها الاشارة لانه بطلان
اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بما اذا كان اضمار البعض مفضيا الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ
ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة وفي الثاني في المقام المذكور لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين
المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال او لا والثاني يبطل مذهبكم والاول
يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لا يقال اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ
لانا نقول لا امكان معرفة تعين المراد بدليل اخر واما محذور اضمار جميع التصرفات فلازم مع ومعلوم ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور
الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجاز بالنسبة اليه وان المحذور في الاضمار لما كان استعماله
اكثر ولانعقاد الاجماع على وجوب الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار انتهى وقد حكى في مع ما ذكره
في بر بتمامه عن القائلين بالبيان وظاهره المصير اليه ويؤيده النبوي المرسل عن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها قال في بر ومع اما
تحريم كل انواع التصرف والالم يتوجه الذم عليهم بالبيع انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة فلم يبق ما يصلح لترجيح اضمار
الجميع الا ما ذكره في النهاية والمنتهى وفي صلاحيته لذلك اشكال والتحقيق ان كان المراد من اضمار الجميع ان كل واحد من التصرفات متعلق الاثبات
والنفي ويدل عليه اللفظ بالخصوص ويكون ذلك كاستعمال المشترك في جميع معانيه ففيه من الاشكال ما لا يخفى فان ما يمنع من استعماله
في معانيه يمنع هنا بل المنع هنا لعله بطريق الاولى وان كان المراد اضمار معنى يعم جميع التصرفات فهو في غاية القوة لانه المفهوم عرفا
واقرب الى الحقيقة اعتبارا ولكنه لا يخرج عن عنوان اضمار البعض **الرابع** قال في ح دي بعد ذكر الخلاف في المسئلة و
انا اقول لا نزاع حقيقي بينهم لان بعض المعاني اما ان يكون ارجح وحمل اللفظ عليه اولى او لا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه اجماعا وان كان
الثاني فهو مجمل اجماعا فهذا نزاع غير حقيقي هنا **الخامس** قال في بر قال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل المحذوف كقوله تعالى
واسئل القرية اي اهل القرية كذا قوله حرمت عليكم الميتة اي اكل الميتة وهذا ان اريد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وان اريد حصول
الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اريد به الحاقه بالمجاز فهو ممنوع كما ان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقائق عرفية انتهى **مفتاح**
اختلفوا في النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه على اقوال الاول انه ليس بمجمل بل هو مبين والمراد به رفع
المؤاخذة والعقاب يعني اذا ترك المأمور به او فعل المنهي عنه نسيانا لم يترتب على ذلك مؤاخذة ولا عقاب وهو للنهاية ويب والمنتهى
ومع صدر والمحصول وصر وشرحه للعضدي واختاره جدي ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بر ومع صدر والمنتهى والمحصول
وصر وشرحه للعضدي فقالوا الانه ظ عرفا في رفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع المؤاخذة عند قول السيد
لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني وزاد في بر فقال التبادر دليل الحقيقة اما اللغوية والعرفية فلا اجمال ثم
قال كما في ح صر العضدي لا يقال لو كان عرفا لاستعمال ما ذكرتم لم يرفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذة والعقوبات لانا نقول
نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير
مع وجوب الاكل حفظا لنفسه الواجب لا عقوبة فيه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مامور بالرمي
يثاب عليه والعاقلة يضمن من يريد جنايته بل لسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتنانا للثواب عليه لا للانتقام
سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال ثم قال على انا نمنع

العموم في المضمر والحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع
وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل انتهى وثانيهما ما ذكره في مع صدر فقال
ان المراد رفع المؤاخذة على الفعل بقرينة اقتران النسيان في الحديث بالمكره والخاطئ انتهى لا يقال لو كان المراد نفي المؤاخذة لم يبق
لامته مزية كما صرح به ابو الحسين فيما حكي عنه لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلما ذكره في بيان من المنع من قصد المزية لاحتمال
بيانه رفع حكم الخطاء عن امته كما ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلما ذكره في بيان ايضا من احتمال ان يكون من تقدمه على الامم
مؤاخذين على الخطاء الثاني انه ليس بمجمل والمراد رفع جميع ما يحتمل ترتبه على النسيان من المؤاخذة والضمان والاعادة والقضاء
وغيرها ويتفرع على هذا امور كثيرة منها عدم لزوم اعادة الصلوة وقتا لو صلى مع النجاسة او مع الحدث او مع المبتر او مع ما لا
يؤكل لحمه ناسيا ومنها عدم لزوم اعادتها كذلك لو ترك جزءا واجبا من اجزاء الصلوة وغيرها من العبادات ناسيا ومنها عدم
ترتب الضمان لو اتلف مال الغير ناسيا ومنها غير ذلك مما لا يكاد يحصى وهو المنتهى ومع صدر المحكي عن ابن ادريس ويمكن استفادته
من المعتبر وهم وجوه منها ما ذكره في الايضاح من ان اضافة الرفع اليه حقيقة في رفع حقيقته مجاز في رفع احكامه والكل اقرب
المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب المجازات ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا
من ان الرفع هنا بمعنى الغاء الشارع اياه كليا فباعتباره في حكم ما ترتب حكم ما عليه بناء على الغاء المطلق ومنها ما ذكره في الايضاح
ايضا فقال ولعطف ما استكرهوا عليه والمراد بالرفع فيه الالغاء الكلي فكذا فيما هو المعطوف عليه انتهى لا يقال يندفع ما ذكره احكاه في
الايضاح عن والده فقال اجاب المص بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور مع الاكتفاء بالاقل ولانه لو
جوز الصلوة في المغصوب وازال الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم وانتظم في الاسباب المؤثرة فلا يصدق الرفع الكلي ودليلكم مبني عليه
فرجع عليكم بالابطال لانا نقول ما ذكره فاسد لما ذكره في مع صدر فقال ومنع ارادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال
على ارادته غير ملتفت اليه وما استدير من استلزام زيادة الاضمار الى اخره مردود لان زيادة الاضمار الممنوع منها في اللفظ لا في المدلول
فلو كان احد اللفظين اشمل وهما في اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان زيادة الاضمار انما تلزم على تقدير ما يدعيه هو فانه يحتاج
الى اضمار بعض الاحكام على ما قلناه يكفي اضمار الاحكام فقط على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كانا بمرتبة واحدة فلو اقتضى
المقام الاكثر وجب المصير اليه وليس المراد رفع جميع الاحكام حتى المرتبة على النسيان باعتبار كونه عذرا بل المراد رفع الاحكام المرتبة
على الفعل اذا وقع عمدا فان مفهوم الحديث والله اعلم اغتفر لامتي الامر الممنوع منه اذا كان خطاء او نسيانا حتى كانه لم يكن فلا
يتعلق شيء من احكام عمده ولو قدرنا ان المراد رفع جميع الاحكام فانما يرفع الحكم الممكن رفعه لا مطلقا وما ذكره غير ممكن الرفع لامتناع
الخلو عن جميع الاحكام الشرعية انتهى الثالث انه مجمل ولم يبين المراد منه وهو المحكي في المنية عن ابي الحسين وابي عبد الله البصريين
ما ذكره في المنية من ان الخطاء والنسيان غير مرفوعين من الامة وكلام الرسول ص صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم الكلام به فاما ان
يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفته الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الظ وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت
بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة
اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال ومنه نظر المنع من عدم دلالة اللفظ على معين فان الظ المتبادر منه رفع المؤاخذة
فيجب حمل اللفظ عليه لصيرورته بذلك اقرب المجازات عرفا وجميع الاحكام وان كان اقرب المجازات من حيث الاعتبار ولكن
الاقربية الاعتبارية لا تعارض الاقربية العرفية كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الاول وعدم كون ذلك مجملا وقد حكى ذلك في
المنية عن اكثر الاصوليين وقال بعد الجواب عن الحجة المزبورة وايضا دعوى تبادر رفع المؤاخذة فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد
بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة مفتاح اختلفوا في ان الجمع
المنكر نحو اعط فلانا دراهم واعتق عبيدا هل هو مجمل او لا على قولين الاول كما انه مجمل وحكاه في بحر وبه والمنية والعدة
عن قوم وحجته ما اشير اليه في الكتب المذكورة من انه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب فيجوز ان

يكون

يكون المراد اكثر من ثلثة وفيه نظر الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة وبه وبيب المنية ولهم ما اشار اليه في بب فقال لا اجمال
في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه في بعه بعد الاشارة الى القول الاول والواجب موافقة القائل بذلك على مراده الا ترى
ان اراد ان حقيقة هذا اللفظ ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانها يتناول كل جمع فان قال اذا وردت من حكيم وتجرد لا
يقطع على ان المراد بها ثلاثة بل اقف فيما زاد فهذا غلط لان هذا اللفظ في اللغة لابد من تناوله اذا كان حقيقة
ثلاثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية والمنصف بب والمنية على حكايته ما ذكره السيد
والتحقيق ان بق الجمع اذا تعلق به الامر كان مقتضاه جواز الاكتفاء باقل المراتب وهو الثلاثة كما ذكروه فيكون مبينا كالمفرد المنكر
المتعلق به الامر والعمل هذا هو محل البحث لظهور الكتب المتقدمة فيه وان وقع في مقام الاخبار نحو رايت رجالا فهو مبين باعتبار
الدلالة على رتبة الثلثة لانها اقل المراتب مجمل باعتبار ما زاد عليها بالجمع المنكر قد يكون مبينا وقد يكون مجملا كالمفرد المنكر فلا يمكن الحكم
باجماله او بيانه على الاطلاق **مفتاح** اذا خرج الكلام مخرج المدح او الذم فهل يصير مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول
انه يوجب الاجمال وهو لبعض الشافعية على ما حكاه في بعه فقال قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم وحكاه في العدة عن قوم فقال
ذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين لفروجهم الاية والذين يكنزون الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها المدح
والذم مجمل وقالوا ان المقصود بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم وتفصيله فالتعلق بها في الحكم وشروطه لا
يصح الثاني انه لا يوجب الاجمال وهو للذريعة والعدة والنهاية وفي العدة ذهب اليه اكثر من تكلم في اصول الفقه وقالوا ان ذلك
عموم وهو الصحيح ثم ذكر الحجج في ذلك فقال والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح
ان يتعلق في بطلان التعلق بها بما ذكره من ان القصد بها الوعيد لا فرق بين من قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم
ذلك وبين من قال فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب ايضا فان ذكر الذم على
الحكم المذكور يؤكد وجوبه ويقوي به بثبوت ما ذكر من اوصافه فكيف قال انه يخرج الاية عن صحة التعلق بها انتهى وقد صرح بما ذكره من عدم
التنافي في بعه وبه واستشهد بها بآية السرقة وهذا القول هو المعتمد عنده **مفتاح** اختلفوا في ان النبي المرسل في
الوقت ربع العشر هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل لا يدل على لزوم اخراج ربع العشر من قليل هذا الجنس وكثيره بل غاية الدلالة
على لزوم اخراج ذلك من هذا الجنس في الجملة وهو للذريعة وبه وحكاه في الاول والعدة عن قوم فقالا الحق قوم ما روي عن النبي من
قوله في الوفر ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا انما يدل على ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك
وزاد الاول فقال وجعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وكذلك خبر العشر والاوساق وحكى هذا القول في بعه عن بعض الناس
على هذا يلزم ان يكون قوله في الحنطة العشر مجملا ايضا الثاني انه ليس بمجمل وهو للعدة والمحكي فيه وفي بعه وبه عن قوم للاولين ما تمسك
به في بعه فقال ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك
فقوله في الوفر ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكاة وليس فيه بيان المقادير فغير منكر ان يكون خبر الاواقي مبينا لا
مخصصا وقد تمسك بهذه الحجة في به فقال ونحن لما بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب
ربع العشر والاخرين ما اشار اليه في بعه فقال بعد الاشارة الى القول الاول وارى ايضا ورود قوم عليهم فقالوا ان قوله في الوفر ربع
العشر يقتضي العموم والاستغراق حتى لو خلينا وبحرده لامكننا الامتثال فلما نوجب العشر في قليله وكثيره فخبر الاواقي مخصص لا
مبين انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على
ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا كما اذا ورد اكرم زيدا الذي صلى عمرو وقلنا بان لفظ اذا مشترك لفظي بين التوقيت والحصر
والشرطية كلفظ ان فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد معنيين احدهما منطوق والاخر مفهوم وكما اذا ورد اللفظ المشترك
بين الجزء والجزئي وبين الكل والكلي فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الا زيد من معنى واحد كما اذا ورد لفظ وتعذر

حمله على حقيقته ودار امره بين مجازين يلزم من احدهما افادة معنى واحد ومن الآخر افادة معنيين او ازيد فهل يلزم ح حمله على ما يفيد
المعنيين والازيد من الواحد فيكون مبينا او لا بل يكون مجملا بحيث لا يترجح احد الاحتمالين على الآخر باختصاص وضع اللفظ او القرينة
فلا يكون مجرد افادة الزيادة على الواحد منشأ لترجيح احد الاحتمالين المتساويين من غير الجهة المفروضة لخلافهم في ذلك على قولين الاول
انه مبين ويلزم حمله على ما يفيد الازيد من معنى ويظهر من بيروم انه مذهب الاكثر ففي الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد
معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا قال الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وفي الثاني اللفظ الواحد اذا امكن حمله على ما يفيد
معنى واحدا او على ما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كون
حقيقته فيما قيل من المجملين مع اختلافهما وكون حقيقته في احدهما مجازا في الآخر او لم يظهر احد الامرين فان كان من القسم الاول والثاني
فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجماله واما الثاني فلتحقق الظهور في احد المجملين وانما النزاع في القسم الثالث ويجب اعتقاد نفي
الاجمال فيه انتهى الثاني انه مجمل وهو المختار وشرحه فقال المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة
والفرس والحمار اخرى من غير ظهور فهو مجمل انتهى وحكاه في بيروت عن الغزالي للاولين ما ذكره في بيروت فقال لان الكلام انما وضع للافادة
خصوصا كلام الشارع فظ انما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه
يتعين حمله على ما يفيد ولان المعنى الثاني مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الآخر فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه
اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح آخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هو الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بخلاف المفيدة
لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي
يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا لان يقوم دليل خارجي وهو خلاف الاصل فلا بد من الترجيح واما ان يكون
الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو يكون لعدم القائل بالآخر وهو المراد واعترض بانه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات
اولوية الحمل على احد معنيي المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى واحدا بقبح الاول للعبث بخلاف الثاني وحمل كلام
على ما يفيد معنى واحدا اكثر انتهى وقد اشار الى ما ذكره في الاحكام متمسكا به وللآخرين ما تمسك به في صر وشرحه فقال لا لنا
ان كونها مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا واجابا عن حجة الاولين المتقدمة بانه اثبات
اللغة بالترجيح ثم قالا ولو سلم عورض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر انتهى والمعتمد عنده هو القول الثاني واعلم انه
يستفاد من مر ان مجمل البحث ليس على الوجه الذي قررناه وكذا يستفاد هذا من العضدي فانه قال في مقام ذكر حجة الاولين قالوا
ثانيا يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك والحقيقة لاحدهما ووقوع اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر في
مسئلة السارق والسارقة انتهى فح والاقرب الاجمال على هذا التقرير ايضا **مفتاح** التكليف اذا تعلق بالمجمل كان يتوقف
اقتضاء بالعين فلا يخ من امور ثلثة الاول ان لا يكون قرينة التعيين ام ويكون المكلف به دائرا بين المحتملات لان الذمة قد اشتغلت
يقينا ولا يقطع ببراءتها الا بعد ذلك الثاني ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن يعلم بارادة واحد شخص منها ويجوز ارادة الباقي من اللفظ
ايضا وهنا يجب دفع احتمال الزائد باصالة عدم ارادة الباقي والاستعمال فيه الثالث ان لا يكون هناك قرينة ولا يعلم بارادة واحد
شخص منها من نفس اللفظ ولكن يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من جهة دوران الامر بين ارادته وارادة ما يندرج تحته وههنا
يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا
له ولا فرق في لزوم الاخذ بالاحتياط في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون الخطاب المتعلق بالمجمل امرا او نهيا كما لا يخفى وقد يستشكل
فيما ذكر في هذا من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة وذلك لان غاية ما ثبت في هذه الصورة اشتغال الذمة
بما علم بتعلق حكم الخطاب به في الجملة ولم يثبت اشتغالها بما عداه فالاصل البراءة منه وفيه نظر ثم وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في
هذا المقام اسلم **القول** في المبين **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف المبين فقد يطلق على ما يحتاج الى
بيان وقد يرد عليه بيانه وقد يطلق على الخطاب المبتداء المستغني عن بيان وفي بيروت اما المبين فقد يراد به ما هو محتاج الى البيان وقد يرد

الاحتياج
الفقه عليه الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين

في بيان تعلق التكليف بالمجمل

في بيان المبين

في المفاتيح المبين

بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجه الحكم فذلك وقد
يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان بنفسه في درج وشرحه المبين يطلق على اللفظ المستغني عن البيان وعلى ما وردبيانه
وفي التمهيد ما اتضح المراد منه نصا او ظهورا وفي م وح ص المبين نقيض المجمل فهو منضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء
عليم او بواسطة الغير ويسمى الغير مبينا وفي الزبدة المبين نقيض المجمل وفي م اما المبين فقد يطلق ويراد به كلما كان من الخطاب المفيد
المستغني بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كاللفظ المجمل اذ ابين المراد منه والعام
بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الى غير ذلك وفي المنهاج هو ما اتضح بنفسه
او بغيره وفي شرحه للعبري لما كان المجمل الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد وفسره الفقهاء
بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المعنى اما بنفسه واما بغيره وهو الواضح بغيره وفي نهاية السول المبين اسم مفعول من قولك
بينت الشيء مبينا اي وضحته توضيحا وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد تصدى جماعة لبيان المعنى اللغوي للفظ البيان فقال في م
اعلم ان البيان في الاصل مشتق من البين يقال بين بينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن اذنا واذانا والبين الفرق بين
الشيء وما شاكله فلهذا قيل البيان هو الدلالة وفي المنتهى اعلم ان البيان لغة مأخوذ من البين وهو الفرق بين الشيئين يقال بين
تبينا وبيانا وفي ج ذكر البيان في اصل اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال بينت بيانا وفي المصباح المنير الامر تبين فهو بين
وابان ابانة وبين وتبين وكلها بمعنى الوضوح والانكشاف والاسم البيان وبان الشيء اذا انفصل فهو بائن وابنته بالالف
فصلته وفي النهاية لابن الاثير البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب اصله الكشف والظهور ثم قال وفيه
الا ان التبيين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا يريد به التثبت كذا قال ابن الانباري وفيه اولا ابين على احدكم فحده اي يضربه
يشهد عليه وفيه هل انبت كل واحد منهم مثل الذي انبت هذا اي هل اعطيتهم مثله فلا انبيه اي تفرده والاسم البانية يقال
طلب فلان البانية الى ابويه او الى احدهما ولا يكون من غيرهما وفي ق ابنته وبينته واستبنته اوضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان
واستبان كلها لازمة ومتعدية وفي التلخيص البيان الفصاحة وجودة اللسان وفي الحديث ان من البيان لسحرا وفلان ابين من فلان اي
افصح ومنه اوضح كلاما وابين اسم امر نسب اليه عدة يقال عدة بين والبيان ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء
بيانا اتضح وهو بين والجمع ابناء مثل هين واهناء وكتاب بان اي بين وابنته اي اوضحته واستبان الشيء ظهر واستبنته
اذا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته يتعدى ولا يتعدى والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح في المثل قد تبين الصبح لذي
عينين اي تبين وفي الصراح استبان الشيء اي ظهر وتبين وفي كنز العرفان تبينوا اي تفحصوا وقرئ فتبينوا الالف بين لكم الآيات
وفي مسالك الافهام فتبينوا اي تعرفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر وانكشافه الحق ولا تعتمدوا بقول الفاسق لان من يتجاسر على جنس
الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه وفي مجمع البحرين واذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اي اذا سافرتم وذهبتم للغزو فاطلبوا
البيان ولا تعجلوا **الثاني** قد اختلفت عبارات القوم في تعريف البيان فعن بعض والغزالي البيان هو الدلالة على اختلاف
احوال الاحكام وزاد في الاول فقال والى ذلك ذهب ابو هاشم وابو علي وفي العدة البيان عبارة عن الادلة التي يتبين بها
يتبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء واختاره ابن هذا يتر وما بنى بيان كل ذلك
يراد به معنى واحد وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من حجة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وفي ج البيان
في العرف هو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في معرفة المراد وفي دي البيان هو الذي دل على المراد بخطاب
لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفي المنتهى اما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في
الدلالة على المراد والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امر من او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك
وفي ج البيان نقله الفقهاء الى ما يحصل به البيان من قول او فعل وفي ج البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس
بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل يرشد الى العلم الذي هو العلم والظن الحاصل عن الدليل لا جرم انكر

لبيان معنى اللغوي للفظ البيان وفي ج

دلالة وما بنى

تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هو التعريف بالدليل والعلم الحاصل منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي
وجماعة ان البيان هو التعريف فسره بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وقال ابو عبد الله الحسن بن علي
البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يتبين به الشيء وقال السيد المرتضى ره والشيخان ابو علي وابو هاشم هو الدلالة
وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة بقال لمن لنا فلان كذا بيانا حسنا فيوصف دلالته وكشفه بانه بيان و
يقال دللنا فلانا على الطريق وبينه له فلما اطرد ذلك حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال
على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل فيه بيان العموم وقال الغزالي في اكثر المعتزلة ان البيان هو الدليل لان من
ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح ان يقال انه بيان حسن وقد تم بيانه وبيانا وبيانا الى الدليل وقيل البيان هو الذي دل على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعنى مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه ان
بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وفسره شرحه قال القاضي والاكثر البيان الدليل وفي
الاحكام ذهب القاضي ابو بكر الغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة كالجبائي وابنه هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم الى ان البيان هو الدليل
وهو المختار واشار البصري فيه كما في بصر والعدة وصرح شرحه الى مذهب ابي عبد الله البصري الذي اشار اليه في بر وكذا اشار كما في صر
وشرحه الى مذهب الصيرفي الذي اشار اليه في بر **الثالث** لا اشكال ولا شبهة ان لفظ البيان وما يشتق منه اذا ورد في
الكتاب والسنة كان اللازم حمله على المعنى اللغوي الاصلي الموافق للعرف العام وعلى هذا الوامر بالتبيين في خبر ونحوه كما في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية فهل الواجب تحصيل العلم بصدق الخبر وثبوت الشيء فلا يجوز الاعتماد على الظن فيكون البيان مخصوصا بالعلم او لا بل
يكون الواجب تحصيل القدر المشترك بين العلم والظن وهو الرجحان المطلق فيصح التمسك بالآية على حجية الموثوق به والمخبر بالشهرة ونحوها
مما يفيد الظن لا باعتبار عدالة الراوي لتحقق امتثال الامر وهو الامر بالتبين فيها على التقدير المذكور كما لا يخفى وهو يقتضي
الاجزاء فيلزم حجيتها فيكون من الظنون المخصوصة كخبر العدل فيه اشكال ولكن الاقرب عنده هو الاحتمال الاول لوجوه منها
ان المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسير البيان باعتبار اللغة المنقولة اليها الاشارة هو العلم كما لا يخفى بل هو المتبادر من العبارات
المتضمنة لتفسيره باعتبار الاصطلاح كما لا يخفى ايضا ومنها ان المتبادر من لفظ البيان وما يشتق منه في العرف هو العلم فيكون
حقيقة فيه لان الاصل في التبادر دلالته على الحقيقة فيكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل والقطع بعدم النقل في العرف
العام ومنها صحة السلب عن الظن قطعا وهو دليل المجاز نعم قد يدعى صدقه حقيقة على الظن الذي ثبت حجيته ولكن
هذا لا يوجب تصحيح التمسك المزبور كما لا يخفى **مفتاح** ذكروا ان البيان يقع بانشاء منها القول وقد صرح بوقوع
البيان به في بقر والعدة والغنية ورج وبه وبب والمنية ولم ود وبه والمأمول والمعراج وفي بر وم ود البيان بالقول
اجماعي وفي بر المأمول لا خلاف فيه وفي رج وبب وبه هو لم وفي العدة قيل انه اكثرها بذلك وفي بقر بين لنا بالكلام جميع
الاحكام انتهى وما ذكروه هو المعتمد الذي لا ريب فيه ذكر له امثلة احدها ما اشار اليه في لم وبه والمأمول والمعراج فقالوا كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وفاده في الثاني فقال وما يقال ان في هذا مناقشة
اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان الكلام في البيان مطلقا اي فيما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق ايضا بيان نعم
يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابتداء تكليف نظرا الى تفهمهم من سواء لهم وثانيها ما اشار اليه ايضا في الكتب في عهد الصحابة
ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى افعال النبي ص وبينوا بذلك قوله اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم
علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه انتهى لا يقال لا نم ان البيان حصل بنفس الفعل بل بقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي لانا نقول هذا ممنوع لان بيان الصلوة وكيفيتها انما حصل بنفس الفعل اذ ليس في الحديث المذكور دلالة على ذلك
بوجه وانما غايته الدلالة على وقوع الفعل بيانا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه من الجواب في بقر وبه والعدة وبه ل
وم ورج صر كما عن ابي الحسين وثالثها ما ذكره في بقر والعدة ورج وبه وبب والمنية ولم وبه ل وم وصر وشرحه والمعراج

الثلثة المذكورة

كما عن ابي الحسين

كما عن ابي الحسين من ان النبي ص بين المأمور به بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في بيه
والعدة وبيه والمنتهى والمعراج من النبوي المرسل خذوا عني مناسككم وثانيهما الاجماع المشار اليه في بيه والعدة والغنية ففي الاول قد جعلوا
الافعال في البيان كالاقوال ثم قال وهذا رجعوا في المناسك الى فعله ص وجعلوه بيانا لقوله عز وجل ولله على الناس الاية وفي الثاني
ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين اجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى فعله ص ويتبين ذلك قوله تعالى ولله على
الناس اه فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وفي الثالث يقع الفعل بيانا لان الاجماع على الرجوع الى
افعاله ص في المناسك وغيرها وجعلهم ذلك بيانا لقوله تعالى ولله على الناس اه وثالثهما ما ذكره في العدة والمنتهى وبيه من انه ص بين
الوضوء المأمور به بقوله تعالى واقيموا الصلوة اه بفعله واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في المنتهى من النبوي المرسل هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به وثانيهما الاجماع المشار اليه في العدة فانه قال ويدل على ذلك رجوع المسلمين اجمعهم في عهد الصحابة ومن
بعدهم في بيان صفة الطهارة الى فعله ص فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وقال في مقام اخر ولاجل ذلك
رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي ص انتهى ويؤيد ما ذكره ما حكاه في بيه عن ابي الحسين من انه قال بين الصحابة الوضوء
بفعله ص ومنها ان البيان يقع بالقول فيلزم ان يقع بالفعل بطريق اولى اما الملازمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلان الفعل
اصرح دلالة واقوى في البيان كما صرح به في جملة من الكتب ففي بيه قد علم بالعادات ان العلم بما يكون بالفعل اقوى منه بالقول و
الوصف الا ترى ان الواصف بما لم يفهم غرضه يفزع الى التفهيم بالفعل وما فزع الى الفعل في البيان لما اسمه بالقول الا انه اقوى وفي
العدة لو قيل ان البيان انما يقع بالفعل كما يقع بالقول لكان سائغا وفي بيه الفعل اكشف من القول في البيان لان الفعل
يبين عن صفة المبين عيانا والقول اخبار عن ذلك وليس الخبر كالعيان وفي بيه وبيه في مقام الاحتجاج على ما صار اليه هنا ولا نعقاد
الاجماع على كون القول بيانا والفعل لكونه مشاهدا ادل وفي الثاني فانه ليس الخبر كالعيان ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار
ادل على معرفته كونه فيها من الاخبار عنه بذلك واذا كان القول بيانا مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد فيكون بيانا اولى
وفي المنتهى قد يكون الفعل ادل من القول وفي صريح شرحه المعراج لنا ان مشاهدة الفعل ادل من القول وفي صريح شرحه في بيانه من الاخبار
عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا يبعد العدول اليه دوما لزيادة الدلالة وقريب منه ما في بيه ومنها ما تمسك به في
العدة فقال من دفع وقوع البيان بالفعل كان مبعدا ولا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بذلك وفي ذلك خروج عن
الاجماع ومنها ما تمسك في العدة ايضا فقال والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به البيان كما يقع
بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم يبين صفتها وكيفيتها بالقول
وبين ان يقول فيصلي ثم انه يقع في الحالين البيان على حد واحد للقول الثاني وجوه ايضا الاول ما حكاه في بيه والمنتهى وصريح شرحه
عن ارباب من ان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز واجاب عنه في صريح شرحه بوجوه الاول المنع
من ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ملك ركعتين من الهيئات لو بين بالقول
ربما يستدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وقد اشار الى الجواب المذكور في العدة وبيه وبيه والمنتهى وبيه وصريح ايضا
الثاني المنع من لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل
هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد
بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالقول وقد اشار الى هذا الجواب في بيه وصريح ايضا الثالث انك ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع
امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض واذا كان مع غرض بيانه وان تاخر البيان فقد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه
ادل كما مر وقد اشار الى هذا الجواب في بيه وبيه وصريح ايضا الرابع تاخير البيان لا يمنع مطلقا انما يمنع عن وقت الحاجة وهذا
لم يتاخر عنه فيجوز وقد اشار الى هذا الجواب في بيه وصريح ايضا الثاني ان الفعل لا يمكن معرفة وقوعه بيانا فلا يحصل البيان
به وفيه نظر للمنع من عدم التمكن من ذلك بل يتمكن منه لوجوه ياتي اليه الاشارة انشاء الله الثالث ان الفعل لو صلح لان يكون

من بيان الفعل

بيانا للوقت والتأخير بطل المقدم مثله اما الملازمة فلان العادة تقضي بان كلما هو جائز الوقوع لا بد وان يقع ولو في ضمن فرد ما والتأخير
بطل لانه لم يعلم دليل على الوقوع لا يق قد شهد جماعة بالوقوع مستندين الى ما نقدا اليها الاشارة وحاكين عليه الاجماع
لانا نق لعل ما ذكره الجماعة اجتهاد منهم والاجتهاد لا يكون حجة على غيره سلمنا انه شهادة او خبر ولكن غايتهما الظن ومنع حجيته هنا
لانه ظن في الموضوعات والاصل فيه عدم الحجية مع ان العادة تقضي بالتواتر على تقدير الصدق وفيه نظر للمنع من قضاء العادة بذلك
وان الاصل قبول الشهادة والخبر لعموم دليل حجيتها واصالة عدم حجيته في الموضوعات بحيث يشمل محل البحث ممنوعة ثم هذا وان ادعى حصول القطع با
لوقوع بملاحظة كلام الجماعة ودعوى جماعة منهم الاجماع عليه وبملاحظة جملة من الاخبار لم ينكر ومع هذا كله فيمنع الملازمة ومنها ترك
الفعل وقد صرح بوقوع البيان به كالفعل في عدة وبه ويب والمنية وبه ل ولا اشكال في ذلك ثم ان مر في جعل ذلك اقساما
فقال بيان الاحكام الشرعية قد يكون بالترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة
ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن حكم فيعلم انه ليس بواجب لاستحالة السكوت
عن الحكم الشرعي الثالث ان يكون ثم الخطاب يتناوله وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصص من الخطاب الرابع ان يترك بعد
فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه ثم فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه انتهى وهو جيد قد اشار
ايضا الى جميع الاقسام المذكورة في يب والمنية والعدة ويبنى التنبيه على امور **الاول** قد يعلم كون الفعل بيانا بالضم من قصد وقد
صرح بهذا في يعة ودج يه والمنية ولم وغيرها **الثاني** قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول والتنصيص كان يقول فعلي هذا بيان
لذلك المجمل الذي ذكرته وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة ايضا وجعل في المنية ولم من هذا القسم قوله صلوا كما رايتموني صلي وخذوا
مناسككم **الثالث** قد يعلم كون الفعل بيانا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا
يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة وقد صرح بما ذكر في عدة
ودج وبه ويب والمنية ولم وغيرها **الرابع** قال في يعة ليس يجوز ان يرجع في المعلوم الى ما يقوله قوم من انه م اذا قال
صلوا وهذا اللفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا له كانه صلى ركعتين لان هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة
الركعتين غير بيان بل هما مبتدئ بهما وكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا يجوز غير ذلك فالتعلق غير معلوم انتهى وهو جيد **الخامس**
هل يشترط العلم بكون الفعل بيانا او يكفي الظن به فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في مقام استنباط الاحكام الشرعية
في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل وكان كل منهما صالحا لان يكون بيانا فاما ان يتفقا ولا
يكون بينهما تنافي ولا تعارض او يختلفا ويكون بينهما تعارض وتنافي فان كان الاول كالوطاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا
وامر بطواف واحد كما اذا صلى ركعتين بهيئة مخصوصة بعد الامر بصلوة جعفر وامر بتلك الركعتين مع تلك الهيئة فلا يخ عن
صور احديها ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة ويعلم المتقدم منهما والمتاخر وقد اختلف عباراتهم فيما هو المبين منهما و
المتحصل منها اقوال ثلثة الاول ان المبين كل منهما وهو المستفاد من يعة والمنية فانهما قالا اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا
واجتمعا كان كل واحد منهما يصح التبيين به كصحته بالاخر وكل واحد منهما يصح وضعه بزبيان الثاني ان المبين هو القول تقدم او
تاخر وهو المستفاد من العدة فانه قال متى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه
انما يلجئ الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة اما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك الثالث ان المبين
هو المتقدم فعلا كان او قولا ويكون الثاني تاكيدا وهو المستفاد من يب وبه والمنية وم والمعراج وصرح شرحه فانهم قالوا
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد زاد في المنية فقال لان الكشف وزوال
الاجمال قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد انتهى وفي ودج اذا ورد عقيب المجمل قول وفعل يحتمل ان يكون كل واحد منهما
بيانا فان لم يتنافيا وعلم تقدم احدهما كان هو البيان انتهى والاقرب عندي هو القول الثالث الثانية ان يتساوى الفعل والقول
في الدلالة ولا يعلم المتقدم منهما ولا المتاخر فان علم بالتقدم والتاخر في الجملة كان على المختار في الصورة السابقة الحكم بكون المتقدم

هو المبين وان لم يعلم به تفصيلا والمتأخر تاكيدا وهو المستفاد من يب والمختصر والمنتهى وم البيان احدهما من غير تعيين وزاد في الاول و
الثالث فحكمنا بتاكيد الاخر واعلم ان يريدون ما ذكرناه ويظهر من يعقوب والغنية ان المبين هنا هما معا ومن عدة ورج ان المبين هو القول
دون الفعل واحتج عليه في الثاني بان القول يدل بنفسه دون الفعل وفيه نظر وان علم بعد التقدم والتأخر والورود دفعة فالمستفاد من
عدة ورج ان القول هو المبين ومن يعقوب والغنية ان المبين هما معا وهو الاقرب الثالثة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ويعلم المتقدم
والمتأخر منهما فان كان المتقدم الاقوى والمتأخر الاضعف فظ من يعقوب والغنية ان المبين كل منهما وان الموصوف بالبيان كل منهما ويظهر من عدة
ان المبين هو القول لا غير ويظهر من رج وية المأمول في يب قم ان المبين هو المتقدم فعلا كان او قولا وهو المعتمد ويظهر من يب في صر كون الثاني
تاكيدا وهو حسن على تقدير جواز تاكيد الاقوى بالاضعف اما على تقدير العدم فلا يكون تاكيدا كما صرح به في يب ومن فانهما قالا ان توافقا
فان علم تقدم احدهما فهو البيان والثاني تاكيد الا اذا كان دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما دونه في الدلالة واعترض
عليهما في المنتهى صر في الاول وفيه نظر للمنع من عدم جواز تاكيد الاقوى بالاضعف فان المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد بين الاضعف وحده بل المجموع منهما فانه
اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وفي الثاني الجواب بان ذلك انما يلزم في المفردات لخروجها في القول كلم
واما المؤكد المستقل فلا يلزم منه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو
استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرر انتهى وان كان المتقدم الاضعف والمتأخر الاقوى
فيظهر من عدة ان القول هو المبين ويظهر من الذريعة والغنية ان المبين كل منهما والموصوف بالبيان كل منهما ويظهر من يب ورج وم و
صر والمعراج ان المتقدم هو المبين والاخر تاكيد له وهو الاقرب ان شك في تقدم الاقوى والاضعف مع العلم بالتقدم والتأخر في الجملة
يظهر من يعقوب والغنية ان كلا منهما مبين ويظهر من عدة ان المبين هو القول ويظهر من رج ويب والمعراج ان المبين هو المتقدم وان لم يعلم بخصوصه
هو الاقرب هل يكون الاخر تاكيدا اولا التحقيق ان يقال ان كان تاكيدا لاقوى بالاضعف جاز كان الاخر تاكيدا وان لم يعلم بخصوصه ولا
فلا يمكن الحكم بذلك وربما يستفاد لزوم الحكم بتقدم الاضعف هنا من يب وم فانهما قالا ان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان
والاخر مؤكد وان لم نعلمه مفصلا وكان تساويا في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقائع والاقوال والافعال فلا
شك ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد بالراجح والا لكان الثاني غير مفيد البتة اما للبيان فلوقوعه بالاول واما للتاكيد فلامتناعه
بالاول وزاد في الثاني فقال فكان الاتيان به غير مفيد منصب الشارع منزه من الاتيان بما لا يفيد ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح
مقدما فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتاكيد لا يكون معطلا انتهى الرابعة ان يختلفا في الدلالة بالقوة ولم يعلم بالتقدم و
التأخر ام ويظهر من يعقوب والغنية ان كلا منهما هنا مبين وموصوف بالبيان مطلقا سواء احتمل التقدم والتأخر او قطع بعدمهما وبورودهما
دفعة ويظهر من عدة ان القول هو المبين مطلقا ايضا وعندي ان قول المرتضى لا يخلو عن قوة لان احتمال التقدم والتأخر مدفوع بالاصل فيحكم
بورودهما دفعة ولا مفتح لجعل احدهما مؤكدا واصلا والاخر مؤكدا وفرعا فتم وان كان الثاني وذلك على ذكره في يب والمنتهى
وم وصر وشرحه كالوطاف بعد اية الحج طوافين وامر بواحد فلا يخلو عن صور ايضا الاولى ان يتقدم القول ويتعقبه الفعل وهنا
قد صرح في يب وم وصر وشرحه بان القول بيان وان فعله ع محمول على الندب يظهر الاولى من اطلاق عدة واحتج على ذلك في صر وشرحه
بان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما ونحوه ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي ع لم يجب
ان يحمل على كونه مندوبا والا فلو كان فعله لدليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه القول ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل وفعله
للطواف الاول يكون تاكيدا للقول وفي يب لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا انتهى لا يتم لا يجوز
ان يكون القول بيانا بالنسبة الى الامة والفعل بيانا بالنسبة الى نفسه وفي هذا ايضا جمع بين الدليلين كما لا يخفى لانا نقول هذا
يظهر اما اولا فلاختصاصه بالنبي ع ولا يجري في الائمة ع وليس موضوع هذه المسئلة كسائر مسائل المجمل والمبين مخصوصا بالنبي ع بل
يشملهم والائمة ع فتم واما ثانيا فلان اصالة الاشتراك مع الامة في الاحكام يمنع من ذلك وان كان التخصيص في الاصل المذكور مرجوح

والضعف

بالنسبة الى الحمل على الاستحباب فتم واما ثالثا فلان المفروض تحقق التنافي بين القول والفعل ولا يتم الا بعد كونه بيانا بالنسبة الى
جميع المكلفين وفيه نظر ولا يق لم لا يجوز تقييد القول بحالة الفم وحمل الفعل على الوجوب لانا نقول هذا التأويل في غاية البعد
فلا يصار اليه والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو ان يقال ان اللازم بعد تحقق التنافي بين القول والفعل الاخذ بما هو الاقوى
ولا يمكن دعوى ان الاقوى القول او الفعل دائما لاختلاف الموارد ولكن ما صار اليه اولئك الجماعة من كون القول في محل البحث
اقوى هو الغالب فتم الثانية ان يتقدم الفعل ويتعقبه القول وقد اختلفوا هنا على قولين الاول ان الفعل هو المبين فيكون الطواف
الثاني في المثال المتقدم واجبا وهو المحكي عن ابي الحسين الثاني ان القول هو المبين وهو للعدة وصرح شرحه للقول الاول ان الخطاب
المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا وللقول الثاني وجهان احدهما ما ذكره في الاحكام فقال وان كان الفعل متقدما
فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا
لوجوب الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل او ان يحمل الفعل على وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب
بيان وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه والاشبه انما هو الاحتمال الثاني دون الاول لما فيه من الجمع بين البيانين من غير
نسخ ولا تعطيل انتهى وقد اشار الى ما ذكره في صدر شرحه بتمسكين به وثانيهما ما ذكره في آخره فقال وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير
تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالفم او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا
لم ينقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا ثم اعترض عليه فقال ليس بجيد لان الفرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم
الفعل فهو بيان لوقوعه بعد اجمال ورود التعبد به فيكون بيانا له الثالث ان لا يعلم تقدم احد الامرين وتأخر الاخر وقد اختلفوا
هنا على قولين ايضا الاول ان المتقدم منهما هو البيان وان لم يعلم بخصوصه وهو المحكي في بعض الكتب عن ابي الحسين الثاني ان المبين
هو القول وهو للعدة وصرح شرحه بمكن استفادته من هذا وهو ما ذكره ثم فقال انا ان جهل المتقدم منهما فالاولى انما
تقدير تقدم القول وجعله بيانا لوجهين الاول انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل فانه لا يتم كونه بيانا من دون اقتران
العلم الضروري بقصد النبي صلى الله عليه وآله البيان به او قول منه يدل على ذلك مما لا ضرورة فيه تدعو اليه الثاني انا اذا قدرنا تقدم
القول لم يكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما نقدر تعريفه لو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول
او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي صلى الله عليه وآله دون الامة والقول دليلا على عدم وجوبه
في حق امته دونه والاهمال والنسخ على خلاف والافتراق بينه وبين الامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرنا من
ان التشريك هو الغالب دون الافتراق انتهى **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان المبين بفتح الباء والمبين بكسرها يجب
ان يكون سندهما معتبرا او حجة فلو لم يكن سندهما او سند احدهما معتبرا كما اذا رويا او احدهما بطريق ضعيف لم يتصفا بالمبينية كما
لا يخفى وهل يشترط في المبين بكسر الباء ان يكون سنده مثل سند المبين بفتح الباء قطعي السند كما اذا كان من الكتاب والسنة
المتواترة لم يجز ان يكون مبينه ظني السند كذلك اذا كان سند المبين بفتح الباء صحيحا لم يجز ان يكون مبينه حسنا او موثقا او لا
يشترط ذلك بل يكفي كون المبين حجة مطلقا فيصح البيان اذا كان المبين والمبين قطعيين سندا او ظنيين سندا او احدهما قطعي السند
والاخر ظني السند سواء كان المبين رافعا للاجمال او رافعا للظن كما اذا كان مخصصا او مقيدا اختلفوا في ذلك على قولين الاول
انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابي الحسين الكرخي في جملة من الكتب ففي هذه المسئلة ذهب الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما
وبهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فحمل بعموم قوله فيما سقت السماء العشر وفي درج لا يجب
ان يكون البيان كالمبين في القوة خلافا للكرخي فانه لا يعمل بخبر الاوساق فيما سقت السماء العشر انتهى ويظهر من بعضهم ان هذا مذهب
قوم ولعل حجتهم ما تمسك به المانعون من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قد نقلنا اليه الاشارة وضعفه كما عرفت الثاني
انه لا يشترط ذلك بل يكفي في المبين الحجية مطلقا وهو المعارج وعده وبه وجب المنية وعزاه في به والمنية الى المحققين نقلا لا بعد الاشارة
الى ما حكيناه عن الكرخي والمحققون على خلافه وان يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون

الذي هو حجة او اقوى فلو كان المبين

اذا كان المبين معلوما

المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد انتهى وهذا القول هو المعتمد عندنا اما جواز
دفع الظن القطعية وبيان ارادة خلاف ظاهرها بالبيان الظني فلما بيناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد واما جواز
دفع الاجمال القطعي وبيانه بالظني فلظهور عدم القائل بالفصل بين جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وجواز ما ذكر ولان جواز
ذلك يستلزم جواز هذا بطريق اولى على الاول يشمل الثاني هذا وقد قال المحقق بعدما حكينا عنه سابقا وانما قلنا ذلك
لانه لا يمتنع تعلق المصلحة به وهو متضمن لحكم شرعي على فجاز استفادته بالخبر المظنون وفيه بعد ذلك ايضا لامكان تعلق
المصلحة بذلك انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في العدة قد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد القياس
كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بيناه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي ينقلها الطائفة
المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء واحكام الزكوة والصوم
والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم اصلا ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة فينبغي ان
يقول لا يقع بها البيان ام وهذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بينا انتهى **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في ان كلما يجوز
به دفع الظلم من خبر الواحد وغيره يجوز دفع الاجمال به هل يجوز دفع الاجمال بما لا يجوز دفع الظلم به او لا الظلم من القوم هو الاخير
كما لا يخفى **الثالث** قال في ض قال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوة
وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز
ان يبين بخبر الواحد انتهى وهذا القول في غاية الضعف **الرابع** هل يشترط في البيان ان يكون اقوى دلالة من المبين بفتح الباء
او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو للنهاية والمنية وم وصه وشرحه وحكاه فيه عن الاكثر الثاني انه لا يشترط
وهو للمحكي في م وصه وشرحه عن ابي الحسين والكرخي وقد اختلفا نقلا الاول فيما حكوا عنه يجوز البيان بالادنى وقال الثاني فيما
حكوا عنه لا يجوز الا بالمساوي او الاقوى والمعتمد عندي هو القول الاول للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب
والسنة ومصير المعظم اليه وشذوذ المخالف بل قد يمنع من وجود القوة احتمال كون قولهما راجعا الى اشتراط اقوائية السند وما
تمسك به في ح صه فقال في مقام الاحتجاج على المختار لنا انه لا يجوز بالمرجوح لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح انه يظهر بيانه العام
اذا بين والمطلق اذا قيد بالنص دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق بالقوة وقد الغي دلالة العام عليه وهو اقوى بدلالة
المخرج منه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الاخر
انتهى وقد تمسك بما ذكره من الحجة في ض ايضا فقال لنا لو كان مرجوحا الغي الاقوى في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وفي الثاني
التحكم وقد تمسك به ايضا في ية والمنية وم فقالوا ان كان المبين ظاهرا كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على صورة التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف لو كان البيان مرجوحا
لاستحال العمل به للزوم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقالوا ايضا كما في ح ض ان كان المبين مجملا كفى في بيان تعيين احد احتماليه
بادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر وزاد في ية فقال لوجوب العمل بالراجح وفي ح ض ذلا تعارض انتهى وما ذكروه عندي مفتاح
اذا تعلق الامر والتكليف الايجابي بمجمل كما في قوله آتني بالعين وصل على القول باجماله فهل يجب على الامر والمكلف ان يبين ذلك
المجمل فالبيان يتبع المبين في الحكم هنا او لا يجب ذلك اطلق في يعة وموضع من يب والمنية وجوب ذلك وفيه نظر بل التحقيق ان يقال
ان كان المأمور والمكلف قادرا على الاتيان بالمأمور به من غير توقف على البيان كما في المثالين المذكورين اذ يجوز ان يحتاط
بان ياتي بجميع ما يحتمل تعلق الامر به فلا اشكال في عدم وجوب البيان ولزومه ح واما انه احتمال وجوبه بالمعنى المتعارف بالنسبة الى غير
الله عز وجل من سائر المكلفين كما في وجوب الصلوة فمقطوع بفساده وان لم يكن المأمور والمكلف قادرا على الاتيان بالمأمور به والخروج
عن عهدة التكليف الا بان يبين المكلف الامر ما اراده من الخطاب الامري اذا لم يتمكن في المثالين المذكورين من العمل والاتيان
بالمأمور به ولو بطريق الاحتياط كان البيان ح واجبا لازما والا لجاز تركه ومعه يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو ممتنع عندنا

على ان بعض مادة

منع

في احدهما

وقد اشار الى هذا في هرم فقال لان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او لا
وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان واجبا ان كان المبين واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وينبغي
التنبيه على امور **الاول** اذا تعلق النهي والتكليف التحريمي بالمجمل فكما سبق في وجوب البيان وعدمه **الثاني** اذا تعلق الامر
على الاستحباب او الكراهة او الاباحة والحكم الوضعي بالمجمل فهل يجب على الحاكم البيان او لا يظهر من بيه الاول فانه قال في الاول
لا فرق في الواجب وغيره في وجوب بيانهما وقال في الثاني كما في المنتهى قال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا انه اذا كان المبين
واجبا كان بيانه على الرسول واجبا ولم يكن على الرسول بيانه واجبا فهو ظاهر فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا
او مباحا وغيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفي يعتبر ان بيان الندب والواجب معم مما يجب على الحكيم انتهى واعترض في المنتهى
على ما ذكره من لزوم التكليف بما لا يطاق فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من
المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقد صرح بهذا الاعتراض في الاحكام
ايضا لكنه قال بعد ذلك اللهم انا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من الاباحة او الندب او الكراهة فيكون من القسم
الاول واورد عليه في يه فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل
والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لاطلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام واجاب عن هذا الايراد في المنتهى فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فانه نفس
النزاع واستدعاء الطلب الفهم ثم سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من
دون البيان فهو كاف كذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل انتهى وفيه نظر والاقرب عندي ان منع وجوب البيان
لزومه في محل البحث باطل اذ من النظر ان ترك البيان هنا في بعض الصور قبيح لاستلزامه خلو الخطاب عن الفائدة المعتد بها وطلب ما
لا يمكن المأمور من الاتيان بمرادها قبيحان قطعا وان لم يلم الاخير تكليفا بما لا يطاق اذ ليس المناط في عدم الجواز مجرد التسمية بل عدم
القدرة على الاتيان بالمطلوب الحاصل هنا نعم لا يمكن دعوى وجوب البيان هنا على وجه الكلية فتأمل **الثالث** قال في المنتهى
وبه اعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما
الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دون مخ واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ان
تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهها من الامور التي
لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يراد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام
بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات
وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار والتوصل الى
تلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها وزاد في الثاني فقال والذين لم يرد الله منهم فهم مراده ولم يجب ذلك عليهم ضربان
منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم امتنا مع الكتابيين فانه تعالى لم يرد منهما فهمها وقال ايضا اعلم انه لا يجب في احكام الله
تعالى عموما بل فيها ما هو عام ومنها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان ان لم يتناول حكما عاما بل اختص ببعض المكلفين لم يجب على
غيرهم فهمه ثم ساق ما تقدم ذكره في المنتهى ايضا وقد صرح بذلك في محرر عن الدليل وفي المعراج اعلم ان بيان المجمل انما يجب لمن اراد
ذلك المجمل حتى يعمل بمقتضاه كاحكام الحيض فان المجمل فيها انما يريد المجتهد بيانه للافتاء به لا للعمل بمقتضاه وفي العدة المجمل على
ضروب منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما
ومنها ما يختص معرفته بالائمة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي
ان يكون لهم طريق الى معرفته انتهى وما ذكروه في غاية الجودة كما لا يخفى **الرابع** قال في العدة البيان من حقه ان يكون في حكم
المبين فان كان واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك يقول

ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه منه فقد يراد فعل ما تضمنه الخطاب

ولم يجب

ان افعال

نقول ان قال اذا كانت بيانا لمجمل واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا لمجمل مندوبا اليها كانت كذلك انتهى وصرح بما ذكره
في بعته وبه وهو جيد حيث يعلم كون ما يأتي به بيانا لنفس المبين واما اذا علم امر بيان لما يتحقق الامتثال بذلك المبين في ضمنه
فلا يلزم من وجوب المبين وجوب البيان وكذا اذا حصل الشك في الامرين فتدبر وفي م اما المساوات بينهما في الحكم فغير واجبة وذلك
لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للآخر وانما يكون احد الامرين بيانا للآخر اذا كان
دالا على صفة مدلول الآخر كحمل مدلوله ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم **مفتاح** اختلفوا في جواز ان يؤخر النبي تبليغ
العبادات والاحكام الى وقت الحاجة اليها على قولين الاول ان ذلك جائز وهو المذهب والذريعة والعدة والغنية ورج وبه وبب والمنية
وم وصرح شرحه والمعراج في العدة ذهب اليه كثير من المحصلين وفي م ذهب اليه اكثر المحققين وفي المنية هذا اختيار المحققين الثاني
انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن قوم للاول وجوه منها ما تمسك به في المعراج وبه فقال الثاني لو وجب التقديم لكان اما
عقليا او نقليا والقسمان باطلان وزاد في الثاني فقال اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف اما
لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب معا وانه لم يتقدم خطاب مجمل فيكون هذا بيانه
ولا يقف امكان فعل العبادة على تقديم ادائها على الوقت الذي اذا بلغت العبادة فيه امكن المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها
فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريقا اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريف الله تعالى ايانا العبادة التي
يريد ان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرفنا الله سبحانه على لسان نبيه ص جميع ما يريد ان يتعبدنا به في حالة واحدة واما
الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه ومنها ما تمسك به في م وم فقالا لانه لو امتنع لم يخل اما ان يمتنع لذاته او لامر خارج الاول
مح فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وان كان ذلك لامر خارج فالاصل عدمه وزاد في الثاني فقال كيف وان تأخيره يحتمل ان يكون
فيه مصلحة في علم الله تعالى تقتضي التأخير ولهذا لو صرح الشارع بذلك لما كان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسدة مانعة من التأخير وليس احد
الامرين اولى من الآخر فان قيل قولكم ويحتمل وجود مفسدة في التقديم وهو مصلحة في التأخير وليس احد الامرين اولى من الآخر مدفوع بان
هذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التأخير فلا يمكن معه الجزم بجواز التأخير الذي هو مذهبكم قلنا انه اذا وقع التردد بين المصلحة و
المفسدة تساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلي انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية وبه يجوز التأخير لانه يتبع
المصلحة في تقديم وتأخير ثم قال وقول المخالف باطل لانه لا يمتنع ان يكون وقت الابلاغ لا تعلق به المصلحة فلا يحسن الابلاغ وفي
النهاية لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجائز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تأخيره الى وقت الحاجة قال ولا منع في الشاهد قد يصح تقديم
الاعلام على حضور وقت العمل وقد يصح ترك التقديم وقد يكون يجب الاقتران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف
مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وفي يب يجوز التأخير لامكان انقضاء
المصلحة وفي صر وشرحه يجوز التأخير للقطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولعله فيه مصلحة وزاد الثاني فقال ولذا لو صرح
به لم يمتنع ومنها ما تمسك به في العدة فقال والذي يدل على ان ذلك يجب ان يؤدي بحسب ما يتعبد به من تقديم او تأخير فان تعبد بالتبليغ
عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد به آجلا كان مثل ذلك ومنها ما تمسك به في بعته والعدة والغنية من انه اذا جاز ان يؤخر
الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول ص ومنها شدة المخالفة مصيره المعظم الى خلافه كما اشار
اليه في بعته والغنية فقالا من قال من الفقهاء ان التبليغ لا يجوز ان يتأخر فان اراد وقت الحاجة والمصلحة فهو صحيح وان اراد
انه لا يتأخر عن وقت امكان الابلاغ والاداء فذلك خطأ انتهى لا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر الظن ولا نم حجيته هنا لعدم
تعلقه بالاحكام الفقهية ورجوعه اليها والظن انما يكون حجة اذا تعلق بها ورجع اليها لانا نقول ما ذكر باطل بل يرجع الظن هنا
اليها ايضا والا لكان بحث الاصوليين في هذه المسئلة خاليا عن الفائدة وهو باطل فتدبر ومنها انه يجوز تأخير البيان عن وقت
الخطاب فكذلك يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وذلك لوجهين احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين كما يستفاد
من النهاية وم فقالا اختلف المانعون من جواز تأخير بيان المراد من الخطاب فقال اكثرهم بجواز تأخير تبليغ ما يوحى الى النبي ص

من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع اخرون وثانيهما الاولوية كما اشار اليه العضدي ح مر فقال اذا قلنا بجواز
تاخير البيان الى وقت الحاجة بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الرسول م الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا
يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد اما على تقدير منعنا لتاخير البيان فقد اختلف هنا انتهى وللاخرين
وجهان احدهما ما حكاه عنهم في العدة وبقية من انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فكذا هنا واجابا عنه تارة بجواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب واخرى بالفرق بين الامرين فقالا في مقام الجواب عن الوجه المذكور وهو غير صحيح لانا نجوز من
تاخير بيان المجمل ومن منع من ذلك يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه م لم يبدء بخطاب بشيء فيتبين انتهى وثانيهما ما
حكي عنهم ايضا في جملة من الكتب من قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فان الامر يفيد الوجوب والفور وضعا و
اجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في مر فقال لا نم ان الامر للوجوب واشار اليه في مر وشرحه هو ضعيف لما بيناه ان الامر للوجوب
واحتمال حمله هنا على غيره مجازا مدفوع بالاصل ومنها ما ذكره في بر وبب والمنية والاحكام والمعراج فقالوا الامر بالتبليغ لا يقتضي الفور واشار اليه هذا الحاجبي والعضدي لا يقال الامر وان لم يكن موضوعا للفور ولكن يجب ارادته منه هنا والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره العضدي فقال وما ذكروه ضعيف يجوز ان تفوته ما علم بالعقل والنقل ومنها ما ذكره في دج وبب بر والمنية م وح مر فقالوا ان المراد بذلك التقرير لانه هو المستفاد عند الاطلاق ومنها ما ذكره في بعض والعدة فقالا اما قوله يا ايها الرسول الاية يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه المامور به من ان تقدم دون تاخره وفي بر واجاب قاضي القضاة ايضا بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ عليه من تقديم او تاخير اعترض ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور ومنها ما ذكره في بعض فقال ثم بهذا القول وجب التبليغ وقد كان قبل نزول التبليغ ممكنا وليس بواجب ومنها ما ذكره في المنية فقال ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال انتهى **مفتاح** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وقد استفاض في عبائرهم دعوى الاجماع عليه ففي بعض ان البيان لا يجوز تاخيره عن حال الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز وفي المنية تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بلا خلاف وفي دج لا خلاف بين اهل العدل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وفي بر اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة وفي بب الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال وفي دي قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي ح اتفق المانعون من التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه مجوزه وفي المنية اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق وفي م اعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع اجماعا وفي بر اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه وجوزه من قال بالتكليف بالمحال وفي م قد اتفق الكل على امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق وفي مر تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وفي المعراج لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت العمل بذلك المجمل عند من لا يجوز التكليف بالمحال انتهى واحتج على ذلك في بعض والعدة وبح وبر ودي وبر المامول والمعراج بان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال وبما لا يطاق **القول** في النسخ **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف النسخ بحسب الاصطلاح ففي بعض والمتان بحد النسخ بانه ما دل على تغير حكم الحكم الثابت بالنص الاول في باب الاستمرار وفي دج والمنح في الشرع عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وفي بب هو عرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه

فلا يجوز تاخير بيان المجمل ح

بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

فلا خلاف في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ح

وفي الزيادة تاخير البيان عن وقت الحاجة

بيان الناسخ

لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

لولاه لكان ثابتا وفي بر الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر وفي كما عن الحاجبي انه رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر وفي م المختار في تحديده ان بق النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي وفي
المعراج هو في الاصطلاح انتهاء حكم شرعي بسبب طريق شرعي متراخ عن الحكم الاول على وجه لولاه لكان ذلك الحكم ثابتا وفي المحكي
عن م وح صر عن الفقهاء هو النص الدال على انتهاء مدة الحكم الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده وفي المحكي في ر عن الفقهاء وفي شرح
عن الاصوليين هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في العدة عن بعض انه
رفع المامور به بالنهي عنه وفي المحكي في بر وم وح صر عن الغزالي هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على
وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر وم وح صر عن الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وزاد فيها الاول دي فقالا وقال القاضي ابو بكر وفي المحكي في بر عن الجويني النسخ اللفظ الدال
على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وحكاه في ح صر عن الرازي فقال قال الامام هو اللفظ اه ومعناه ان الحكم كان دائما في
علم الله تعالى دوامه مشروطا لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه
وما ذلك الا بتوفيقه اياه واذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ وفي المحكي في م عن ابي الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم
الثابت بقول متقول عن الله تبارك وتعالى او عن رسوله م مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر عن قوم
وفي م عن بعض هو ازالة الحكم بعد استقراره وفي المحكي في العدة عن بعض انه زوال الحكم بعد استقراره وفي المحكي في بر عن
بعض انه بيان مدة الحكم وفي المحكي في م وبر عن بعض هو نقل الحكم الى خلافه وفي المحكي في المعراج عن القاضي ابي بكر النسخ رفع
الحكم الشرعي بحكم اخر متراخ عنه بحيث لولاه لكان ثابتا ثم قال وارتضاه الغزالي وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان
لفظ النسخ استعمل في معنيين احدهما الابطال والازالة وثانيهما النقل والتحويل وقد صرح بما ذكر من الاستعمال في هذين المعنيين
في العدة وح وبر والمنية وبز ل وم وذكروا للاول امثلة منها ما ذكره في العدة وح وبر والمنية وبز ل وم والمعراج من
قولهم نسخت الشمس الظل ومنها ما ذكره في بر والمنية من قولهم نسخت الريح اثار المشي ومنها ما ذكره في م من قولهم نسخت الريح اثر
المشي ونسخ الشيب الشباب قال ومنه تناسخ القرون والازمنة وذكروا للثاني ايضا امثلة منها ما ذكره في بر وح دي وم وغيرها
من قولهم نسخت الكتاب اي نقلته وحولته ومنها ما ذكره في بر والمنية وم وغيرها من قولهم تناسخ المواريث ومنها ما ذكره في
بر والمنية وم ايضا من قولهم تناسخ الارواح وقد اختلفوا فيما وضع له هذه اللفظة لغة على اقوال الاول انها موضوعة للابطال
والازالة لا غير وهو للنهاية وب والمنية والمحكي في العدة عن ابي هاشم والمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسن البصري الثاني انها
موضوعة للنقل والتحويل لا غير وهو للباقلاني والمحكي في جملة من الكتب عن القفال من الشافعية وفي بعضها عن طائفة الثالث
انها موضوعة لكل من المعنيين المذكورين ومشتركة بينهما وهو للعدة والمحكي عن القاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما وقد تمسك جماعة
لذكر جميع الاقوال المذكورة هنا وهو في غير محله ولذا قال في بعض اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة ففي ذلك
خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه **الثاني** قال في العدة اما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة
وان كان بينهما تشبيه ووجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاستعمال لفظ النسخ فيه
مجرى الريح المزيلة للاثار هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي
لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية **الثالث** اختلفوا
في ان النسخ هل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم الاول على قولين الاول انه رفع وهو للمحكي في جملة من كتب عن القاضي ابي بكر
ويمكن استفادته من التعريف المحكي في المبادي عن الفقهاء وفي شرح عن الاصوليين قال في بر ودي وشرح المنية بعد نسبة
القول المذكور الى القاضي وعني بذلك ان خطابه تعالى بعد التعلق بالفعل بحيث لولاه لكان ثابتا ليس حكمه وانه زال بطريان
الناسخ الثاني انه بيان لانتهاء مدة الحكم الاول وهو للمحكي في جملة من الكتب عن ابي اسحق ويمكن استفادته من المعراج ومن التعريف

الفرق لكان ذلك

والثاني

التنبيه ان المراد دلالة على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه

ع

المحكي فيه عن الاصوليين ومن التعريف المحكي في به وعزه عن الفقهاء قال في به ودي وشرحه المنية عني بذلك ان الخطاب الاول
انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول الاولين ما اشار اليه في به فقال احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة
فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عد لذاته استحال وجوده فلا بد من
مزيل وليس الا الناسخ ثم قال اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقا من
الازل الى الابد بانقضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر انتهى وقد يستدل لهم بانه
لو لم يكن رفعا حقيقة لكان بيانا لانتهاء الحكم الاول والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاتفاق الفقهاء على انه اما رفع او بيان
الانتهاء ولا ثالث فاذا فرض بطلان الاول لزم الثاني ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلانه لو كان
بيانا لانتهاء المدة لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لظهور ان الناسخ ح يكون قرينة على ان المراد من الخطاب الدال على دوام الحكم
ابدا غير ظاهره وهو ما ذكرناه من اللازم واللازم باطل لما دل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب سلمنا جوازه ولكنه
محل الخلاف والاشكال فيلزم ان يكون النسخ محل الخلاف والاشكال وهو باطل قطعا لان جواز النسخ مجمع عليه بين المسلمين بل هو
ضروري الدين الا ان يقال هذا القسم من تاخير البيان عن وقت الخطاب محل الخلاف في جوازه ولا اشكال في صحته لكنه محل اشكال ويعضد
ما ذكر عدم صحة اطلاق لفظ النسخ حقيقة على كلما هو بيان لانتهاء المدة والزام ان جميع اطلاقات لفظ النسخ وما يشتق منه
في الشرع مجاز مما يكذبه الوجدان والاخرين وجوه منها ما حكاه في المنية عن ابي اسحق من انه لو لم يثبت الحكم الاول بنفسه لما ارتفع
اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد المنافي فكذا الثابت بضد الطاري المنافي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وهو ح
ثم قال فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري المنافي وانما يكون كذلك لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على
ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا
عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان وبجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا
الوجه قلت نمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان
علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف مشترك فيه الطاري والباقي قوله لجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي
ثم لا يستحيل اجتماع الامثال ثم اجاب عن الحجة المذكورة فقال والجواب عنه انه يجوز ان يكون الحادث اقوى من الباقي وان
لم يعلم قوته لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال اسناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب وبكثرة افراده لا يستلزم
نفي قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه
وهو قديم فلا يصح رفعه واجاب فيه عن هذه الحجة ايضا فقال والجواب عنه ان خطاب الله تعالى حادث عندنا وليس هو نفس الحكم
بل دليل عليه ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال
النسخ لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني فانتهاء الحكم بذاته لا بطريان الضد هو المطلوب واجاب عنه ايضا عن هذه الحجة فقال و
الجواب عنه ان المختار انه تعالى علم انقطاعه لكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع
الناسخ اياه ومنها ما حكاه في به عن ابي اسحق من ان طريان الحكم الطاري مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطاري لزم
الدور ثم قال واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول ثم قال وفيه
نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطاري مشروطا بزوال المتقدم بل الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل صالحا لان يحل
فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا لو خلا عن القابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطاري زوال السابق
والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يفطن للوجه فيه ومنها ما حكاه في به ايضا عن ابي اسحق من ان حدوث الطاري ان كان
حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان
فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن زوال تلك التالفات عن اجزاء الجسم اعراض

والتالفات

عن

غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ان التهاتم قال اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام للعدم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد للوجود
على معنى اختيار القسم الاول وهو ان يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو لم يكن هو المعدوم واما
اذا كان هو المعدوم والمعدوم هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان نقول ان عنيت الحقيقة الذاتية لم يكن حدوث
الطارئ حالة عدم الزائد ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع المعلول **الرابع**
قال في به يطلق الناسخ على الناسب للدلالة الناسخة فيقال انه تعم ناسخ للتوجه الى بيت المقدس وقال تعم ما ننسخ من اية او على
الحكم فيقال وجوب صوم عاشوراء او على المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد ذلك فيقال
القران ناسخ للسنة وكذا اخبار الرسول صلعم وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد انما الخلاف بين المعتزلة
والاشاعرة في ان حقيقته في الله تعم او في الطريق فقالوا في حد الناسخ قول صادر من الله تعم او رسوله صلعم او فعل منقول عن
رسول الله صلعم فيفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعم او عن رسوله صلعم او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعم وان خطابه الدال على انتفاء الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا مجازا والتحقيق ان
النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعم وان كان هو الدليل فهو الدليل ولكل احد اطلاقه على ما شاء وقد
حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه انتهى
وفي بعض الدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان
ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه واذا وصفوه تعم ناسخ للاحكام فمن حيث فعل تعم ما هو ناسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ
فمن حيث كان دليلا وفي العبارة دليل النسخ بوصف بانه ناسخ لانه كاشف عن تغير الايجاب بوصف القديم تعم بانه ناسخ من حيث
كان فاعلا لما هو فاعل وبوصف الحكم بذلك من حيث كان دليلا وفي رح الناسخ هو الدليل وقد يطلق الناسخ على ناسب لانه النسخ
وقد يجوز به في الحكم كما يقال لنسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وفي المعتقد كما يقال الحنفي ينسخ بالسنة **الخامس** قال في العبارة
المنسوخ هو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل والحكم بوصفه بانه منسوخ لا لانه المقصود بالدلالة ولانه الذي تغير وفي رح المنسوخ
هو الدليل الاول وقد يستعمل في الحكم **السادس** قال في به في مقام ذكر الفرق بين التخصيص والنسخ ما لفظ النسخ والتخصيص
مشتركان في ان كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول
التخصيص يبين ان ما هو خارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد
اراد بلفظه الدلالة عليه وفيه نظر لما تقدم من قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا او تفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على
الامر بامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر
الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص الجائز بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ
بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم على العام وان يقارنه الخامس لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه
يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ كله عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية بمقدار
اداء ما ورد النهي عن الامر بمؤثر واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما
تقدم السابع النسخ رفع الحكم به بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى
التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض
الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان
ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا دخول لها
في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجود صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك مما لا يصدق
على النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فرق بين انواع التخصيص لا بين

من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور المذكورة **السابع** قال في بعة في مقام ذكر الفرق
بين البداء والنسخ اعلم ان البداء في اللغة الظهور وانما يقال بدا لفلان كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا وللبداء شرائط
وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك والوقت كذلك مما اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي
او نهي بعد امر امضى البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه الا تغير حال المكلف في العلم والظن لانه لو كانت حاله على ما كان
عليه لما امر بفعل ما نهى عنه او نهى عن فعل ما امر به مع باقي الشرائط وكان ابو هاشم يمنع تجويز ان يامر بما نهى عنه مع باقي الشرائط
لوجهين احدهما لان البداء والاخر لانه يقتضي اضافة القبيح اليه تعالى اما الامر او النهي وهو احد قولي ابي علي والقول الاخر له ان يمنع
من وقوعه منه تعالى للوجه الاخير الذي ذكرناه من اقتضائه اضافة القبيح اليه جل اسمه لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى
ان يمنع الوجهين لان ما من شانه ان يدل على امر من الامور والاختيار القديم تعالى مع فقد دليله لان ذلك يجري مجرى كل فعل
قبيح الاثر وان فعله تعالى ما يطابق افراح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه يدل على خلاف
ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البداء بتغاير الفعلين فان الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير
الوقتين فكان النسخ بتغاير البداء بتغاير الفعلين والوقتين انتهى وقد اشار الى الفرق المذكور في النهاية والاحكام ايضا **منقح**
النسخ في الشرائع جائز عقلا ولا يكون ممتنعا وقد صرح به في بعة والعدة وج وبه وب دي وشرحه والمنية وم ودة وبه ل وم
والمعراج وح صر وفي الاول لا خلاف بين المسلمين في جواز نسخ الشرائع وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا معنى للكلام على اليهود في ابواب
اصول الفقه ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسئلة فانما خلافه يرجع الى عبادة ولا مضايقة في العبادات مع سلامة
المعاني وفي الثاني الخلاف في جواز نسخ الشرعيات مع اليهود وقد حكى حكايته ممن لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع من نسخ
الشرائع وقوله مطروح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من نسخ الشرائع عقلا والفرقة الثانية يجوز النسخ عقلا
ويمنع منه سمعا والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلا وسمعا وانما ينكر نبوة نبينا ص لانه ما يدعي انه من المعجزات عندهم لتشبيه لا الرد في
الرابع اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم
ابن بحر الاصفهاني فانه انكر سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود ايضا وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي السادس
اكثر المسلمين على جوازه وخالف في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود وفي السابع اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابي
مسلم الاصفهاني وبعض اليهود وفي الثامن اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني وفي التاسع
ولبعض اليهود فيها وفي الحادي عشر اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف اليهود وهم
فرق فرقة منهم سمعا محتجين بما روي عن موسى ع وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكروا معجزاته ص وزعموا انه ص لم ياتي بمعجزة
تشهد بصدقه كمعجزات موسى ع قالوا لو جاء بذلك لصدقنا وحكمنا بان شريعته ناسخة للشرائع المتقدمة مما يخالفها وفرقة اقرت
بنبوته ص بظهور المعجزات على يده لكنها زعمت انه مرسل الى العرب بدون العجم وهم عنادية يحتمل انهم يجوزون النسخ انهم يمنعونه
كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى ع لم ينسخ بل باقية وفي الثاني عشر قد اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه
شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه عقلا ومن ارباب الشرائع سوى اليهود
هم ثلاث فرق فذهب السمنية الى امتناعه عقلا وسمعا وذهب البراهمة الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهب العيسوية الى جوازه
عقلا ووقوعه شرعا واعترفوا بنبوة محمد ص لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وفي الثالث عشر اعلم ان النسخ جائز الوقوع عند الاكثر
خلافا لليهود فانهم يقولون باستحالة وقوعه وفي الرابع عشر اجمع اهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية
فقالوا بامتناعه عقلا انتهى وقد تحصل مما ذكروه ان في المسئلة قولين احدهما وهو الذي عليه المعظم جواز النسخ عقلا وثانيهما وهو
الذي عليه فرق من اليهود منعه كذلك للاولين وجوه منها ما تمسك به في بعة والعدة وج وبه وب دي والمنية ودة وبه ل من ان
الشرائع تابعة للمصالح وهي جائزة الاختلاف فجاز اختلافها هو تابع لها فلا امتناع في كون الوجوب مصلحة في وقت ومفسدة

في اخر

في بيان حكم النسخ عقلا

في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة لا يقال لا نم جواز اختلاف المصالح لانا نقول فساد
هذا المنع في غاية الظهور قال بعض المحققين ان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص
في الغنى او الصحة او التكليف مصلحة الاخر في نقيضه فلذلك جاز ان يختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل
الزمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اخر في الشدة والغلظة عليهم الى غير ذلك من الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف
الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحة فيه وينهاه عنه في زمان اخر لعلمه بمصلحة فيه كما يفعل الطبيب
بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه و
كما يفعل الوالد بولده من التاديب وضربه في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يراه من المصلحة ولما اختص الشارع كل
زمان بعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصيام ولولا اختلاف المصالح باختلاف الازمنة كان كذلك ومع
اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا انتهى ولا يقال ان هذا يتم على القول بان الشرايع تابعة للمصالح كما عن اصحابنا
والمعتزلة واما على القول بانها ليست كذلك كما عن الاشاعرة فلا يتم الحجة المزبورة لانا نقول قول الاشاعرة بطل ولو سلمناه فالحكم
بجواز النسخ عليه صحيح ايضا كما اشار اليه في هروم والمعراج وح صرفقا لو لم يجوز النسخ عقلا سواء اعتبرت المصالح اولا اما اذا لم تعتبر
معهم فلان الله تعالى يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت
فلا يبعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت دفعه ومنها ما تمسك به في العدة وح وفي هروم والمعراج
من ان الدلائل القطعية دلت على نبوة نبينا ص ويلزم من ذلك نسخ شرع من قبله قال في هروم اعترض مانع النسخ من المسلمين بمنع توقف نبوة
محمد ص على النسخ لجواز ان يكون موسى وعيسى امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد ص بنزول التعبد بشرعهما ويبقى التعبد بشرع محمد ص من غير
نسخ وبهذا القدر ورد عن موسى وعيسى انشاء بمحمد ص في القران ثم قال الجواب ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى بعث شرع موسى بلفظ يدل
على الدوام ومنها ما تمسك به العضدي فقال لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح
ام لا وللاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في ح فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم رفع الثقة بدوام الاحكام وفيه نظر للمنع
من الملازمة كما اشار اليه في ح فقال الجواب نحن نعلم دوام كثير من الاحكام بالضرورة من مقاصد الشرع فيكون الوثوق بالدوام حيث
يكون الامر كذلك دون غيره انتهى سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي اذ لا ضرر يترتب على عدم الوثوق مع لزوم الحكم الشرعي حيث لم يظهر الناسخ و
لزوم الحكم بارتفاعه حيث ظهر ومنها ما اشار اليه في ح ايضا فقال احتج المانع بان اطلاق الامر يدل على استمرار الالزام بالفعل فلو لم يرد
دوامه لوجب بيان مدته والالزم الاغراء باعتقاد الجهل ثم اجاب فقال والجواب لا نم لان المكلف يعلم ان تغير المصالح موجب لتغير
التكليف في ذلك فيمنعه عن القطع باعتقاد الدوام انتهى واشار الى هذا الجواب في العدة ايضا ونحن نقول قولهم الاول انه يلزم منه جهل المكلف
اعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يفضي ذلك الى ان لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك
وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان يقول دلالة الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول
بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل جاء من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب ان يعتقد ان التابيد بشرط
عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تبارك وتعالى مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد
ابطلناه فيما تقدم متى يكون قبيحا اذا استلزم مصلحة تزيد على مفسدة جهله او اذا لم يكن ذلك الاول نم والثاني مسلم وبيان لزوم
المصلحة الزائدة ما فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي
كيف وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تبارك وتعالى للعبد من الغنى والصحة فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز ازالته بالفقر
والمرض ومنها ما اشار اليه في المنية فقال احتج اليهود بان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء
ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المفروض ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الفعل المامور به حسن عند
الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف الاوقات والاحوال

فح م

والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكر ويحسن
الصدق والعدل ويقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة اما الاشاعرة فلا يقولون بكونها ذاتيين بشيء من الافعال فيصح عندهم
انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المأمور به في وقت منهيا عنه في اخر انتهى وقد اشار الى ما ذكره من اختلاف
جهتي الحسن والقبح باختلاف الاحوال والازمان في العدة وتبرك والمعراج ومنها ما اشار اليه في ح ص فقال قالوا ان نسخ الله الحكم
فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل او لا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله ح والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو
عبث وهو ايضا على الله تعالى ح ثم اجاب عن هذا فقال انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم
سلمنا لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت او حالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر
فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم يكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاول
ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب النهاية وبرك وم ايضا وفي ح انما يلزم البداء لو كان
الامر بنفس ما نهى عنه والوقت والمكلف واحد اشار الى ما ذكره في العدة ومنها ما اشار اليه في ح ص ايضا فقال قالوا لو جاز النسخ وهو ارتفاع
الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه الكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد
وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير معدوما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه
فح واما مع الوجود فلمثل ذلك مع امر زائد وهو امر لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد انه مستحيل
ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا
به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا
ان الفعل يرتفع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في برك ايضا ومنها ما اشار اليه في ح ص ايضا فقال قالوا اما ان يكون الباري تعالى عالما
باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظ والا لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه
الى وقت معين فيكون الحكم في علمه تعالى موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي ينتفي فيه لا يكون واضعا لحكم ثابت فلا
يكون نسخا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب انا نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه
اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه جواز النسخ فكيف ينافيه انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المأمول ايضا ومنها ما اشار اليه في ح ص فقال
قالوا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيف كان لا نسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون
نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعي واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فلانا نقطع
ان مؤبد وليس مؤبدا واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عند التابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكرها الا ويقبل
النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كثير المعاني النفسية يمكن التعبير عنها الاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتابيدكم
وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ثم اجاب عن هذه الحجة
فقال الجواب ان التابيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه البحث جعله قيدا للفعل نفسه
اي الفعل ابدا واجب في الجملة وح فلا نم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله
فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع قبله فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع التصريح بالوقت فمع قيد التابيد
وانه ظاهر في تناوله ويمكن ان لا يتناوله اجمع وتحقيقه ان قولهم صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب
في الجملة غير المقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمكن رفع الوجوب في معناه عكس استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا ما تا فقطع الوجوب قطعي ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات و
تناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التابيد قيدا للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه
وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد

يتقيد

بتقييد الاول دون الثاني انتهى وفي الاحكام في مقام الجواب عن الحجة المذكورة وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون
قابلا للنسخ لانتم ذلك فانه لو قال في رمضان صوموا في هذه السنة ثم قال قبل عرفة لا تصوموا فانه يكون جائزا عندنا على ما يأتي
في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الفعل قولهم وان كان دالا على التابيد فهو ممنوع لانتم ذلك واشار الى ما ذكره في م ايضا ومنها
ما ذكره في م فقال احتج منكرو النسخ بانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز
نسخ ما وجب من الاعتقادات من باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان النسخ لا يرد
على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما يأتي والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد كلما يستند معرفته الى العقل
كان وجوبه ثابتا بالعقل عند المعتزلة ويمنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما
هي الطاف في الواجبات العقلية وتقريبا اليها فلا يكون رافعة لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز ان
لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه انتهى وقد اشار اليه في م ايضا ومنها ما ذكره في م ايضا فقال احتج منكرو النسخ
بان الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الطاعة والمعصية
ليستا من صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر او للارادة على الخلاف والفعل الصادر من المكلف اذا كان
مأمورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله معصية انتهى واشار الى هذا الجواب في الاحكام ايضا ومنها ما ذكره في م ايضا فقال احتج
منكرو النسخ عقلا بان الفعل ان كان مرادا فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا ثم اجاب عن هذا فقال
الجواب انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة
انتهى واشار الى هذا الجواب في م ايضا ومنها ما ذكره في ج فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم منه الامر بالشيء والنهي عنه وهو فاسد
لان الامر يدل على حسن المأمور فلو نهي عنه لانتقضت الدلالة ثم اجاب فقال الجواب لانم انه يلزم منه الامر بالشيء والنهي عنه لانا بينا ان
دليل الاول تناول غيرها تناوله قوله لو هي آه قلنا لانم لان الدليل الثاني دل على قبح علم لم يدل عليه الاول فلم ينقض دلالته و
جرى ذلك مجرى ما علم زواله عقلا فان الشرع اذا دل على وجوب فعل فاذا عجز عنه المكلف سقط بالعجز ولا يلزم ان يكون العجز ناقضا
لدلالة الوجوب فكذا مسئلتنا انتهى وفي العدة الجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر باطلاقه يدل على حسن المأمور به
ابدا فلا نهي عنه لانتقضت دلالته على ذلك نعم ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذه الشبهة
فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام
الا ترى ان القائل يقول الزم فلانا ابدا او امض في طلب العلم ابدا وغير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد
من انقطاع المأمور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي
تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت به فلا يقتضيه لان دلالة السمع ترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله يأمرنا بالفعل
ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف
عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعالى مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك في الحكم المنطوق به اذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي ينقض دلالة
الامر كقول القائل ان العجز المزيل للزوم المأمور به ينقض دلالة الامر وذلك مبين الفساد وينبغي التنبيه على امور الاول
صرح في ج وب ود في شرحه المبتدوده ولم والمعراج وم وح صر بوقوع النسخ ولا اشكال فيه وقد حكي عن المعظم ولهم
وجوه منها ما في ج وبه وح دي وده وم وح صر وغيرها من ان الله تعالى امر آدم ع ان يزوج بناته بنيه وقد حرم ذلك في شريعته من
بعده ونسخ وزاد في م فقال فان قيل يحتمل امر آدم ع كان مقيدا بظهور شرع من بعده لا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول لكونه
مقيدا بظهور شرع من بعده قلنا الامر لآدم ع كان مطلقا والاصل عدم التقييد وان قيل انه كان مقيدا في علم الله سبحانه بظهور شريعة
اخرى قلنا هذا هو عين النسخ فان الله تعالى اذا امر بالفعل مطلقا وهو عالم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه عن
حقيقة النسخ ومنها ما تمسك به في ج وبه ود في شرحه وبه ل وم من انه ورد في التورية ان الله تعالى قال لنوح ع عند خروجه من الفلك

في باب التوحيد والعدل

ما تمسك به

تحريم ذلك في شريعة

الحجلت لك كل دابة ما كلا ولذ بيك واطلقت لك كنبات العشب لحلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا
من الحيوانات ومنها ما ذكره في باب المنية فقالا وبعارض اليهود بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعله مؤبدا عليهم
ثم نسخه والامر بتعزيب حروفين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخه ومنها ما اشار اليه قوم فقال وقد احتج على منكر النسخ من اليهود بالزامات
متاخرا منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه منها ان الختان كان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد اوجبه
موسى يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم في شريعة من بعده ثم اجاب عن هذه الحجة
فقال بعد الاشارة اليها ولقائل ان يقول العمل في يوم السبت والختان في حالة الكبر وكذا الجمع بين الاختين كان مباحا بحكم
الاصل ورفع ما كان مباحا بحكم الاصل العقلي لا يكون نسخا كما علم فيما تقدم انتهى وقد صرح بهذا الجواب في صرايضه واجاب عنه في
بيه بان التقرير انه اباح الاباحة وان كانت هي الاصل الا انه لا يثبت في حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا ومنها ما تمسك به في بلدة من الكتب
فمنها وقع النسخ في شرعنا كنسخ التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ الاعتداد في الوفات بالحول الى اربعة اشهر وعشر
ونسخ ثبات الواحد في الجهاد بعشرة الى ثباته لاثنين في العدة اما من ابى النسخ من اصل المسئلة فيبطله وقوع النسخ في شريعتنا بلا
ارتياب لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذا نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها
باربعة اشهر وعشرا ونسخ ايضا تقديم الصدقة على المناجاة وكذا نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد لاثنين ونظايره ذلك
كثيرة وفي باب النسخ واقع للاجماع على كون شرعنا ناسخا لما تقدم وفي يدل على الوقوع الادلة القاطعة على نبوة محمد واجماع الامة على
وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ بالحول وغير ذلك
من الايات وفي المنية لنا على ذلك الوقوع انا نقطع بنبوة محمد بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك يلزم لتحقق النسخ واجماع
الامة فانهم يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الزيادة بالحول
بالاعتداد باربعة اشهر وعشر ايام وان شريعة سيدنا محمد ناسخة لما تقدم من الشرايع في م واما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع
اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد ناسخة لجميع الشرايع السالفة واجمعوا
على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى النسخ الوصية للوالدين والاقربين بايه المواريث ونسخ صوم عاشوراء بصوم
رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي المناجاة للرسول ونسخ وجوب الربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها ووجوب ثبات الواحد
للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون اه بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم اه الى غير ذلك من الاحكام المتعددة ثم قال واما
منع كون شريعة محمد ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لاجماع السلف وفي صريحا على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان
شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز اثبات النسخ
بالادلة الشرعية لان كلا لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته والاجماع منها وايضا التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه
الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت بايه المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد
للاثنين وذلك كثير لا يخفى فمن اراده فعليه بالكتب المصنفة فيه **الثالث** حكي عن اليهود الاستدلال للمنع من نسخ شريعة موسى بوجهين
احدهما ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهو لا يفيد المدعى لضعفه دلالة وسندا
اما الاول فلما سيأتي اليه الاشارة واما الثاني فلما ذكر في جملة من الكتب فنقل وقال وجاء صريحا ان موسى قال ذلك وتواتر
اليهود انقطع وقد نسب صنع هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما اسلم
احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتوراة لم ينكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لما فعلوا
به النبي وزاد في م فقال ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث فان منهم من قال الحديث ان اطعتموني كما امرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملتكم
كما ثبت السموات والارض وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ وفي دي في المنية الاحتجاج بذلك ضعيف لانا نقطع عدم تواتر اليهود
حيث استاصلهم بخت نصر الامر شد وثانيهما ما ذكره في المنية فقال احتجت اليهود بان موسى بين دوام شرعه وما كان كذلك استحال

نسخها اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما
مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر
لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه بين معصوم وبيانه الدوام مع عدم تبيين لا يجوز عليه تعالى
اجاب عن هذا بقال الجواب المنع من بيانه تعالى دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع
وقد بحث نصر فقتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم
ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله **الثالث** النسخ وان كان جائزا عقلا وواقعا سمعا ولكنه لا اشكال في كونه
خلاف الاصل فلا يجوز المصير اليه في موضع الشك **الرابع** قال في يه انفق العقل على جواز رفع التكاليف باعدام العقل
الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه
بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به ممتنع عليه معرفته هذه تجويز معرفته متوقف على
معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر لانه لا دور هنا نعم انه تكليف المحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما
هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه بقي الخلاف في موضعين احدهما هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم
وغير ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال اما لصفة هو عليها كوجوب الانصاف
وقبح الكذب والجهل او لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع عنه المعتزلة كافة للحسن والقبح ورعاية الحكم وربما
بنوا على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي غير ممكن وجوز الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله بعد ان كلف العباد ان ينسخ
عنه جميع التكاليف منع عنه الغزالي لانه لا يعرف النسخ مرة لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالتحصيل ما عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بزوله فلا يمنع تحقق النسخ
بجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا لمعرفة النسخ انتهى **مفتاح** اختلفوا في جواز النسخ في القرآن بمعنى ان
نسخ حكم دل القرآن العزيز على ثبوته وفي وقوع ذلك على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للمعارج ويب وه ودي وشرحه المنية وده و
يه ل والمعراج ففي يه انفق المسلمون على جواز نسخ القرآن وفي المنية انفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني انه ليس بواقع و
جائز الوقوع وهو للمحكي في يه ويب ودي وشرحه المنية وغيرها عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني القول الاول وجوه منها ما تمسك به في يج
ويه ودي ويب المنية وده ويه ل والمعراج من انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم و
يذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في يه ويب والمنية وغيرها بان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان
الزوجة لو كانت حاملا وبدء حملها حولا اعتدت به ولذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا فاجاب عن هذا الايراد في يه ويب
والمنية ويه ل وم بان عدة الحامل ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرا سواء كان ذلك اقل من الحول او فيه ان امكن
فالاعتداد بخصوص الحول زال بالكلية ومنها ما تمسك به في يج ويب ودي والمنية ويه ل والمعراج من انه تعالى امر بتقديم الصدقة
على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك وقد ادعى الاتفاق
عليه في الاخير وقال ويدل على نسخها قوله تعالى واذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم انتهى واورد على هذه الحجة ابو مسلم على ما حكاه في يه
ويب وح ودي والمنية وغيرها بان وجوب الصدقة انما زال بزوال سببه وذلك لان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين
بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم واجيب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره في يب والمنية ويه
ل وم من انه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير المؤمنين ثم منافقين وهو باطل اتفاقا واعترض عليه في يه فقال
وفيه نظر فانا نقول بموجب من لم يتصدق مع المناجاة ومنع ذلك في اكابر الصحابة لقصر المدة وثانيهما ما حكاه في المعراج عن بعض فقال

وجوب الصدقة

واجيب بان هذا غير المنع لان الصدقة ثابتة بسبب ذاتي وكلما كان كذلك كان منسوخا ومنها ما تمسك به في ح وب به ود في المنية
وده وقد قيل من انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن
خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في المنية بانه يمكن ان يقال ان حكمه
باق اذ لو كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واجاب
في المنية عن الايراد فقال والجواب بعد تسليم ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعف على المائتين
كما ذكر ومنها ما تمسك به في به وب ود في المنية وده وقيل من انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى
الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في المنية فقال وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس
لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالآية المذكورة دالا على كون بعض القرآن
منسوخا بل على كونه ناسخا انتهى لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في به فانه قال لنا قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانا نقول هذا لا يصلح للدفع كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره ابو مسلم
على ما حكاه في ب وب به والمنية من ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه والعذر فهو تخصيص لا نسخ
واجاب عنه في الاول والثالث وبه ل وم بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق الصلوة الى الكعبة فهو مساو
لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية ومنها ما تمسك به في به فقال لنا قوله تعالى ما ننسخ من آية اثم قال
قال اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ثم قال واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن
هذا نسخ ببعضه ومنها ما تمسك به في به ايضا فقال لنا قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشمل على رفع وعلى اثبات والرفع نسخ اما للتلاوة او للحكم او لهما معا لا يقال يجوز ان يريد انه انزل احدا لا يبين بدلا عن الاخرى فيكون النازلة
بدلا عما ينزل لانا نقول جعل المعدوم مبدلا غير جائز والقول الثاني ما حكاه جماعة عن ابي مسلم من قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فان الناسخ باطل واجاب عنه في ح فقال والجواب لا نم ان النسخ باطل ولا يلزم من كونه ابطالا لا كونه باطلا سلمنا جدلا لكن لم
لا يجوز ان يكون ما بين يديه اشارة الى كتب الانبياء المتقدمة وخلفه اشارة الى ما يكون بعد النبي ص او بعد كمال نزوله وهذا الاحتمال كاف
في ابطال الاحتجاج انتهى وفي ب وب به ود والمنية الجواب ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه
من بعده ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم وفي المعراج واجيب بان الضمير لمجموع القرآن فلا يجوز ان يكون كله باطلا وح لا يلزم من ذلك
عدم جواز نسخ البعض **مفتاح** قد ذكروا للنسخ والناسخ والمنسوخ شرائط منها ان يكون النسخ فعل الحكم شرعي وان يكون الناسخ
والمنسوخ شرعيين وقد صرح بهذا الشرط في بعة والعدة وح وب المنية وم ويستفاد من تعريف النسخ المذكور في به ود وم وده
وصر وشرحه والمعراج المحكي عن الفقهاء والاصوليين وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كان بعض تعاريف النسخ ربما يدل على خلاف
ذلك ولكن الظاهر انه من قصور العبارة لا من المخالفة في المذهب سلمناها ولكنها شاذة في الغاية ولا يبعد معه دعوى الاتفاق ولعله لذا
قال في م من شروط النسخ المتفق عليها ان يكون المنسوخ شرعيا وبالجملة لا اشكال في ذلك ويتفرع عليه امور منها ان المرتفع اذا كان
حكما عقليا لا يكون منسوخا ولا يكون هناك نسخ وان كان الرافع خطابا وحكما شرعيا فلا يتحقق النسخ برفع البراءة والاباحة الاصليتين
بخطاب شرعي وقد صرح بذلك في بعة والعدة وح وبه وب ود والمنية والمعراج وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه
لا يقال تحريم الخمر نسخ اباحتها لما كانت اباحتها معلومة عقلا ومنها ان الرافع للحكم الشرعي اذا كان امرا عقليا كما في رفع الاحكام
التكليفية الشرعية بعد التمكن منها وبالعجز عنها بموت وجنون ونحوهما لا يكون ناسخا ولا يكون هناك نسخ ايضا وقد صرح بذلك
في الذريعة والعدة وب به والمنية وصر وشرحه وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه لا يقال ان الموت والجنون والعجز
نسخ عن المكلف لكان واجبا عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا وزاد في ثانيهما فقال وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق
عبارة النسخ عليه فحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه

فيه فحرمت شرائط الناسخ والمنسوخ

فلان

ان الحالين يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من اجراء العبارة فيه على ما قلنا واشار الى هذا الكلام في ربح ومنها ان يكون المراد بالناسخ
غير المراد بالمنسوخ نفسه قد صرح بهذا الشرط في بعة والعدة وربح والمنية وهو جيد واحتج عليه في ربح والعدة والمنية بلزوم البداء على
تقدير كون المراد بالناسخ هو المنسوخ وزاد في العدة فقال ولا تقضي ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا
على ما شاء ولم يرد قط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان
يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلنا يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المامور به لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر
ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومنها ان يكون الناسخ متراخيا ومنفصلا عن المنسوخ وقد صرح بهذا الشرط في
بعة والعدة وربح وبه وب وم ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور في م ود وصه والمحكي عن القاضي والغزالي والفقهاء والاصوليين
لانهم ذكروا فيه قيد التراخي والتأخر وصرح في به وب وح دى والمنية وغيرها بان يخرج بهذا الشرط القيد الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبالجملة جميع المخصصات المتصلة وبالجملة الظاهر ان الشرط المذكور مما لا خلاف فيه وقد صرح بنفيه في بعة فقال من حق الناسخ ان يكون منفصلا
من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف في م التصريح بدعوى الاتفاق على ذلك وقال في المعراج لانه لو كان متصلا لما
كان نسخا كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكقوله تعالى الى الليل بل ذلك بالتقييد والتخصيص اشبه وفي العدة يشترط الانفصال لانه لو كان
متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن ناسخ للحظر المتقدم
لما كان متصلا به انتهى واعلم انه قال العضدي في ح صه بعد الاشارة الى فائدة قيد التأخر وبما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما
ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه لا تأخره عن غيره واجاب المص عنه بانا نريد بالحكم ما يثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانقطع
بان الوجوب المشروط بالفعل لم يكن قبل الفعل ثابتا ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع امتناعه تأخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم الشيء
بعد جوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا انتفى الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذلك تأخره انتهى ومنها ان
يكون المنسوخ مما غير موقت بوقت معين معلوم وقد صرح بهذا الشرط في بعة والعدة وربح وبه والمنية وم ويمكن استفادته من تعريف
النسخ المذكور في م والمعراج المحكي عن الغزالي والقاضي ابي بكر والمعتزلة والفقهاء والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيدا على وجه لولاه لكان ثابتا
وبالجملة الظاهر انه لا خلاف في الشرط وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في م واحتج عليه في ربح بانه لو وقت لم يكن ذلك نسخا لان شرط تصيير ان يثبت
الحكم لولا الدليل المتراخي وذلك غير حاصل في هذه الصورة وفي العدة يشترط ذلك لان ما يكون موقتا لا يوصف بانه نسخ ولذلك لا يقال
الافطار بالليل ناسخ لصوم النهار انتهى وانما قيد الحكم بغاية مجهولة كما في قوله تعالى درموا على هذا الفعل الى ان انتهى عنكم وكما في قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فهل يتحقق فيه النسخ او لا فيكون الشرط عدم التقييد بغاية مطلقا صرح بالاول
في بعة والعدة وبه هو ظ ربح وم وهو جيد ومنها ان يكون المنسوخ مستمرا لولا الناسخ وقد صرح بهذا في بعة والعدة وبه والمنية قال فيه
فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا انتهى وما ذكره جيد ومنها ان يكون المنسوخ مما يصح تغيره باعتبار
عروض الاحكام الشرعية وقد صرح بهذا الشرط في بعة والعدة وبه والمنية ومثل فيه لما ذكر بامثلة فقال يشترط ان يكون المنسوخ مما يصح
تغيره كالقيام والقعود اللذين كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج عنها ووجوه التصرف كالبيع المحرم
وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الشبع وضارا كالاكل عند الشبع ثم قال ولا
يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا تقبل الانفكاك كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة
الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما المتعلقين وهي صفة لازمة لهما انتهى وقد صرح بما اشار اليه بقوله ولا
يتحقق في بعة والعدة وبه ومنها ان يكون الناسخ مساويا للمنسوخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وقد صرح
بهذا الشرط في بعة والعدة وربح وبه وسيأتي تحقيق الكلام فيه ان شاء الله وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح في بعة والعدة وبه والمنية بانه
ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا ودالا عليه باحدى الدلالات الثلث بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب
نسخ وما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب صح ورود النسخ عليه وهو جيد قال في المنية الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دل ذلك

وفي الكتاب ترتيب الناسخ والمنسوخ

مرتبة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له وقد اشار في العدة الى ما ذكره
في المثال ثم قال وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس من الفاظ المنسوخ شيء ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا يتميز
لانه كما لا يمتنع نسخ الفعل ما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما لا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعرضه ما يفارق التخصيص
الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه **الثاني** قال في ير لا يشترط في الناسخ والمنسوخ كونهما ثابتين
بالنص بل يجوز ان يكون بلحن القول او بفحواه وظاهره وصرح بما ذكره في المنية وزاد فيه قول النبي ع واشار الى ما ذكره في المعراج ايضا بل
ذلك مقتضى كلام القوم وهو المعتمد **الثالث** قال في ير لا يشترط ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا
باي طريق كان ولا ان يكون متناولا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي او بالامر بل يجوز نسخ كلاهما بالاباحة وان
نسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان انتهى وهو جيد **الرابع** قال في العدة لم
يشترط الناسخ ان يكون متناولا لجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا لحكم في عين واحدة
ويتفارق التخصيص **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد المعلق عليه بحيث يكون التأبيد قيدا للفعل كما في توجهوا الى البيت المقدس
ابدا وفي تمسكوا بالسبت ابدا او لا يجوز النسخ فيكون شرائطه من حد التقييد بالتأبيد اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة
والعدة وح وب وي وبه والمنية وده وتر وم وص وشرحه بالجملة عليه المعظم كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي ير ذهب بعض الناس الى
ان الله تع لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر وفي ح ذهب اكثر المحققين جوزوا نسخ الحكم المقيد بالتأبيد
تفصيل الكلام ان التأبيد يجوز ان يكون قيدا للفعل فان كان قيدا للفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو
الاصح وقيل لا يجوز وفي م اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد كقوله صوموا ابدا خلافا للشافعي من الاصوليين
وفي ص الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم الواجب مستمرا ابدا وفي شرحه الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا في الفعل
مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه الثاني انه لا يجوز وهو محكي في جملة من الكتب عن بعض ففي ير ليس من شرطه ان لا يكون اللفظ
مقتضيا للتأبيد وفي الناس من ذهب الى انه تع لو قال افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد وفي ح
اذا تضمن الدليل الاول لفظ التأبيد هل يجوز نسخه انكره قوم والحق خلافه وفي المنية يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم انتهى للقول
الاول وجوه منها ما تمسك به في ير وب وح والمنية وتر من ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق الازمنة كما يقتضي لفظ العموم استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع
هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص لا يقال هذا قياس فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول هذا ليس من القياس بل من تنقيح المناط
سلمنا ولكن القياس لا يجوز اثبات الاحكام الشرعية به واما اثبات امكان شيء به وهو المراد به هنا فلا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في ير
والمنية من ان تطرق النسخ الى حكم مشروط بدوام لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه ومنها ما تمسك
به في ير من ان النسخ انما يرد على عبادة امر بها بلفظ يفيد الاستمرار ودل الدليل على ان المراد به الاستمرار لا امتناع ورود على المرة الواحدة
ولفظ التأبيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما لمقارنة اشعار النسخ بها او غير
مقارنة على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التأبيد لا معنى للفرق بينهما ومنها ما تمسك به في ير ايضا من ان لفظ التأبيد
المستعمل في الامر للمبالغة في طول الازمان لا الدوام فان المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امض الى السوق ابدا ذلك
ومنها ما تمسك به م من ان الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع
ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ الموضوعة لجميع الاشخاص واما اذا لم يكن ذلك
ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب ذلك ولو فرضنا ذلك لما لزم منه محذور وكان جائزا ومنها ما تمسك به في ير
فقال لنا وقوعه ايضا فانه تع اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لا يقال لم يخبر الله تع عن اليهود انهم يتمنونه بل اخبر عن اهل النار ويجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا

الامر بالتأبيد في ير لا يجوز نسخه

نقول

نقول المعلوم ان الاحب الى اهل النار كلهم الموت في تلك الحالة وقد اخبر الله تعالى عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون اخر فوجب القضاء
بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى انتهى ومنها ما تمسك به في صر وشرحه فقالا لنا انه لا يريد في دلالته على خروج الزمان على دلالة
قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما يتناوله فهذا مع احتماله ان لا يتناوله
اولى بالجواز والقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في بر والمنية وج دي عن المانع من النسخ مع قيد التابيد من التنصيص على المأمور به
في كل وقت من الاوقات فكما ان منع الثاني ممتنع فكذا الاول وفيه نظر لانا لا نم انه موضوع للدوام وعدم الانقطاع اصلا بل هو موضوع
للزمان الطويل وهو القدر المشترك بين المنقطع وغيره وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فنى العدة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من الجواز
هنا قول المخالف بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما تعورف استعماله لان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا او
لابنه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناوله ما يصح الادامة فيه على ان صحيح الخبر ايضا لانه لا يفيد الادامة
ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من المعلومات بان الوعيد المتضمن لفظ التابيد اذا لم يقتض ذلك فكيف يمنع من نسخه في ذلك وفي
بقية في المقام المذكور قول المخالف بعيد لان التابيد في المعارف يقتضي التوقيت كقول القائل لازم الغريم او تعلم العلم ابدا وقد ثبت ان
التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر وفي رج في
المقام المذكور لانه يستعمل فيما لا يراد به الدوام فانه يقال تعلم العلم ابدا وفي بر ودي وبب والمنية وبرل وم في مقام الجواب عن احتجاج اليهود
على عدم نسخ شريعة موسى بقوله تمسكوا بالسبت ابدا هو بظ لان الابد يطلق على الزمان الطويل بقوله في التوراة تخدم العبد ست سنين
ثم يعرض عليه العتق فان ابى يثقب اذنه ويستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وزاد في المنية فقال فاما ان يكون احدهما ناسخا للاخر
فثبت المطلوب والا ثبت ان الابد يطلق على الزمان المتطاول وزاد في بر فقال لان قاضي القضاة الامر بالفعل لا يقتضي الدوام لعلمنا ان التكليف
ينقطع وهذا لا يفهم من قول القائل لغيره لازم فلانا ابدا العبد ابدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما
يخصها بعد الموت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداها باق على العموم كما لو قال افعل في كل وقت الى ان تعجز وتموت حيث ما بقوله مخالفا من
التعميم وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج من الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى
بين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز انتهى سلمنا انه موضوع للدوام الغير المنقطع ولكنه ليس نصا فيه كما ان الامر الموضوع
للوجوب ليس نصا فيه وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فنى العدة بعد ما حكينا عنه سابقا ولو انه تناول ما قال لم يمنع ذلك من نسخه
لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ مجرى التخصيص وفي رج بعد ذلك سلمنا انه حقيقة لكن ورود الناسخ يدل على انه
لم يرد الدوام وكما ان العام حقيقة في الاستغراق ثم مع ورود المخصص يعلم انه لم يرد فكذا هنا وفي بر في مقام الجواب عن الحجة المذكورة
الجواب بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا ولهذا جاز التخصيص في لفظ العام وان تناول كل فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي
فصلت ثم قال ايضا فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا مفيدا للدوام اما بنفسه او بدلالة لامتناع ورود
المرة ثم قال كما في الاحكام وايضا يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا
ابدا وفي المنية في المقام المذكور الجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص الاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك انتهى سلمنا
انه نص في ذلك ولكن مع ذلك لا يمنع من النسخ كما اشار اليه في ح صر فقال التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان
متناقضا فلم يجز على الله الجواب لانه التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدا بدية التكليف من ذلك كما لا منافاة
بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم
غدا ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد التكليف ومنها ما حكاه في بر عن المانع من النسخ هنا من انه لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي
الاستمرار لجاز فيه دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن للتقييد به فائدة ثم اجاب عنه كما في م بالمنع من الملازمة
فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه كما نعلم بعد التخصيص ان المراد
بتاكيد العام المبالغة فيه كذا نعلم بعد النسخ ان المراد من التاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار ومنها ما حكاه في بر من المانع

من ان تقييد الامر بالتابيد
2

بن ماجد نسخ

ايهم من انه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة ثم اجاب عنه كما في م بانه انما يتم لو كان لفظ التابيد
يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان اما الاول فلما سبق ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى
العلم الضروري بذلك او يقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين وزاد في الاحكام فقال ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جائز
مع توجه ما ذكروه في النسخ بعينه عليه اذ ذلك يكون متحدا وفي م وعلى قول ابي الحسين طريق آخر ان لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد بعض
الازمان اما مجملا او مفصلا وبهذا حكاه في م عن المانع ايضا من ان لفظ التابيد يفيد الدوام اذ وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد
لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من ذلك في الخبر ايضا بل هو كالامر في الصلاحية للنسخ والمسئلة لا تخلو
من اشكال ولكن المعتمد هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في ب ر وصر وشرحه ان كان التابيد قيدا للوجوب
بيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره مثل ان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا لم يقبل والا قبل وهو تفصيل جيد حجة واضحة وليس هو
قولا ثالثا في المسئلة اذ من الظاهر ان القائلين بجواز النسخ هنا لا يريدون صورة التقييد ولكن لا يخفى ان مجرد كون التابيد قيدا للحكم لا يقتضي
التقييد ولا يخص هذا التفصيل بلفظ التابيد بل كلما دل على استمرار الحكم على وجه يحصل منه العلم به لا يجوز نسخه لفظا كان او غيره لامتناع
الكذب والبداء الحقيقي فيشترط في المنسوخ ان يكون ما دل على استمراره ظاهرا مفيدا للظن **الثاني** لا فرق في عدم منع التقييد بالتابيد
النسخ بين الجملة الانشائية والخبرية كما صرح به في م وهو ظاهر اطلاق كلام المعظم **الثالث** لا يختلف الحكم بجواز النسخ مع قيد التابيد
بين ان يكون في كلامه تعالى او كلام رسوله **الرابع** الظاهر ان لفظ الدوام كلفظ التابيد في عدم المنع من النسخ **مفتاح** لا
اشكال في انه يجوز النسخ الى بدل اخف منه ومساو له وقد صرح بدعوى اتفاق القائلين بالنسخ عليه في م وح صر وب ر وهل يجوز النسخ الى بدل هو
اشق واثقل منه او لا بل يشترط الاخفية او المساواة اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز ذلك ويكون واقعا وهو للذريعة والعدة وب ر وب
ود ى وشرحه المنية ود ه وب ر ل م وصر وشرحه المعراج في ب ر وح ى ذهب اليه المحققون وفي ك هو المشهور وعليه الجمهور وفي ح صر ذهب اليه
الجمهور وفي م هو مذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه الثاني انه لا يجوز ذلك وهو لا يحكى في ب ر وح صر والمعراج عن قوم
وفي ح ى ذهب اليه بعض اهل الظاهر وفي ب خالف فيه بعض اهل الظاهر وبعض الشافعية وبعضهم منع عن الوقوع دون الجواز وفي المنية
خالف فيه بعض مجوزه قوم ومنعوا من وقوعه وفي م خالف فيه بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر ومنهم من اجازه عقلا ومنعه سمعا
انتهى للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في ب ر والعدة وب ر ل من ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة
وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف في الاشق من زيادة الثواب بحسب الاخف وزاد في العدة فقال على ان ما قالوه يقتضي
قولهم في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان هو مؤديا الى ثواب ابد على ما
يؤدي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان يعرض الله المكلف
لتكليف ابد يؤدي به الى زيادة ثواب ثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فلوجوه الاول ما تمسك به في ب ر وب والمنية ود ه وب ر ل وم وصر وشرحه المعراج من ان صوم عاشوراء نسخ بصوم رمضان وهو اشق
الثاني ما تمسك به في العدة وب ب ر والمنية وح ى وم وصر وشرحه من ان وجوب الحبس في البيوت حدا على الزاني نسخ بالضرب بالسياط
والحجر والتغريب في حد البكر والرمي بالحجارة في حد المحصن وهو اشق الثالث ما تمسك به في العدة وب ر وب والمنية وب ل وم وصر وشرحه
من ان تخيير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال الثابت في مبدأ الاسلام نسخ بتعيين الصوم وهو اشق الرابع ما تمسك به في ب ر وب ر ل
والمعراج من انه نسخ وجوب كف النفس عن الكفار بوجوب القتال معهم وهو اشق ومنها ما تمسك به في ب ر من انه نسخ جواز بقوله تعالى وح
اذا هم تاخير الصلوة عند الخوف بايجابها في اثناء القتال وهو اشق وللاخرين وجوه منها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والوجه في الاستدلال ما ذكره في م فقال وليس المراد منه ان ما ياتي بخير من الاية في نفسها اذ القرآن كله خير لا تفاضل فيه وانما
المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في ب ر وب والمنية وب ر ل
والمعراج وح صر فقالوا لا نمنع من كون المراد بالخير الاخف بالمثل المساوي بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا واصلح معادا وبالمثل

ضد

نه

لعظم

المثاره

المساوي فيه يجوز ان يكون حكم الاثقل خيرا لنا واشار الى ما ذكرنا ثم قال الجواب عن الاية الرابعة انما كان ذلك عائدا الى
نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الاخف بالاثقل وان كان عائدا الى نسخ حكم الاية فالخير في الامور الدنيوية يرجع الى ما هو
اكثر في الثواب منه يقال الفرض خير من النفل انما اكثر في الثواب ان كان اشق من النفل على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاجل
والاصلح ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير لك من الشبع والري وعلى هذا يمنع
ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال ثم ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله تعالى
كتب لهم به عمل صالح وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقال تعالى لعائشة ثوابك
على قدر نصبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف اما ثانيا فلان غايته ما يستفاد من الاية الشريفة على تقدير تسليم دلالتها على
ارادة نفي الاثقل عدم الوقوع لا على عدم جوازه الذي هو مورد البحث واما ثالثا فلان غايته ما يستفاد من الاية الشريفة نفي وقوع النسخ بالاثقل
بعد نزولها لا مطلقا وتتم الحجة بعدم القائل بالفصل ثم واما رابعا فلان الاية الشريفة غايتها الظهور وهو مدفوع بالاظهر الدال على تحقق
النسخ بالاثقل ولولاه لكفى الاصل في دفعه اذ لا ريب في ان النسخ خلاف الاصل فتدبر وفي العدة هذه الاية تدل على ان ما يأتي به اشق
من الاول وفي حكم الاشق حتى يصلح ان يكون خيرا منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اذ لو جاز نسخ الاخف بالاثقل لكان
مريدا للعسر فيه تكذيب الخبر الصادق وفيه نظر اما اولا فللمنع من كون كلما هو اثقل عسرا بل يجوز اشتراك الاثقل في صدق اليسر
وان كان الاخف ايسر وليس في الاية الشريفة دلالة على ارادة الايسر فتدبر واما ثانيا فلما ذكره في ح صريحا في مقام الجواب عن الحجة المزبورة
انا لا نم عموم العسر في الاية بل هي مطلقة ولو سلم فيتناولها يدل على ارادة ذلك في المال فاليسر هو تكثير الثواب من باب تسمية الشيء بمثل ما صار
مثل لدوا اللموت فان التكليف يسمى يسرا باعتبار ان عاقبته تكثير الثواب لو سلم انه للفور لا المال ولا مجازا باعتبار المآل فهو مخصوص
بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع ولا يعد عسرا
بحسبه وقد اشار الى ما ذكرنا في ص كما اشار اليه بقوله ولو سلم فيتناولها اه في ص ثم الجواب الاخير ايضا وقال في ص بعدها اشار اليه من
الجواب لما لا يطرد انه مخصصات كثيرة وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا ومنها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم اذ ليس في النسخ بالاثقل تخفيف
واجاب عن هذه الحجة في ص بنحو الاجوبة عن الاية الثانية المتقدمة وقد صرح بها هنا في ص ايضا واجاب في ص عنها بما اجاب به عن الاية الثانية
ومنها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل اي يضع عنهم الثقل الذي حملهم الامم قبلهم فلو نسخ ذلك
بما هو اثقل منه كان تكذيبا لخبر الله تعالى وهو ح واجاب في ص عن هذه الحجة بانه لا يلزم من وضع الاصر الثقل الذي كان على من قبلنا عدم
امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا ومنها ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة فاذا كان كذلك فهو عبث وقبيح فلا يكون جائزا من الشارع
وان كان لمصلحة فاما ان يكون ادون من مصلحة المنسوخ او مساوية لها او راجحة عليها فان كان الاول فهو ايضا ممتنع لما فيه من اهمال المرجح
المصلحتين واعتبار ادناهما وان كان الثاني فلا يبقى الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق غير الثالث فان كان النسخ انما يكون للاصلح والانفع
والاقرب الى حصول الطاعة فذلك انما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف ومن الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة واسهل
في الانقياد واذا كان بالعكس كان لعنا للمكلفين لانهم ان فعلوا الشق الزائد وان تركوا استحقوا العقوبة والمؤاخذة وذلك غير
لائق بحكم الشارع واجاب في ص عن هذه الحجة فقال ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف
وكذلك نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم ومن الجدة الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما
نقلهم عنه وكلما ذكروه فهو بعينه لازم هنا وما هو الجواب لهم فهو جوابنا في محل النزاع انتهى واشار الى ما ذكره في ص
وصرح في شرحه المعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **هفتاح** هل يجوز نسخ الحكم من غير اثبات بدله بالخصوص او لا اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك هو المذهب والعدة وح وبه وكذا ويب والمنتهى وح دي وده وم والمعراج ص وشرحه وحكى هذا
في جملة من الكتب عن المعظم نفي تبركا بحسن النسخ الى البدل كذا يحسن النسخ الى غير بدل عند المحققين خلافا للقوم وفي ح دي المحققون على جواز
نسخ الشيء الى غير بدل خلافا للقوم وفي ص ذهب الى ذلك الاكثر وفي م مذهب الجميع جواز نسخ الخطاب الا بدل خلافا لبعض السنة

الاخف

الى ما اشار

او لمصلحة

من غير بدل

وح

ودصر الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وفي شرحه قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم
الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في ربح والمنية والمعراج وغيرها عن قوم وفي برك ذهب اليه داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي الاولين وجوه
منها انه لو لم يجز ذلك لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في العدة وربح وبر
وبب والمنية وده وبرك ودم والمعراج من ان وجوب الصدقة امام مناجاة الرسول المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة قد نسخ بلا بدل بالاتفاق على ما حكاه في المنية والمعراج وثانيها ما تمسك به في بر وربح ودي وبر
ك وصر وشرحه من انه تعالى نسخ وجوب الامساك الى اخر اليوم الثاني بعد ان افطر بعد المغرب من غير بدل وثالثها ما تمسك به في العدة من
انه نسخ ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشر عن المتوفى عنها زوجها الا الى بدل ورابعها ما تمسك به في بر وصر وشرحه من انه نسخ تحريم
ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل واورد عليه في برك فقال بعد الاشارة اليه قلت ليس هو من النسخ الا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد
ارتفع عن الادخار وتعلق بحكم هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قلت فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لا بد ان يرتفع
بدليل شرعي وهو يكون مثبتا للحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم به دليل شرعي ثبت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالنسخ
الدال على التحريم يدل على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا صرح بالناسخ كما في نسخ الادخار فانه قال الا فادخروها واما فيما اذا لم يذكر فيه
الا رفع الحكم فلا نم ذلك بل لو ثبت فانما هو بقول الاباحة الاصلية ومنها ما تمسك به في ربح من ان النسخ تابع للمصلحة فاذا كان الشيء
مصلحة في وقت امر به واذا انقلب مفسدة نهي عنه ثم لا يلزم البدل واشار الى هذا الوجه في المنية وبرك ودم وصر وشرحه ومنها ما تمسك به في
بر فقال ولان المقتضي للمنع زائل ومقتضي الجواز ثابت فثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو
باطل لان النسخ من الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه واما انقضاء حسنه فهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة
في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر فلا فرق في العقل بينهما في جواز نسخها الى غير بدل كما جاز الى
بدل واما العدم وقوعه في الشرع فهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما لورود الشرع ومنع وقوعه
وهو باطل لان في وقوعه في الشرع بطلان ذلك لم يوجد من الشريعة ما يدل على المنع ومنها ما تمسك به في م فقال لانا لو فرضنا
وقوع ذلك لم يلزم منه لذاته محال في العقل ولا مغني للجائز عقلا سوى هذا وللاخرين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
فانه يدل على انه تعالى يأتي بخير من المنسوخ وعند الحكم لا يكون خيرا من وجوده واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره في بب وبرك ودم وصر وشرحه
لمعراج من انه يجوز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وزاد في المعراج فقال لان المراد من الخير ما هو اعظم ثوابا واصلح
لنا معادا واورد على هذا الجواب في المنية فقال وفيه نظر من حيث ان العدم بذاته لا يكون خيرا ولانه لا يوصف كونه بنا بنائه ولا يحصل لفاعله
لعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولا يترتب الثواب على المنسوخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته
الثاني ما ذكره في بر وبب والمنية وبرك ودم وح صر من ان المراد من خير منها اللفظ قال في بب اذ هو المفهوم هنا وفي المنية ولهذا قال نأت
بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منه او مثلها في الفصاحة انتهى واورد على هذا الجواب في بر فقال فيه نظر لان
النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما يمنعه على العرف اللغوي انتهى وفيه نظر للمنع من صيرورة لفظ النسخ ولا يشتق
منه حقيقة شرعية في رفع الحكم سلمنا ولكن نمنع من ثبوت ذلك وقت الخطاب سلمنا ولكن لا بد من ارتكاب التأويل في الاية الشريفة
بالضرورة ومن البين ان التجوز في النسخ بحمله على معناه اللغوي اولى من اضمار الحكم او حمل الاتيان عليه مجازا سلمنا ولكن لا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال كما لا يخفى الثالث ما ذكره في برك وح صر من ان الاية الشريفة ليست صريحة في المدعى بل غايتها الدلالة عليه بالعموم
وهو مخصص بما دل على النسخ لا الى بدل وزاد في م فمنع من عموم الاية الشريفة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على
امرين **الاول** قال في يتعين من شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يزول الحكم
لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل والثالث ان يزول الى بدل يخالفه فاما ما زال لا الى بدل فانما يكون نسخا لا نعلم بان مثل الحكم الثابت بالنص
المعذر يرتفع في المستقبل لا من اذا زال الى بدل فانه اذا وجب كونه منسوخا زواله لا بثبوت البدل لانه لو ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن

بن فاتحة من النسخ

حق هذا الخبر لا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع له بدل مخالف فمن حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم
اذا لم يثبت فلم يعلم بكونه منسوخا ومثاله ما روى في وجوب شهر رمضان انه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكوة نسخ وجوبها سائر الحقوق
ومتى قيل فيما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا فجائز والمراد به ان عنده علم نسخ واما النسخ بحكم بضاده فقد يقع بثبوت الحكم وقد يقع ايضا
بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكم دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم انهما لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا شبهة في ان
الحظر يضاد الاباحة والندب والوجوب ايضا في حكم الضد للندب لا الاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما يكون ندبا او واجبا وكونه ندبا
نفي ما يكون واجبا وفي باب النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل يضاده فيكفي ثبوت المضاد
وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين الباب الثاني
قال في العدة ما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى مثابتة للاثنين لان ثبات
للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما يسقط الواجب
المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بتحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى
الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب الله تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي
عنه عم انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان يجري ايضا مفتاح
اختلفوا في جواز نسخ الحكم دون نسخ التلاوة على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية وريح وبه ويب وكو وشرحه للمنية
وده وبه ل وم والمعراج وصر وشرحه وفي بر ذهب اليه اكثر العلماء وفي بر هو المش وفي صر ذهب اليه الجمهور وفي م انفق عليه العلماء الثاني
لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن طائفة من المعتزلة وقد صرح بشذوذهم في المنية وم للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في بعة والعدة
وبه ويب المنية وح وم وصر وشرحه المعراج من ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكه عن الاخر وان جواز تلاوة
الاية الشرعية حكم من احكامها وما دل عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخها ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة
وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجود منها ما تمسك به في بعة والعدة
وريح وبه ويب المنية وبه ل وم وصر وشرحه من انه نسخ الاعتداد بالحول المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة ومنها ما تمسك به في بعة والغنية وبه وبه ل من انه نسخ تقديم الصدقة على المناجاة مع بقاء التلاوة ومنها
ما تمسك به من نسخ ثبات الواحد للعشرة ومنها ما تمسك به في ريح من نسخ الامساك في البيوت ومنها ما تمسك به في م من نسخ الوصية للوالدين
والاقربين وجوه منها ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى واجاب عنه في م وصر وشرحه
بانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وثانيها بالمنع من لزوم ذلك الايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب
فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل واشار الى هذا الجواب في بر ايضا وثالثها انما يلزم الجهل ببقاء الحكم
لو لم ينصب الله تعالى على نسخه للحكم دليلا وكذا اشار اليه في المنية وبه ل ومنها انه لو نسخ الحكم دون نسخ التلاوة لما بقي في التلاوة
فائدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن واجاب عنه في
العدة وريح وبه والمنية وبه ل وم وصر وشرحه بالمنع من عدم الفائدة فانه من الجائز ان يشتمل على مصلحة يقتضي ابقائها وفي بر الفائدة فيه
حصول العلم انه تعالى ازال مثل الحكم رحمة منه على عباده وفي صر وشرحه يجوز ان تكون الفائدة معجزا بفصاحته ونظمه وقد انه يتلى للثواب وفي
ريح واما بطلان دلالتها فلا نم فان الدلالة ثابتة على الحكم نعم لا يجب العمل وفيها ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم
مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة وحكمها واجاب عنه في م و
ح صر اولا بالمنع من ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لانفعاله وكذا سائر
المفهوم فانه غير لازم ونحن لا نقول به وثانيا انه لا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما
اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا بد دوامها على دوامه ولذا فان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة مكررا ابدا وانما كان كذلك فاذا

التلاوة

بخالفه

لا عصيان مدة

نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو عين المدلول فلا يلزم انفكاك
الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان قلنا بتلازمهما ابتداء ودواما واشار الى هذا الجواب في العدة وبه قال
ابن فورك والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبني التنبيه على امور **الاول** نسخ الحكم مع نسخ التلاوة واقع كما صرح به في بقرة والتنبيه
ودرج وبه وبب المنبه وبه قال والمعراج وغيرها **الثاني** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم كما يجوز العكس وقد صرح بما ذكر في بقرة والعدة
والتنبيه ودرج وبه وبب دي وشرحه والمنبه وده وبه قال وم وصر وشرحه والمعراج وفي به ذهب اليه اكثر العلماء ونقل عن شاذ من المعتزلة
المنع وفي دي يجوز ذلك عند الاكثر خلافا لشاذ من المعتزلة وفي به قال هذا هو المشهور بين الاصوليين بل لم يخالف الا جماعة من المعتزلة وفي
صر ذهب اليه الجمهور وخالف فيه بعض وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بقرة والعدة وبه
وبب المنبه ودي وبه قال وم ودي صر من عدم التلازم بين الامرين وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما ما تمسك به في صر وبب المنبه وبه قال وم
وصر وشرحه والمعراج من انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما روي من انه نسخ قوله تعالى
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء حكمه وفي به والمعراج نقل عن انس بن مالك انه قال نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا
انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وزاد في الاول فقال وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم لا يقال هذه رواية مرسلة
فلا تصلح للحجية وفي بقرة والتنبيه مثالا له غير مقطوع به من ان من جملة القرآن الشيخ والشيخة اه وفي درج قيل هو واقع كما يقال انه كان في القرآن زيادة
نسخت وهذا ان لم يكن معلوما فانه يجوز لانا نقول النسخ الحاصل بالارسال غير قادح لانجباره بتمسك المعظم بالرواية الاولى وفيه نظر فتدبر ولا يقال
ان الآية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت التلاوة دون الحكم اشعر ذلك بارتفاع الحكم وفيه تغرير المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع
وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول هذا بعينه كما اشار اليه في م قائلا انما يلزم ذلك لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم وهو
غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم ولا يقال ان نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة حيث
لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه لانا نقول هذا مندفع بما تقدم اليه الاشارة كما اشار اليه في م وعلى المختار
من جواز ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال **الثالث** يجوز نسخ التلاوة والحكم معا كما صرح به في بقرة والعدة والتنبيه ودي وبه وده
وبه قال وم وصر وشرحه والمعراج وفي دي يجوز نسخ التلاوة والحكم معا اجماعا وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة وفي صر ذهب
اليه الجمهور وخالف بعض المعتزلة ولهم وجهان احدهما انه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا نقلا وثانيهما ما تمسك به في به قال وم وصر وشرحه والمعراج
فقالوا واما منعهما معا فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس عشرة فان ذلك كان يتلى وزاد
في به قال فقال ولما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها نسخا اشار الى هذا في به وفي المعراج مثاله ما روي ان سورة
الاحزاب اكبر من سورة البقرة انتهى وقد يمنع من اثبات وقوع ذلك لضعف الروايتين ولم اجد عليه دليلا يعتمد عليه فلا يمكن الحكم به في بقرة والتنبيه
مثال ذلك وارد بطريق الآحاد **الرابع** هل يجوز نسخ المنسوخ او لا صرح بالاول في صر وشرحه وقال فيه لانه ليس بقرآن اجماعا
وفي م وذلك مما تردد الاصوليون فيه والاشبه المنع من ذلك انتهى والاقرب عندي هو الجواز للاصل السليم عن معارضته ما دل على حرمة مس
المصحف لانصرافه الى غير المفروض **مفتاح** قد ذكر المعرفة الناسخ والمنسوخ وتمييز احدهما من الآخر وجوها منها النص من الله
عز وجل والنبي او الامام عليه السلام ودلالة كلامهم على ذلك وقد صرح بهذا الوجه في بقرة والتنبيه والعدة ودرج وبه وبب المنبه وبه قال وصر وشرحه
والمعراج ولا اشكال فيه والنص ودلالة الكلام على ذلك على اقسام احدها ان يقول هذا ناسخ وذاك منسوخ وقد صرح بهذا في درج وبه
والمنبه وبه قال ودي صر وثانيها ان يقول نسخ كذا وقد صرح بهما في بقرة وبه والمنبه وثالثها ان يكون نحو النبوي المرسلين كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وقد صرح بما ذكر في بقرة والعدة والمنبه وبه قال وصر وشرحه ورابعها
ان يرد بلفظ التخفيف كما في قوله تعالى الآن خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وقد صرح بما ذكر في العدة و
خامسها غير ذلك ولا يكاد يحصر والمناط دلالة اللفظ على ذلك بدلالة معتبرة فلا يشترط النصية فيكفي الظهور ولو بالالتزام العرفي
والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم واعلم انه قال في الذريعة والتنبيه لو قال انسخه في وقت كذا لكان وقت زوال العبادة معلوما بالقول

فيكون وجه الفرق بين الناسخ والمنسوخ

بجاها

ايجابها فخرج بذلك عن باب النسخ ومنها تحقق الاجماع على تعيين الامرين وقد صرح بهذا في بر والمنية وبه قال وصرح شرحه ولا اشكال فيه
منها ان يكون احد الخطابين مضادا ومنافيا لحكم الاخر ولا يمكن الجمع بينهما الا بكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا ويثبت المتاخر
منهما والمتقدم فانه يلزم الحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ فيكون من تلك الوجوه معرفة التاريخ ودلالة العقل وقد نبه على ما ذكره
في يعم ورجح وبه بيب المنية وبه قال وصرح شرحه بالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه ووجه اوضح فان الحكم بان المتقدم لا يصلح للنسخ و
قد ذكر في رجح لمعرفة التاريخ امورا احدها ما اشار اليه بقوله يعلم التاريخ بوجوه منها ان يتضمن لفظ احدهما ما يدل على التاخر و
المتقدم وقد اشار اليه ما ذكره في بر والمنية وذكر فيه امثلة له فقال اعلم ان التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ
ما يدل عليه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل
التخفيف او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وفي بر يعلم التاريخ باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يوجد في اللفظ ما يدل على التقدم
مثل كنت نهيتكم اه والان خفف الله او ثانيها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يضاف احدهما الى زمان او مكان يعلم منه التقدم والتاخر و
قد اشار اليه هذا في جملة من الكتب نعم في بر قد يعلم التاريخ ايضا بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها انه بعد وقت المنسوخ لان الغرض معرفة
التاخر والتقدم فلا فرق بين ذكر الزمان او ذكر ما يضاف اليهما مما يعلم التقدم والتاخر وفي العدة اما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف
من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ وفي بر وقارة يعرف التاريخ بغير اللفظ و
هو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا الثاني ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقوله عم كان في غزاة
بدر والاخر في غزاة احد هذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها وفي المنية يعلم التاريخ بتعلق احدهما على زمان معلوم كقوله هذا قال
في غزاة بدر وهذا في غزاة احد نزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وهذا في سنة كذا وفي المعراج
اعلم ان نسخ احد الدليلين الاخر يعرف بالتاريخ كما اذا قيل هذا الدليل كان في سنة كذا وهذا نزل قبل الهجرة وذلك بعدها وفي رج
صح ان يعلم تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادسها و
ثالثها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يروي احد الراويين عن النبي عم من انقطعت صحبته عند تجدد صحبة راوي الاخر وقد صرح بما ذكره في
بعد وبه وبه قال وح صرح وزاد في الاول فقال ولا بد من ان يشترط في ذلك ان يكون الذي صحبه لغير الم يسمع منه شيئا قبل صحبته له لانه غير ممتنع
ان يراه اولا ويسمع منه وهو كافر او غير مصاحب له ثانيا ويحضر مصاحبته وقد اشار في العدة الى الوجه المذكور ايضا فقال ومنها ان يكون
المعلوم من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول عم بعدها صحبة الاخر او عند صحبته انقطعت صحبته الاولى او المعلوم من حال الحكم الاول انه
كان في وقت قبل صحبة الثاني وينبغي التنبيه على امور الاول صرح في العدة وبه بيب المنية والمبرن بانه يقبل قول الصحابي ان هذا الخبر
متاخر وعد في المنية منه قولهم ان خبر انما الماء من الماء مقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ثم قال اذ ليس ذلك مستندا الى الاجتهاد بحيث
يقع فيه الغلط وفي المعراج لانه خبر عن علم ثم قال فان قلت اذا لم يكن قول الراوي مقبولا فيما اذا قال هذا منسوخ ينبغي ان لا يكون مقبولا فيما
اذا قال هذا سابق لانه يلزم منه كونه منسوخا قلت يجوز ان يكون الشيء مقبولا من شخص مع ان اللازم غير مقبول من ذلك الشخص كما ان شهادة
الشاهدين مقبولة في الاحصان الموجب للرجم غير مقبولة منهما في الرجم انتهى واشار الى ما ذكره في بر فقال قال القاضي عبد الجبار اذا قال
الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب
عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القائل في ان الوالدين احد المراتب في ان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد
صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتهما في النسب فلا يمتنع ان لا يتعلق الحكم ويتعلق بسبب من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي
في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي الجواز العقلي في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه الا الثاني انه يلزم من ثبوت
احد الحكمين ثبوت الاخر وليس كل شيء يمتنع فهو ثابت لانه بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم
الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية انتهى وفي العدة وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب الا يعرف
بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ فطرق العلم به الحكاية فيصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان

لنسخ الناسخ

بالمنسوخ

المتاخر

منافيا

اج

بالشاهدين وان لم يصرح بها الحكم بعد الزنا وفي بقية وقد ذكر من تكلف في اصول الفقه ان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان يحكي ان احد
الحكمين كان بعد الاخر قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على وجوب
العمل بخبر الواحد في الشريعة وفرع من فروعه فاذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح **الثاني** صرح في
ديباجة المنتهى وبه قال وصرح وشرحه بانه لا يقبل قول الصحابي انه ناسخ واحتج عليه في المنتهى والاخير يجوز ان يكون قوله هذا عن اجتهاده ولا
يجب اتباع المجتهد فيما يجتهد فيه ويفهم من صرح وشرحه التردد في المسئلة ففي الاول ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين
احد المتواترين نظر وفي الثاني لا يثبت بقول الصحابي هذا ناسخ لذلك فان تعيينه قد يكون اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم
اذا تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث ان نسخ المتواتر بالاحاد والمتواتر والاحاد
دليل كونه ناسخا فلا يقبل ابتداء وقد يقبل اذا كان المسال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم
بشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب دون النسخ فجاز التجويز العقلي ولا دليل على الطرفين **الثالث** اختلفوا في قبول
قول الصحابي انه منسوخ على قولين الاول انه لا يقبل مطلقا وهو لابن بعقة والعدة وربح وبه ويب في المنتهى والمعراج قال في العدة ولذلك لم
يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علما انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء
من الماء منسوخ انتهى فما تمسك به في ربح والمنتهى والمعراج نقلوا انه يجوز ان يكون قال ذلك عن اجتهاد لا عن سماع وقد يخطئ واشار الى
هذا في العدة وكذا في بعة ايضا فقال ومنهم من فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ وبين مثله التاريخ فقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم
يقبل قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد الا يرجع الى قوله في ان كذا نسخ لان ذلك
قول صريح في مذهبه وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب فاذا لم يجز عند الكل الرجوع في المذهب الى قوله حتى يثبت صحتها فكذلك في هذا الباب
نقل التاريخ مخالف لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فيصح فيه طريقة الاجتهاد فكما لو قال في الشيء محرم لا يعمل ولو قال وزمان تحريمه الزمان
الفلاني لعمل عليه فكذلك فيما تقدم ذكرهم انتهى الثاني انه لا يقبل اذا عين الناسخ كما اذا قال هذا منسوخ بكذا او ناسخ لكذا ويقبل اذا ابهم و
اطلق كما اذا اقتصر على قوله هذا منسوخ وهو المحكي في بعة والمنتهى عن الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاد
فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق ثم اجاب عن هذا الوجه فقال وهو ضعيف لجواز
ظهوره في ظنه لا في نفس الامر انتهى واشار الى هذا الجواب في بعة وفي العدة ايضا والتحقيق ان يقال ان حصل من قول الصحابي العلم بما قاله من
المنسوخية فلا ريب في اعتباره وحجيته سواء ابهم او عين وتقصيره بذلك في العدة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم وكذلك يكون قوله حجة
في دعوى الناسخية وفي دعوى التقديم والتاخير اذا حصل منهما العلم واذا لم يحصل العلم من دعاويه الثلاث ولا الظن فلا يكون حجة
للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض اذ لم يقم دليل على حجية قوله في شيء من الدعاوي المذكورة تعبدا الا
يقال قد اطلق القوم اعتبار قوله في دعوى التاخير من غير تفصيل بين صورة حصول العلم منه وحصول الظن منه وعدمهما ولو لم يبنوا
على خلاف فيه فيظهر من ذلك تحقق الاجماع على حجية قوله هنا تعبدا وهو حجة شرعية فيجب الاخذ به لانا نقول لسنا نقول ان اطلاقهم ذلك
لكن الظاهر عدم انصرافه الى محل البحث كما لا يخفى سلمنا ولكن لا نم بلوغ ذلك حد الاجماع الذي هو حجة شرعية بل ولا نم بلوغه
حد الشهرة نعم ولا يبعد ان يلحق بقول الصحابي المفروض في المقامات الثلاث كما لا يحصل منه العلم بها ولا الظن من شهادة العدلين وخبر
الواحد ان لم يحصل العلم من قول الصحابي في المقامات الثلاث ولكن حصل منه الظن بها فان قلنا باصالة عدم حجية الظن وبلزوم الاقتصار
على الظنون المخصوصة فينبغي الحكم بعدم حجية قوله في المقامات الثلث لعدم قيام دليل قاطع على حجية هذا الظن بالخصوص وتصريح
جماعة بحجية قوله في التقديم والتاخير مع عدم ظهور مخالف غاية الظن بالاجماع وهو غير مجد على الاصل المذكور لعدم قيام الدليل
القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ايضا لا يبقى ما حصل الاجماع على حجية قول اهل الخبرة في الموضوعات الصرفة ولذا يرجع في معرفة
الضرر الموجب للافطار والتيمم وغيرهما الى الطبيب في محل البحث من هذا القبيل لانا نمنع من ذلك لعدم قيام دليل عليه ويلحق بالمفروض الشهرة وقول اهل التاريخ والاستفاضة الظنية وشهادة العدلين ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل قاطع على

تنبيه معارضة قول الصحابي

وله ما ذكر في المنتهى فقال الفصل الكرخي ح

حجيتها بالخصوص وان قلنا باصالة حجية كل ظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجية ما يدعيه في المقامات الثلاث لسلامة الاصل عن معارضته
بالدليل المانع من الحجية لا بق هو سالم عن المعارض في مقام دعوى التقديم والتأخير بل هو معضد بظهور الاتفاق على قبوله هنا واما
في مقام دعوى الناسخية او المنسوخية فلا لان مرجعها الى الفتوى وقد انعقد الاجماع على ان فتوى المجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر وان افاد
الظن ولذا لم يستند احد من علماء الاسلام الى فتوى نفية في اثبات حكم مخالف للاصل مضافا الى اعتضاد ما ذكر بظهور الاتفاق على عدم حجية فتوى
مجتهد بالنسبة الى مجتهد اخر غير فتوى اصحاب المعصومين واما فتاويهم فلانهم انعقاد الاجماع على عدم حجيتها بالنسبة الى المجتهدين كيف وقد صرح
جماعة من محققي اصحابنا الى حجية نحو مقطوعة زرارة وفتواه باستار ظهور انه لا يفتي الا بعد السماع من الامام نعم قد يقال الظن الحاصل
من قول الصحابي هنا من الظنون التي ظن بعدم حجيتها وذلك لما تقدم اليه الاشارة من ظهور الاتفاق على عدم حجية قوله هنا ولا نم اصالة
حجية مثل هذا الظن وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن احتمال الحجية في غاية القوة الا ان يكون قوله مستلزما للنسخ المتواتر بالاخبار
فلا يكون حجة من هذه الحيثية فتدبر ولا اشكال في انه يلزم على الاصل المذكور الحكم بحجية الظن بالناسخية والمنسوخية الحاصل من الشهرة
والاستفاضة الظنية وقول المفسرين واهل التاريخ ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل على عدم حجيتها **الرابع** اذا تقدمت آية في المصحف وتأخر
اخرى وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة فهل يلزم الحكم بكون المتأخر ناسخا والمتقدم منسوخا فيكون القبلية في المصحف من دلائل المنسوخية و
التأخر من دلائل الناسخية او لا بل يجب التوقف صرح بالثاني في ير وصر وشرحه واحتج عليه في ير بان ترتيب الآيات في المصحف على ترتيب
النزول وما ذكروه هو المعتمد **الخامس** اذا وردت روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كان راوي احديهما حديث
السن او متأخر الاسلام بالنسبة الى راوي الاخرى فهل يجب بالامرين يلزم الحكم بكون رواية حديث السن ومتأخر الاسلام ناسخة لظهور ذلك في تأخر
روايته او لا صرح بالثاني في ير وصر وشرحه وقال فيه لان منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدما والى هذا اشار في ير ايضا وهو جيد فما ذكروه لا يعتمد
السادس اذا وردت روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كانت احديهما موافقة للبراءة الاصلية فهل يلزم الحكم
بكون هذه الرواية ناسخة لظهور تأخرها عن الرواية المخالفة للاصل اذ لو كانت متقدمة لم يكن مفيدة الا لما علم بالاصل فتعرى عن الفائدة الجديدة
واذا تأخرت افادت الاخرى رفع حكم الاصل وهذه رفع حكم الاولى فتكون مفيدة لفائدة جديدة ومن الظاهر ان الحمل على افادة الفائدة
الجديدة اولى او لا يجوز الحكم بذلك صرح بالثاني في ير وصر وشرحه وهو المعتمد وفي العدة قد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما
معلوما بغير الشرع والاخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطارئ على الاول نحو ما ذكر في حديث مس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطارئ
فيصح ان ينسخ به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا ومعلوما انه المبتدئ به في الشرع والاخر يقتضي حكما ثانيا
فيعلم انه بعده وفي ير قال قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا بصدقه وليس كذلك لامكان ابتداء الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ
بما يقتضيه الاصل **السابع** اذا دلت اثنان او روايتان على حكمين متخالفين وعلم ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة ولم يمكن التمييز فهل يلزم
التوقف او يتخير في العمل بما صرح بالاول في ير وصر وشرحه وقال فيه لان مرجعية حكمهما مع العلم بان احديهما اخر انه لا يجوز وفي ير لا يتوقف لعدم العلم
بما رفع حكمه انتهى وفيه نظر لاحتمال التخيير بينهما حيث يكون احدهما محرما والاخر موجبا في غاية القوة وفي العدة اذا عدم التاريخ فقد بينا القول
في ذلك في الاخبار المتعارضة **الثامن** قال في ير اذا علم تقدم احد الحكمين وتأخر الاخر بالعادة او بما يجري مجراها فلا شك في ان الثاني
هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون احدهما مستمرا على حكم العقل والاخر ثابتا بالشرع ويدخل فيه ان يكون احدهما شرعا متقدما والاخر متجددا
او يكون احدهما يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول الى غير ذلك من الوجوه الدالة على التقدم والتأخر **مفتاح** يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كما صرح به في يعة والعدة والتبيان ودج وير ويب ودي وشرحه والمنية ولم وده وير وم وصر وشرحه والمعارج ولهم وجوه منها ظهور اتفاق
القائلين بجواز نسخ القرآن عليه ومنها ظهور جملة من الكتب في دعوى الاتفاق عليه نفي يعة والعدة والتبيان يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ولا خلاف في ذلك
وفي ير اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله وفي المنية نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه
جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وفي ج دي يجوز نسخ الكتاب بمثله ولا خلاف فيه الا ما حكي عن ابي مسلم وفي ير ان الكتاب ينسخ بالكتاب
وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه في ذلك اذ لا خلاف

قوله هنا لانا نقول القدر المتيقن من

بالكتاب ع

بين الصحابة والتابعين في ان من القرآن الناسخ والمنسوخ وفي مح مر اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن انتهى وفي لم قد نفى الريب في ذلك ومنها
ما تمسك به في العدة وم نفيا لا يجوز ذلك لحسنا وبه انه العلم به وجوب العمل به ومنها ما تمسك به في العدة فقال كما يجوز تخصيص احدهما بالآخر
وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالآخر فلا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان
يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل للمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة وم وبه وبب وبه ك وصر وشرحه فقالوا قد وقع ذلك في اية الاعتداد وزاد في الثالث والاول
فقالوا قد وقع ذلك في اية المتاجات مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وفي المعراج لو لم يقع لكن وقع كما في قوله تعالى في حق الزانية
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت فانه نسخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد اه انتهى **مفتاح** يجوز نسخ المتواترة
بالسنة المتواترة كما صرح به في بعد العدة والغنية ورح وبه وبب دي وشرحه والمنية وده ولم وبه ل وم وصر وشرحه والمعراج ولهم وجوه منها
ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه في الغنية وبعد ويجوز نسخ السنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف وفي به اتفق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي المنية يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي رح دي نسخ السنة المتواترة بمثلها جائز
اجماعا وفي م اتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها وفي صر اتفقوا على جواز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر وفي المعراج نسخ السنة
المتواترة بالسنة المتواترة جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما ذكره في م فقال يجوز ذلك لتساويهما في الدلالة وقوتهما ووجوب الرجوع
اليهما ومنها ما ذكره في المنية فقال يجوز ذلك لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما انتهى وهو ذلك واقع اولا صرح به ل با
لاول وربما كان مرادهم القوم **مفتاح** يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد بالمتواتر كتابا كان او سنة اما الاول فقد صرح به في رح وب
وك وشرحه والمنية وده ولم وبه ل وصر وشرحه وقد حكاه في العدة عن الفقهاء ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بحجية خبر الواحد
وقد صرح به في رح دي والمعراج فقالا نسخ خبر الواحد بمثله جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما تمسك به في المنية فقال يجوز ذلك
لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالمتواتر وقوله
عم في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه مع ان الله من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فلما تمسك به الخبر الاول
على ذلك في بب وح دي وبه ل ايضا وتمسك عليه في رح صر بالسنة المرسل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وضابطا اشار
اليه في العدة فقال واما السنة فانما ينسخ بالسنة ايضا ثبت وبا بالاتفاق فان كانت الاولى من اخبار الاحاد فعلى مذهبنا سواء فيكون الا تعلق بها
على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانها اذا كان طريقها العلم فحكمها حكم الكتاب ان كانا بما طريقهما العمل فما سواء ايضا بتساويهما
فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك واما الثاني فقد صرح به في العدة وبه وك وبب وبه ل والمعراج وم وصر وشرحه وفيه بل هو اجماع
وفي م والمعراج دعوى الاتفاق عليه فانهما قالا نسخ خبر الواحد بالمتواتر جائز اتفاقا ويظهر من بيوم انه مذهب كل من قال بجواز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب وبما يظهر من المحكي عن الشافعي خلافا لمالك وهو ضعيف **مفتاح** لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد هو واضح على القول بعدم جواز
بالسنة المتواترة وعلى القول بعد حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعد جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ما استدلوا به عليه من الظنية مرجحة لا
يعارض القطعية وهي مرجحة لتكافؤ وجهي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد الاجماع ولا اجماع في معارضة الكتاب يمكن ان يستدل
به في المقام على ان القوم انما لا قائل بالفصل بين المسئلتين وان عدم الجواز في الاولى يستلزم عدم الجواز في الثانية
بطريق اولى واما على القول بجواز التخصيص به فلعدم القائل بجواز النسخ به على القول من كلام الاصوليين ولدعوى الاجماع عليه في العدة وبه ل
ح بقي الخبر الاسلام ولم يعضد هذا الاجماع ما المعتضد بعدم ظهور القائل بجواز النسخ والشهرة في عدم جواز نسخ السنة المتواترة بالاحاد
وجوه منها الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد التي استدل بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد منها ما تمسك به
المحقق على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان كان لا يصلح للحجية
لامكان الجواب عنه اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بخبر الواحد ثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة مرجحة السند لكنها مقطوعة من اخرى كما ان الدلالة مقطوع
مرجحة وهي السند مظنونة مرجحة اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح للتأييد مع امكان ان يقال دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت غير قطعية لكن

ومنها ما تمسك به في المنية من انهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر

ن

نظرا في النسخ لكنها قوية جدا وليست هي كدلالة العام على العموم حتى تكافؤ الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاول اقوى فلا
يعارضه الثاني فتدبر ومنها ما استدل به ايضا على ذلك من ان خبر الواحد مختلف في العمل به وليس كذلك المتواتر فيكون العمل بالمتفق عليه اولى وهو وان
لم يصلح للحجية لكنه صالح للتأييد ومنها ما استدل به على ذلك ايضا من انه لو وجب العمل بخبر الواحد لكونه منسوبا الى صاحب الشرع لوجب بالمتواتر فلزم
التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لم يلزم العمل بخبر الواحد فلا يلزم التناقض وهو كسابقه في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية
للتأييد وقد يقال هذه المؤيدات انما تنفع لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخه بخبر الواحد يخرج عن اصالة الحجية واعتباره وجواز النسخ
به وليس لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ممنوعة فان الظاهر من يرى جواز القائل به فانه قال واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه
فاثبتوه لوجود اهل العلم ونفاه الباقون الى ان قال احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه والجامع دفع
الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه رفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يفيد ان ما تناوله مما كان مرادا من العام الثاني
خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتواتر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باخبار الآحاد قد وقع في قوله تعالى
احدهما اوحي الي محرما بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بابعد الاجلين الرابع قبل اهل القباء
نسخ ولم ينكر الرسول بخبر الواحد الخامس كان يبعث الحكام والامراء لتبليغ الاحكام الى من جملتها الناسخ السادس الحكم باخبار الآحاد
معلوم بدليل قاطع فجاز به النسخ كما جاز بآية مثله انتهى ومن الوجوه التي ذكرها يضعف الاستناد الى الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم
ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن معارضة تلك الوجوه لها فنقول لا غاية ما يستفاد من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بخبر
الواحد وهو معارض بالظن المستفاد من خبر الواحد بالنسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على الثاني تحكم بل الترجيح مع العكس
لضعف الاجماع المنقول في نفسه ومرجوحيته عند معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي استدل بها الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس
فاسد بعد انعقاد الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بل ظهور سند القائل بالجواز والوجوه التي استدل بها المجوزون للجواز ضعيفة اما
الاول فلان دفع الضرر المظنون ان كان حجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فلم يكن حجة في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما
الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث فلمنع من النسخ من الآيات المتقدمة لجواز ان يكون ما خرج عن تلك
العمومات على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قباء القبلة محفوفا بما يفيد القطع فيه واما الخامس فلما ذكره
في به من احتمال كون المبعوث مفتيا لا راويا واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول ايضا معلوم بدليل قاطع فجاز به الحكم بعد جواز النسخ بالخبر
وح فاما ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الآخر او يرجح الاجماع المنقول وعلى التقديرين يجب الاخذ بعموم الكتاب اما على الثاني فواضح
واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر له والاصل بقائه على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد الا ان يعتضد بما يفيد
ظنا اقوى من الاجماع المنقول فح لا يبعد دعوى النسخ به لكن هذا التفصيل مما لم اجد به قائلا فتدبر وهل المنع يختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة
فلا يجوز نسخها بخبر الواحد اشكال من ان الاصل جواز النسخ به مطلقا لكن خرج ما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه ومن ذهاب الاكثر الى
عدم الجواز والشهرة تنبئ المظنة مع قوة احتمال هذا القول بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى تقدير المنع فهل يخص بما اذا كان الناسخ
خبرا او يعم كل دليل ظني دل على النسخ اشكال من اصالة جواز النسخ بكل دليل ظني فيخرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل
من انه لم يجز النسخ بخبر الواحد فلئن لا يجوز بغيره اولى فتدبر **مفتاح** اختلفوا في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على قولين
الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو للذريعة والغنية ودج وهر وب ود وشرحه المنية وده ولم وبرك وم وصر وشحر والمعتزلة
وفي العدة اليه ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك وسيدنا المرتضى وفي به ذهب البه والى قول
اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح وفي ولم لا يعرف فيه من
الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا وفي به ذهب الشيخ وعليه الجمهور وفي م اجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح واختلفوا هؤلاء في الوقوع وفي صر وشحر عليه الجمهور وفي ج عليه الاكثر الثاني انه لا

القبلة بخبر الواحد

الاشاعرة

نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

يجوز ورد استفاض نقله عن الشافعي في بعض قوليه قال به الشافعي من وافقه وفي العدة ذهب اليه الشافعي وطائفة من الفقهاء وهو
الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله وفي مه قطع به الشافعي واكثر الظاهرية في روايته وفي المنع منه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية
في م قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظاهر بامتناع ذلك اليه ذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وفي ح صرح منعه الشافعي وفي
لم يذكره شذوذ من اهل الخلاف وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه انتهى وربما يظهر من العدة التوقف في المسئلة الاولى وجوه منها ما تمسك به في
بعض وج والغنية من ان السنة المتواترة بقيبة فتكون متساوية للقرآن في اليقين فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخه بالسنة المتساوية لها في العلم
وقد حكي في العدة الاحتجاج بالحجة المذكورة عن القائلين بالجواز فقال وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في
الدلالة على الاحكام كالقرآن لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومن جهة القرآن في باب الاعجاز على السنة لا تخرجها عن التساوي فيما ذكرنا وبين
ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول اريد به الى غاية وقد علم ان قوله تعالى فاذا كان واجبا ولم يكن قرآنا في باب الدلالة
على ذلك القرآن وكذلك حال السنة في ذلك يجب ان يكون حال القرآن في جواز نسخ القرآن به لان الذي يخص القرآن من الاعجاز لا تاثير له فيما يصح
النسخ من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا دالا لا يخرجه من ان يدل على الحكم واشار الى ما ذكره في بعض ايضا فقال واما اختصاص
القرآن بوجه الاعجاز فلا تاثير له في وجه دلالته على الاحكام ولذلك قد يدل على الاحكام ضمن الفعل الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا
الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والخصص والبيان ولو انه جعل دليل ثبوته احياء ميت ثم انزل قرآنا ليس بمعجز لكان في الدلالة
على الاحكام كهو الان اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القرآن معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه بالسنة على
السنة على ما قدمناه انتهى وتدبير الحجة المذكورة ما تمسك به في جملة من الكتب في الغنية وبعض وبه ولان السنة المقطوع بها بمنزلة في وجوب
العلم والعمل بها مجرى الكتاب فكما يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض فكذلك يجوز نسخه بها وفي ه ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها انتهى لا يق
ما ذكروه تمسك بالقياس وهو غير جائز لانا نق ليس ذلك من القياس بل هو من باب تنقيح المناط ولا اشكال في حجيته ومنها ما تمسك به في ه والسيد
حكاه فيه عن القائلين بالجواز من ان الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان التابع
من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل وانه صح فاما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه ابطال
المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب ومنها ما تمسك به في ه وح صرح انه لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر
الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ومنها ما اشار اليه في العدة من انه يجوز تخصيص الكتاب بتبيين السنة
المتواترة فكذا يجوز نسخه بها ومنها ما تمسك به في ه من قوله تعالى لتبين للناس قال والنسخ نوع بيان ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في ه وح وكذا في شرح المعراج من ان الزانية كان يحبس
في البيوت ونسخ ذلك بالرجم في المحصنة وهو ثابت بالسنة المتواترة وثانيها ما اشار اليه في ه فقال واما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة واعترض عليه فيه وفي م فقال وهو تم اما اولا فلما فيه من نسخ القرآن بخبر الواحد
واما ثانيا فلجواز ان يكون نسخ بقرآن نسخت تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
لا يق روي عن عمر انه قال لولا اني اخشى ان يق زاد عمر في القرآن ما ليس فيه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على
انه لم يكن قرآنا لانا نق يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرآنا لا يق الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد
ممتنع لانا نق والسند هو النبي انما هو من باب الاحاد غاية اجماع الامة والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس اجماعا
على سنة متواترة لم يبلغ لنا اولى من اجماعه على القرآن المتواتر لم يبلغ بسبب نسخ تلاوته وثالثها ما تمسك به في ه فقال التحقيق ان لفظ الزانية والزاني ان كان
عاما كان رجم المحصنين تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا وفي ح صرح بعد ذكر الوجوه المذكورة الوجه الثالث الاولى
الاشارة انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبر من قبيل الاحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل جملة الصور التي
لا يجوز بالاتفاق ورابعها ما اشار اليه في ه فقال واحتجوا على الوقوع ايضا بانه قوله لا وصية لوارث نسخ اية الوصية واعترض عليه فيه فقال
وهو ضعيف لانه خبر الواحد لانه لو كان متواترا لبقي الامر كذلك لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل على انه

الجواب

اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القرآن معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه

في ب

ذهب اليه الشافعي في كتب الشيعة

لم يكن متواترا على انه قد منعه اكثر الناس مع اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد ثم بعد ذكر الوجه المذكور وهو ضعيف لما فيه من تسليم حكم
القرآن المتواتر بخبر الواحد هو ممتنع على ما يأتي ولانه لا يلزم من كون ميراث ما نفاعن الوصية الوارث ان يكون ما نفاعن الوصية لغير الوارث
ومنها ان السنة المتواترة مفيدة للظن برفع الحكم الشرعي والاصل فيه الحجية بناء على المختار من اصالة حجية الظن قلت ومنها عموم منهوم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق الآية من الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بصورة كون رواة السنة عدولا او فيهم العدل فلا يعم صورة كون جميع الرواة
فساقا لانا نقول الاخصية هنا غير قادحة لعدم القائل بالفصل في المسئلة قلت ومنها ما ذكره في بعة قال قد اختلف كلام اصحاب الشافعي في
هذه المسئلة فتارة يقولون انه لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد ما هو في حالة في
الشرع فاما العقل فلا وجه للمنع من ذلك عند التأمل الصحيح لانه تعالى اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع عليهما
لان دلالتهما لا تتغير ويجوز ان يجري آيتين او سنتين دلالة الاخرين وجوابه منها ما اشار اليه في بعة فقال قال اصحاب الشافعي تارة لا يجوز عقلا من حيث
يقدح في النبوة ويقتضي التغير وفي بعة احتج الشافعي بانه يوجب التهمة انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الوضوح وقد اشار اليه في الكتاب فقال في الاول انه
لا شبهة في ارتفاعه لان المعجز اذا دل على صدقه لم يكن في نسخ الاحكام بسنة الا مثله في نسخها بما يؤدي من القرآن وتعلق شبهة في الامر بمنع منه
المعجز وفي الثاني الجواب ان العبرة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ومنها ما اشار اليه في بعة فقال احتج الشافعي بان القرآن اقوى من السنة لان معناه
افادة الحكم واقرب ولان لفظه كوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تالية ومعلم على مرتبته فلا يرفع بالاضعف وضعف هذه الحجة ايضا في
غاية الوضوح وقد اجاب عنها في بعة فقال لان ما ذكر لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عقل وعموم آية فان العقل يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد
على ان السنة الناسخة ليست منافية للقرآن بل مبينة ومخصصة للازمان ومنها ما اشار اليه في بعة فقال احتج الشافعي وغيره بان السنة انما
وجب اتباعها بالقرآن وهو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه فهو فرع من القرآن فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القرآن والسنة
بالقياس المستنبط منهما ثم اجاب عنه فقال الجواب من ثلاثة اوجه الاول ان ذلك انما يمنع ان لو كانت السنة ناسخة لما هي فرع عليه من القرآن
وليس كذلك اذ هي فرع عليه غير مرفوع بها وهو مرفوع بما ليست فرعا عليه الثاني ان ما ذكروه حجة عليهم فان القرآن دل على وجوب الاخذ بما بان به
الرسول وجوب اتباعه فاذا نسخ حكم الآية لم يمتنع كان خلافا لما ذكروه الثالث ان السنة ليست رافعة للقرآن وانما هي رافعة لحكم وحكم
اصلها فاذا ارتفع ليس هو الاصل وانما هو الاصل غير مرتفع ومنها ما حكاه في بعة والعدة وبه جزم عن القائلين بامتناع ذلك من قوله تعالى
اذا بدلنا آية مكان آية قالوا انما انت مفتر فانه يدل على ان تبديل الآية انما يكون بالآية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في م من ان ذلك في تبديل
آية بآية والنزاع انما هو في تبديل حكم الآية وليس فيه ما يدل على تبديل حكمه بآية اخرى واما ثانيا فلما ذكره في م ايضا من انه تعالى اخبر انه يبدل الآية مكان
اخرى قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الآية لا يكون الا بآية وذلك كما لو قال القائل لغيره اذا اكلت في السوق سقطت
عدالتك فان ذلك لا يدل على انه لا ياكل الا في السوق وقد اشار الى ما ذكره في بعة وبه فنقول الاول الجواب اولا هو ان التم لا دلالة فيه على انه لا يبدل الآية الا
بآية وانما قال تعالى واذا بدلنا الآية ولان الخلاف في نسخ حكم الآية والتم يتناول نفس الآية وفي الثاني الجواب ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقرآن
او بالسنة والتحقيق انه لا حجة في هذا لدلالتها على الملازمة بين التبديل وقولهم بالافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالآية ومنها ما حكاه في
بعة والعدة وبه وبب وغيرها عن المانعين من ذلك من قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى التقريب فيما ذكره في ح صريح في ان نفي جواز التبديل عنه النسخ تبديل فيستلزم جوازه وهو الم وفيه نظر اولا فلما ذكره
في صر وشرحه من انه م في الوحي وعدم تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم واما ثانيا فلما ذكره في بعة والعدة
وح وبه وبب والمنتهى وصر وشرحه من ان غاية الدلالة على انه لا يبدلها الا ما يوحى الله عج وهو كما يكون بالقرآن كذلك يكون بالسنة فانها خاصة
من الوحي ايضا ومنها ما حكاه في بعة والعدة وبه والمنتهى عن الشافعي وغيره من ان السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاول
فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلان الناسخ رافع للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل هو ضده وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في بعة
وبه والمنتهى وم والمعراج من منع الكبرى والمقدمة الثانية فان النسخ بيان لانه يخص الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان
ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول واما ثانيا فلما ذكره في المنتهى فقال بعد الاشارة الى الايراد

نز
الجواب

عموم الكتاب وخصوص السنة
فانه يجب تقديم خصوص
السنة على عموم الكتاب
كذا لو تعارض

ولم يتبع آية

الاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه انتهى وفي ب والتحقيق ان في
النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه تع لان الاية مخصصة بما يحتاج الى البيان واما ثالثا فلما
ذكره في بعه وبه والمنية من ان المراد من التبيين التبليغ اذ لو اريد منه المعنى المتبادر منه لاختص ببعض القران وهو الذي يحتاج الى البيان كا
لمجمل والذي يراد منه خلاف ظاهره ولا شك ان التبليغ عام في جميع القران ومن الظ ان الحمل على هذا اولى مراعاة لعموم قوله تع ما نزل اليهم وعلى هذا
يسقط التمسك بالحجة المذكورة على المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في به فقال احتج الشافعي بقوله تع نقلا عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية
انما انت مفتر ثم انه تع ازال هذا الاتهام بقوله تع قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيل
الاتهام ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب عنه انها لا يدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو لا نها
من الوحي وان كانت لا تتلى ولان من تهم الرسول بنبوته ومن يكون هذا حاله فالتبديل مفتر عنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة المتواترة
والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته تع ومنها ما حكاه في بعه والعدة والغنية ورح وبه وب والمنية وح دي وبه ل وم وصر وشرحه و
المعراج عن الشافعي وغيره ممن وافقه من قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يدل على ان الاية
لا تنسخ الا بالاية وبيانه من وجوه الاول انه لما قال نات بخير منها او مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك الم تعلم الاية علم
انه تع اراد ما يختص هو تع بالقدرة عليه من القران المعجز الثاني انه تع اضاف الاتيان بالخير الى نفسه لان الضمير في قوله تع نات الاية راجع
اليه تع بلا شبهة ومن الظ ان السنة لا يضاف البه حقيقة ولا يصدق عليها انها مما اتى به الله تع الثالث انه دل على ان ما ياتي به لا يكون
الا مثلا او خيرا ولا يتحقق الامران الا بالقران اذ السنة لا يمكن ان يكون خيرا او مثلا لان القران اكثر نفعا من السنة لاشتراكهما في لزوم امتثال
حكمهما واختصاص القران بترتب الثواب على تلاوته واثبات النبوة وما هو اكثر نفعا يكون هو الخير لا غير الرابع انه تع وصف البدل بانه خير او
مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل من جنس المبدل اما المثل فهو ظ واما ما هو خير فلانه لو قال القائل لغيره ما اخذ منك درهم الا
ابتلك بخير منه فانه يفيد انه ياتيه بدرهم خير من الاول وفيه نظر اما اولا فلمنع من دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به من المثل او الخير يكون
قرانا فيمكن ان يكون غيره كالسنة فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات المدعى اما الوجوه المذكورة فلا تنهض لاثبات كون الماتي به قرانا اما الاول فلما
حكاه في العدة عن طائفة من انهم قالوا في مقام الجواب عنه انما يدل على ان بنسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي
يختص بذلك هو الله تع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في بعه والغنية وم ابه واما الثاني فلما صرح به في بعه والغنية وبه والمنية وبه ل وح صر
وم والمحكي في العدة عن جماعة من ان اسناد الاتيان الى الله لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تع لقوله تع وما ينطق عن الهوى و
لكن في المعراج بعد الاشارة اليه وفيه نظر واما الثالث فلما ذكره في به فقال في مقام الجواب عنه ليس المراد من نسخ الاية نسخ رسمها لعدم
التفاضل بين الايات في الخيرية لتساويها كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القران ويكون اصلح في التكليف
وانفع للمكلف انتهى وقد صرح بما ذكره في بعه والغنية والمنية وبه ل وم وح صر ابه وفي الاولين والاشفاء بالاية وان كان من الوجهين الذين ذكرهما
فغير ممتنع ان يكون السنة وان نفع بها من وجه واحد اصلح لنا من الاية من الوجه الذي بيناه في معنى خيريتها لان الثواب قد يتضاعف في الوجه
واحد على الوجهين على ان في درس السنة ايضا ثوابا وعبادة انتهى واورد في العدة بعض ايراد على ما ذكر فقال بعد الاشارة اليه واجاب
من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قال وكان يجب على هذا التقدير ان يتم بالاطلاق ان السنة خير من الاية ويراد بذلك انه اكثر ثوابا و
اطلاقه ذلك خروج من الاجماع وفيه نظر واما الرابع فللمنع منه كما صرح به في بعه والغنية وبه والمنية وم وزاد في الاولين فقالا بل لو صرح
بخلاف ذلك لحسن لانه لو قال لا اخذ منك ثوبا الا واعطيتك خيرا منه لما كان قبيحا وفي به والمنية مع انه معارض بقول الملك
لرعيته من يلقى منكم بجدتنا عاشه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء الشكر والثناء بل من العطاء والانعام والوفد والاكرام ونحوه لا
دلالة له على لزوم المجانسة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخها لانه وصفه بكونه خيرا والقران لا تفاوت فيه المذكور اولا وان كان هو الاية
والضمير في قوله تع خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين الضمير واما ثانيا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به يكون
قرانا فلا نم دلالتها على كونه هو الناسخ فيمكن ان يكون الناسخ غير القران كالسنة ويكون الماتي به قرانا فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات

او المثل

والمقدم

المدعى على التقدير المذكور وقد صرح بما ذكر في بعة والعبنة وح وبر وب وح دى والمنية كما عن ابن هاشم قال في بعة والعبنة وبر وب وح دى
لانه مرتبة على النسخ وزاد في المنية فقال وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار وان
قلنا انما رتب على الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه عبارة عن ايجاده مرتبة على النسخ وهو موجب ترتب الماتي به على النسخ
وهو المدعى واشار الى الدور ايضا في بر ك فقال لانه دلالة الاية على ان الماتي من القرآن اعني الخبر او المثل المترتب لزوم الدور وبحدثه ترتب الاتيان على
ارادة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية اتينا في العدة اجاب صدر الشريعة الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتي باية اخرى وكل من قال بذلك قال
انها يكون ناسخة وليس في الامة من قال لا بد ان ياتي باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان من جوز نسخ القرآن بالسنة قال يجوز ان ينسخ بالسنة وان لم ياتي اخرى
وكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه انتهى وفيه نظر واما ثانيا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به الذي هو قرآن يكون هو الناسخ
فغايتها الدلالة على ان الله ينسخ الله يكون ناسخا قرآنا ولا دلالة فيها على عدم حصول نسخ القرآن بنسخ النبي بالسنة وان كان اصل نسخه من الله سبحانه فتدبر واما
رابعا فلاختصاص مورد الاية الشريفة بنسخ الاية ومن الظاهر ان المتبادر منه نسخ التلاوة دون نسخ الحكم الذي هو محل البحث ودعوى الفاتا بالفرق
بين الامرين غير معلومة وقد اشار الى ما ذكره ابو هاشم فيما حكي عنه فتدبر واما خامسا فلان غاية دلالة الاية الشريفة على المدعى الظهور وهو لا يصلح
لمعارضة السنة المتواترة المصرحة بنسخ القرآن فتدبر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان القوم
اطلقوا السنة المتواترة في محل النزاع ولم يقيدوها بالمتواترة لفظا فيندرج فيه المتواترة معنى وهذا فاسد قطعا لانه يفيد القطع بالنسخ لكونها
مقطوعا بها سندا ودلالة مع هذا فلا وجه للريب في جواز نسخ الكتاب بها فاذن لا اشكال في لزوم تقييد الاطلاق المذكور بالسنة المتواترة لفظا
ولعلهم عولوا في ذلك على القرينة العقلية فتدبر **الثاني** مقتضى اطلاق كلام القوم عدم الفرق في الكتاب بين اتفاق القراء واختلافهم وهو المعتمد
الثالث هل وقع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لفظا او لا صرح بالاول في بح وحكاه في بر عن اكثر العلماء **الرابع** هل يجوز نسخ السنة
المتواترة لفظا بالكتاب كما يجوز العكس اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز وهو للذي بعة والعدة والعبنة وبر وب دى وشرحه والمنية ولم يرده وبر
لم وصرح شرحه في العدة وهو مذهب عامة الشافعي من الفقهاء والمتكلمين وفي بعة قال به الناس كلهم الا الشافعي وفي بر ذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة
والامامية والشافعي في احد قوليه وفي المنية وبر ك هو قول الاكثر وفي لم لا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الحال وافقوا فيه وما ذكره مسلم
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه وفي صر وشرحه هو مذهب الجمهور وفي م مذهب الجمهور من المعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ووقوعه سمعا الثاني انه
لا يجوز وهو المحكي في كشف الكتب عن الشافعي وفي بر وم منع الشافعي في احد قوليه من جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي العدة الظاهر من مذهب الشافعي المنع وهو
الذي صرح به في رسالته وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاول اظهر من قوليه لكنه في هذه المسئلة يضعف الحاظ النظر حمل قولا اخر على جنب ما
جعله كثير منهم للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في بعة والعبنة فقال لا كلام في السامع على ان السنة المقطوع بها ينسخ القرآن بدل على هذه المسئلة
بل هو اكد واوقع لان القرآن مزية على السنة وقد اشار الى الاولوية التي اشار اليها في العدة وبر ك ايضا ومنها ما تمسك به في صر وشرحه فقال لانا
لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم الغير
ومنها ما تمسك به في بر من انهما دليلان من الله قطعيان وكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما ومنها ما تمسك به في بر ك فقال لنا انها حجة
يتمسك بها للنسخ بها كالكتاب ومنها ما تمسك به في بر ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة والصحة او من حيث الحكمة والتالي باطلان اما
الاول فلان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه ص اذ لو اتى بكلام هذا سبيله لم يكن دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر
على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فلان تعالى لو نسخ الله تعالى كلام نبيه ص لتصور ان
لم يرض بسنته ص وهو بكم لان النسخ رفع الحكم بعد استقراره ومثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يرض بما سنه لم يقر عليه على ان ذلك لو تصور عنه
لتصور عنه نسخ سنة مثلها ومنها ما تمسك به في م فقال ان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وان الكتاب متلو
والسنة غير متلوة ونسخ حكم احد الواجبين بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا لو فرضنا خطاب الله بكون القرآن ناسخا للسنة لا يلزم منه محال عقلا او
منها ما تمسك به في بر ك فقال لنا انه حجة يتمسك بها فجاز في النسخ كالكتاب ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر
واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في بعة وبر وب دى والمنية وبر ك وم وصر وشرحه والمعراج من ان التوجه الى جهة المقدس

بيان ما تمسك به من جوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة

كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال
ان التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله تعالى فثم وجه الله لانا نقول هذا باطل لانه لا يدل على تعيين بيت المقدس بل غايته
الدلالة على التخيير بين الجهات التي من جملتها بيت المقدس والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن وقد صرح بما
ذكرنا في تفسيره والمعراج ولا يقال يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى القرآن نسخت تلاوته لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل
كما صرح به في المنية ثم وفي المعراج بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه انه لو كان في القرآن ما يدل على ذلك لاية لنقل ولكن ما نقل ولا
يقال لا يجوز ان يكون الناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة سنة اخرى ولا ينافي ذلك ما دل على وجوب التوجه الى الكعبة
من القرآن لاحتمال ان خبر تلك السنة وبؤيد الاحتمال المذكور انه عم بعدما حول وجهه عن بيت المقدس نظر الى السماء وانتظر ما يؤمر به من تعيين
الجهة لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية وقال ايضا ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ لاحتمال الناسخ ايضا وفي المعراج
بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه ان الاية ظاهرة في نسخ وما نقل انه بعدما حول وجهه نظر الى السماء غير ثابت وفي صر وم بعد
ذلك الجواب انه يمنع تعيين ناسخ ابد النظر مثل شرع ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ونحوه في بر لم من غير دعوى الاجماع وزاد فيه نحو لانه
بالناسخ الابد يدفع السابق واذا لم يوجد صادق على مثل هذه الاثبات احتمال النسخ بغير موافق يطرحه اصالة العدم وفي بر بعد الاشارة الى ذلك و
الايراد المتقدم واجيب بان نحو ذلك يسد باب اثبات النسخ بشيء من الادلة انما من ناسخ الا ويجوز ان يكون النسخ بعده بدليل اخر وما
دليل بنسخ الا ويكون المنسوخ بدليل اعم من واقعة حكمه وانما حكمنا بالنسخ في الايات التي اعتقدنا النسخ فيها للصلاحية وللافتراق لانها
طريق صالح للارتفاع وقد ارتفاع فيستند اليها وفيه نظر لان طريق الدلالة على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في شيء حكمنا بثبوتها
فيه ولا نسد الباب واما المنسوخ فانه متى وجد ما ينافيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره انتهى وثانيها ما تمسك به في بر وب م وصر وشرحه
من ان في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم جوز ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم و
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وثالثها ما تمسك به في بر وب م وصر وشرحه من ان صوم عاشوراء كان واجبا
بالسنة ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لكن قال في المنية وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير هنا فلصوم
عاشوراء فكيف يكون ناسخا في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سوى اخبر رمضان الدليل اولا ورابعها ما تمسك به في العمدة وبر وب المنية وم من
ان جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز قال في بر
وانما كان ذلك نسخا من حيث كان جواز التاخير مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت مع الاخلال ببعض ذلك وخامسها ما تمسك
به في بر وم وحكاه في بر عن بعض من ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما
رده حتى ان ردا ابا جندل وجاءته من الرجال فجاءت امراة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن وللقول الثالث ايضا وجوه منها ما حكي عن الشافعي
في جملة من الكتب من قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على انه لا مر بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا اذ
الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه خ واجيب هذه الحجة بوجوه الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة
ما يدل على انحصار كلامه في بيان المنزل وفي كون كل من المنزل محتاجا الى بيانه مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار
وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى بما يأتي من القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل
منهما بيانا للاخر وفي بر وب م لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان الثاني ما ذكره في بر والمنية وبر ل وح صر وم من ان المراد من البيان
التبليغ والاظهار قال في بر وبر ل لانه عام في كل القرآن بخلاف بيان المراد لتخصيصه بالمجمل انتهى وعلى هذا ليس في الاية دلالة على المدعى
الثالث ما ذكره في المنية من ان الاية الشريفة انما تدل على انه مبين لما انزل الله تعالى فيما بعد الرابع ما ذكره في المعراج فقال الجواب بالمعارضة
ان نقول لا نم لا يجوز ان يكون غير السنة بيانا بل يجب ان يكون البيان هو القرآن فقط لقوله تعالى في وصف القرآن تبيانا لكل شيء انتهى واشار الى
ما ذكره في بر ل الخامس ما ذكره في بر ل فقال نمنع كون النسخ بيانا بل دفع كما نقله تعريفه السادس ما ذكره في بر ل ايضا فقال نمنع كون الرسول م مبينا لا
يدل على ما زعمتم بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة السابع ما ذكره في بر ل وح صر فقال لا كونه م مبينا لا ينفي كونه ناسخا

نسخ السنة بالقرآن

مباشرة الصائم

بالناسخ

البيان حين نزول الاية لا كونه ولا يدل على كونه مبينا

لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ومنها ان نسخ السنة بالكتاب يوجب تنفر الناس عنه لتوهمهم ان الله تعالى
لم يرض بما سنه الرسول ص وذلك يناقض مقصد البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واجاب عنه في ص
وشرحه م بانه اذا علم انه مبلغ لا غير لا يلزم التنفر زاد في م نعم لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على ان ما شرعه اولا ليس بمرضي
لامتنع نسخ القرآن والسنة بالسنة وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ ثم قال ان ما ذكروه انما يدل على ان المشروع اولا غير مرضي لو كان النسخ رفعا
ثبت اولا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بالخطاب الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله ومنها ان السنة ليست
من جنس القرآن لان القرآن معجزة ومتلو ومحرم قراءته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه بها كما يمتنع نسخ القرآن
بحكم دليل العقل وبالعكس واجاب عنه في م فقال لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع
نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فنسخ القرآن يكون واقعا بحكم الدليل العقلي وان لم يسم ناسخا ومنها ما ذكره في العدة فقال وتعلق من منع من ذلك بان
قال اذا لم يجز نسخ القرآن بالسنة لانه في الرتبة فكذلك لا ينسخ القرآن السنة وانه بالكتاب اعظم ومنعظم والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم من جواز
ذلك وهل هو واقع او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد خطاب يدل على حكم شرعي بمجرده وبطريق الاولوية
كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهل يصلح نسخه او لا الحق ان المسئلة تحتمل الصور الاولى ان ينسخ الاصل والفرع معا وهذا لا اشكال في جوازه
وقد صرح بذلك في ع وج ح م وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه وفيه تفقوا
على جواز نسخهما معا وفي المنتهى اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف على الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم
الثانية والضرب معا وفي ح م الفحوى مفهوم الموافقة ونسخهما معا جائز اتفاقا ثم انفقوا على جواز نسخ حكم الفحوى الثانية ان ينسخ الفحوى
دون الاصل وقد اختلفوا في جوازه على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز نسخ تحريم الضرب بالفعل المستفاد من تحريم التأفيف الذي يدل عليه قوله
تعالى ولا تقل لهما اف مع بقاء تحريم التأفيف الذي هو الاصل وهو لسب ح م وشرحه المعراج والمحكي عن ابي الحسين وفي ع والمنتهى وم نود القاضي عبد الجبار
فمنع فان وجد احدى الثانية انه يجوز وهو للذريعة والعدة وج م والمحكي عن القاضي عبد الجبار ونظم التوقف في المسئلة من المنتهى للاولين وجه
احدهما ما تمسك به في ع وب ح م وشرحه المعراج من ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع ونسخ
الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهو ح وبالجملة الفحوى لازم للاصل
فيكون رفعه مستلزما لرفعه وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريمه الضرب بحيث يستحيل عقلا الانفكاك بينهما كما يستحيل انفكاك
الامر بالشيء عن النهي عن ضده العام او الخاص على بعض الاقوال وكما يستحيل انفكاك النهي عن العبادة عن فسادها فممنوع وذلك لجواز ان يكون
التأفيف حراما لمصلحة تختص به ولا يكون الضرب الذي هو اشد منه حراما لمصلحة تختص به ويشهد بذلك امور منها انه لو كان الاستلزام بين
حكم الاصل والفرع عقليا كالامثلة المذكورة لكان القياس بالطريق الاولى من الادلة العقلية القطعية وهو ظ بل هو من الادلة الظنية
كالشهرة والاستقراء اذا كان قياسا جليا او من ظواهر الخطاب كسائر الدلالات الالتزامية اذا كان مفهوما من الخطاب كما يظهر من كلام الاصوليين
وجوه الحلاف في حجيته فتأمل ومنها الاخبار الكثيرة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فتأمل ومنها تحقق ترك العمل به في بعض المسائل الفقهية
لوجود المعارض الاقوى فتأمل وان اريد ان الدال على تحريم الضرب فهمه مفهوم ولكن غاية ذلك حصول الظن منه بذلك وهو غير مانع من الخطاب
ولا موجب للحكم باستحالة الانفكاك سواء استند الظن المذكور الى استظهار علة الحكم في الاصل وثبوتها او استند الى دلالة الخطاب على
ثبوت حكم الاصل في الفرع اما على الاول فواضح فان ترك الادلة الظنية بالاقوى منها غير عزيز سواء كان بطريق النسخ او بغيره كما هو الغالب واما الثاني
فلان الدلالة المشار اليها لا يكون الا من الدلالة الالتزامية ومن الظاهر انه يجوز رفع اليد عنها بالمعارض الاقوى وكيف لا والدلالة المطابقية
المستندة الى وضع اللفظ يجوز رفع اليد عنها لوجود المعارض الاقوى كما لا يخفى واما ثانيا فلان ذلك معارض بان وجوب اكرام زيد في قوله ان
جاءك زيد فاكرمه بالنزول لعدم وجوب اكرامه عند عدم مجيئه ومع ذلك يجوز نسخه كما يجوز رفع اليد عنه عند صدور الخطاب فما هو الجواب هنا فهو
الجواب في محل البحث وبالجملة يجوز رفع اليد عن المفاهيم المخالفة والموافقة بطريق النسخ وبغيره وبقاء اصولها على حالها وقد اتفق ذلك
كثيرا ولزوم المفهوم للمنطوق غير قادح كما ان لزوم الوضع لافادة الموضوع له غير قادح فتأمل نعم اذا حصل في القياس العلم بعلة حكم الاصل

وجوب في المقدمة من لا بد
في المقدمة وفي ذيها وكما
يستحيل انفكاك

على تحريم التأفيف يلزم
... الدلالة

سواء كان منشؤه النسخ
او غيره من البيان الاول
الالتزامية بوجوب المقدمة

بوجودها في الفرع من غير مانع من ظهورها وما استلزام حكم الاصل لحكم الفرع عقلا امتنع نسخ حكم الفرع مع بقاء الاصل ولكن ذلك قد يتفق
احيانا وليس بلازم لاصل القياس بالطريق الاولى والا لكان احدا فراد تنقيح المناط وهو يلزم بالظن لا يبقى هذا الاجماع المركب في المسئلة وذلك لان
القوم فيها بين مانع من نسخ الفرع مع بقاء الاصل مطلقا ومجوز له كذلك ولم يذهب احد الى التفصيل الذي ذكرته فيكون خرقا للاجماع المركب احداث
قول ثالث لا نافق لانه يخرق الاجماع المركب في المسئلة لان من تكلم فيها طائفة من الاصوليين ولم يجد ان جميع الاصوليين تكلموا فيها وفي
مبلغ البنا اقوال جميعهم فيها واختصاصها في القولين المذكورين غاية ما في الباب عدم ظهور قول ثالث وهو غاية الظن هو على تقدير حجيته لا يعارض
الدليل القطعي على التفصيل الذي ذكرناه ومع ذلك فالتمسك بالاجماع بسيطا كان او مركبا في امثال هذه المسائل لا يخلو عن مجازفة لكون المسئلة
عقلية ثم على انه قد يمنع اطلاق كلام الفريقين الى الغالب في هو القياس بالطريق الاولى الذي لا يحصل فيه العلم بعلة الحكم فيكون صورة حصول
العلم بها خارجة عن مورد كلامهم فلا يكون ما ذكرناه من التفصيل قولا ثالثا في المسئلة كما لا يخفى وثانيها ما تمسك به في بيان كما عن ابي الحسين من
ان ذلك لو كان جائزا للزم نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فوقع تحريم ضربهما بنا في ذلك وفيه نظر
اما اولا فلانه ان اريد حصول العلم بالغرض فهو ممنوع ولكن الظن يجوز العدول عنه لما هو اقوى منه ثم واما ثانيا فلان المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف
اعظام الوالدين في جميع الاوقات بجميع الوجوه كما لو صرح بذلك وكما يجوز ارتكاب التخصيص ببعض الاوقات وبعض الوجوه كذلك يجوز النسخ كذلك ثم ذكر
م معترضا على الحجة المذكورة غاية ما يلزم من نسخ حكم الفرع ابطال الغرض من اثبات الحكم فيه فلا يخفى ان غرض اثبات التحريم التأفيف جاز ان يكون تخصيصه
بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر واورد عليه في بعض فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان نسخ الفحوى يستلزم
ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية انتهى وثالثها ما ذكره في بعض فقال وقد علمنا انه لا يجوز ان يقول لا تقل
لهما اف واضربهما ولكن يجوز ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه وفي العدة من الناس من منع
وقال لا يجوز ان يقول لان لا يظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير ولان لا يأكل مثقالا ثم يقول هو اكل ما اكثر بطل فدخول النسخ في ذلك لا يصح
انتهى وللاخرين ما حكاه في صر وشرحه عنهم فقالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد بدون الاخر ضرورة وفي
وفي التبصرة جوز القاضي عبد الجبار تارة لان ذلك يجري النصيص على تحريمه فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من احد التحريمين رفع الاخر
وفي العدة فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت صريحه كان ينسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله لا تقل لهما اف قيل لا يمتنع
لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم من المستثنيات ينسخ بعض ذلك مع بقاء البعض ويفارق القياس لان نسخه مع بقاء اصله لا يصح لان صحة
الاصل يصحح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته فكذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة وفي بعض وغيره يمتنع ان يقال ان الحال فيما
بينا بخلاف المصالح لانه يمتنع ان يمنع من التأفيف في الشاهد الا لاجل الترغيب في المشرب من الاضرار به فلا يجوز ان يجامع ذلك ارادة ذلك بالاضرار
الاكثر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكثر والاخرى بالاصغر والاولى جواز نسخ كل واحد مع تبعيته صاحبه فيتفق واجاب في صر عما نقل
عنهم فقال الجواب لا نم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخرى وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغرضين مستلزما للاخر انتهى الثالث
ان ينسخ الاصل دون نسخ الفرع والفحوى وقد اختلفوا في جواز هذا على قولين احدهما انه لا يجوز هو لبيب وحكاه في بعض عن الاكثر فقال
واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل بعيد نسخ الفحوى الثاني انه يجوز وهو للذي بعض وصر وشرحه للاولين ما تمسك به في بيب واشار اليه في بعض
من ان الفحوى ثابتة لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع بعد متبوعه ويعضد ذلك امور منها انه اذا نسخ الامر بالشيء
لزم منه نسخ النهي عن ضده العام وكذا الخاص على القول باستلزام النهي عنه وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه انا
نسخ اصول المفاهيم المخالفة ويجوز فيها بجملتها على ما لا يقتضي المفهوم امتنع بقاء المفهوم وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه
اجاب في صر وشرحه عن هذه الحجة فقال لا يعد الاشارة اليها ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فانا
فيما نحن فيه تحريم الضرب حصل بمنطوق تحريم التأفيف لان الضرب انما كان حراما لان التأفيف كان حراما والكبرى تقع هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ
عليه فانها باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ولكن قال في م قبل هذا الكلام الحقيق اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما ان
بقاء ثابت بالقياس لا تحريم التأفيف في محل النطق وانه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يبقى

خرق م

وان اريد حصول الظن به فهو مسلم م

اصل

ان يثبت صريحه ويرتفع فحويه لان ذلك ناقضة وتعطيل للعرف فانه لا يجوز م

فيما يجب من النسخ في باب النطق

ان نسخ حكم الاصل يوجب نسخ حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يتم ذلك فنسخا وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ
على تحريم التأفيف بجهة وكنسخ اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق وعند ذلك
امكن ان يقال رفع حكم احد الدليلين لا يلزم منه رفع حكم دلالة الاخر فان قيل فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل
مما يمتنع معه بقاء التابع قلنا ثم ساق الجواب المذكور وفيه نظر لان حكم الفرع انما استفيد مما دل على حكم الاصل فاذا طرأ النسخ سقطت دلالته
على الاصل باعتبار ان النسخ تخصيص في الازمان فيلزم ان يسقط الدلالة على الفرع ايضا فلا يكون بحكمه دليلا ويمتنع ثبوت الحكم بدون دليل
ثم وقد اشار الى ما ذكرناه في بعض ايضا فقال بعد الاشارة الى الجواب المذكور وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التأفيف لرفعه
يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التخصيص انتهى وللاخرين ما اشار اليه صدر شرحه ففي الاول لنا ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا
يستلزم جواز الضرب وفي الثاني انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب رفع الملزوم وبقاء اللازم وهو جائز ثم قال القائلون بالجواز
قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان مستقلتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخر ضرورة والمعتمد عندي هو القول الاول
واعلم انه قال في المعراج اعلم ان الفحوى تكون ناسخة لان الفحوى لا يخلو من ان يكون دليلا لفظيا او عقليا فان كان لفظيا فجاز ان يكون ناسخا
كما في سائر الادلة اللفظية وان كان عقليا فظاهر اولى لان العقل اولى من اللفظ انتهى وقد اشار الى ما ذكره من جواز النسخ بالفحوى في بعض
قال لا من جاز في فهم المراد منه مجرى الصريح فما جاز فيه انتهى وهو جيد كما يجوز النسخ بها يجوز بسائر الادلة المفاهيم التي هي حجة **مفتاح**
لا اشكال ولا شبهة في ان الاخبار عن الشيء فعل اختياري للمكلف فيجوز اتصافه باحد الاحكام الخمسة الشرعية على وجه التابعية فيجوز ان يحكم بوجوب
الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا وبحرمة الاخبار عن وجود الشريك له تعالى كذلك فاذا اتصف المفروض في الشريعة باحد الاحكام الخمسة مقيدا بما
لنا بيد جاز نسخه كما يجوز نسخ حكم ما عداه من سائر الافعال وقد صرح بذلك في بعض بدوب والمنية وم وح صرحوا بوجوبها عليهم والاتفاق
عليها ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع ففي رح يجوز دخول النسخ في الخبر الماموربه كالاخبار بالتوحيد والعدل فيؤمر بذلك الخبر تارة
وينهى عنه اخرى بحسب اختلاف المصلحة وهذا لا بحث فيه وفي به منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة
والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون
قد كلفنا بالاخبار بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك وهذان جائزان اجماعا سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ناسخ
تكليف الاخبار به مما لا يتغير بمدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه وح صرح الكلام في نسخ الخبر وله صورتان
احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلفنا احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي كوجود الباري تعالى واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا ايضا
جائز بالاتفاق وفي م النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان
نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وكل واحد من الامرين جائز بلا خلاف بين القائلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا
او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير كالاخبار بوجود الله وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه ومنها
ان ذلك يجوز ان يقيد حكمه المعلق عليه بقيد يوجب نسخه عند عدمه فيجوز نسخه للقطع بعدم الفرق بينهما ومنها ما تمسك به في ب فقال يجوز
نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله التكليف بالاخبار علينا بشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القراءة وفي بعض اما
دخول معنى النسخ في نفس الاخبار جائز لانه لا خبر كلفنا الله تعالى ان نفعل الا وقد يجوز ان يزيل عنا التكليف في امثاله حتى الخبر عن التوحيد
الا ترى ان الجنب قد يمنع من قراءة القرآن وقد كان يجوز مثله في الشهادتين ومنها ما تمسك به في ب وم فقال بعد ما حكينا عنه سابقا ان كل
ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان تكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت اخر وزاد في الاول فقال وذلك كما ندب المطهر الحائض القرآن
حرم على الجنب بعضه فاذا جاز الاختلاف في المصلحة والمفسدة بالنسبة الى الازمان وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك
بين ان يكون الخبر المنسوخ اخباره صدقا او لا كما صرح به في بعض والمنية وقالوا صدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد اذا اشتمل على المفسدة **الثاني**
لا فرق في ذلك بين ان يكون المنسوخ الاخبار بما لا يتغير كالاخبار بتوحيده او عدله والاخبار بما يتغير كالاخبار بكفر زيد وقد صرح بذلك في بعض وح وب
وب وم وكذلك لا فرق بين ان يكون المنسوخ متعلقا بامر عقلي او شرعي او عادي كما صرح به ح صر **الثالث** هل يجوز نسخ الاخبار الثابت

في الصحيح بالمحسوس

جا بالنسبة

بالاول

بالاخبار بنقيضه ولا صرح في بر وبب والمنتهى بالثاني وحكاه في ح صر عن المعتزلة فقال هل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلف الاخبار بنقيضه
جوازه خلافا للمعتزلة وبناء اصلهم على حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد عرفت فساده انتهى وكذا حكاه عنهم صر وم ايضا
وصرح فيه بان مبناهم ما اشار اليه في ح صر وصرح بالاول في صر وشرحه وم وحكاه في بر عن كافة الاشاعرة على جواز ان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق
لانتفاء الحسن والقبح عندهم قال واما ما يتغير فيجوز ان يؤمر بالاخبار بنفي ما امر ان يخبر به مثل ان يامر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار بايمانه
وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقيد بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائطه فيه ثم قال ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان
للمدلول فوائد اجماعا لان الاخبار يتبعها الكذب **الرابع** من جملة الاخبار الشهادة فيجري فيها جميع ما تقدم اليه الاشارة **الخامس**
هل يجوز نسخ مضمون الخبر ومدلوله لا الاخبار فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الجملة الخبرية تحتمل المعاني منها ما لا يجوز حمله على ظاهره بل يجب
حمله على الانشاء اما على طلب الفعل كما في قوله تعالى في الوضوء تغسل وجهك ويديك وتمسح راسك ورجليك ابدا وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة
في جواز نسخه والظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد دل على جواز نسخ المامور به والمنهي عنه بدل على جواز نسخ هذا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار
ويكون اخبارا عن حكم شرعي ويكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله يجب ويحرم ويندب ويكره وهذا واجب وحرام ومندوب ومكروه واوجبت
وحرمت وندبت وكرهت والمعتمد جواز النسخ هنا ايضا حيث يكون الظاهر من الجميع ارادة الدوام والتابيد كما يفهم من بعته والغيبة وربع وبب وبر وبه
وشرحه وم والمعراج وربما يظهر من جملة منها ان في المسئلة خلافا ففي بر واما ما يتغير فان كان احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه
في المستقبل وان كان غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بان
يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدلنا بانه اراد بالتابيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضية
فيجوز ان يخبر الله تعالى بان عمرو يعذب الف سنة ويشعر بانه ما اراد التغيير ثم يدلنا انه عمر الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة عن ابي الحسين و
جماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا و
منع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا في المنتهى منع من جواز نسخ الخبر ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد
الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وفصل اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر ما يصح تغييره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب مندوب
او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغييرها بالمنع من الاخبار الا به او بالاخبار بنقيضه ولا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغييره مثل قولنا
العالم حادث لم يجز وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قول عمر نوحا الف سنة الا خمسين في م واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته ذلك
المدلول ان كان مما لا يتغير فنسخه ح واما ان كان مدلوله مما يتغير سواء كان ماضيا او مستقبلا كالاخبار بايمان زيد وكفره او مستقبلا
وسواء كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في رفعه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وابو الحسين البصري الى الجواز ومنهم
من فصل بين الخبر والماضي والمستقبل فمنعه من الماضي وجوزه في المستقبل والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا انتهى للقول بالجواز مطلقا وجوه
احدها ما تمسك به في بعته فقال اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومتناولهما لا على نفسهما وانما
في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاهما كمقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في فعل المكلف صحيحا لامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا لامر يرجع
الى صفته ولا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك مرجحها ما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقولك اريد ان تفعل وان
قوله اني اكره ان تفعل وهذه الجملة جواز دخول النسخ في مقتضى الاخبار كما دخل في مقتضى الامر والنهي انتهى وقد تمسك ايضا بهذه الحجة في الغيبة
واشار الى ما ذكره في بعته وفي به بجواز ذلك لان المقتضي لنسخ ذلك الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة وهو قائم هنا فثبت مقتضاه ثانيا
ما ذكره في بر وم فقالا الوجه الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والحجة عام فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ
وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي وتمسك في بب وح رح في الاول لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد
بالامر البعض وفي الثاني الخبر في تناوله لافراده المتعددة كالامر فلما جاز في الامر جاز فيه وثالثها ما ذكره في بعته فقال لا شبهة في جواز ان يدل الله تعالى
على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان الامر على ما قررناه ثابتا في الشريعة فوضح ان الامر على ما ذكرناه والقول بالمنع مطلقا
احدها ما نقله في بر والمنتهى عن الجبائيين فقالا احتج الجبائيان بان مطلق النسخ على الخبر يوهم كونه كذبا واجيب عنه بوجهين الاول ما ذكره في بعته والغيبة

نقل الاطلاق الاشاعرة

والمنتهى

نقل منع الجبائيين عن العقلاء

والمنتهى والمعراج فقالوا انه معارض بايهام النسخ في الامر للبداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه فكذلك الخبر الثاني عما ذكره في بيه فقال الجواب ايهام الكذب
انما يلزم ان اتحد المدلول اما مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني وان دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان
المراد بذلك مدة معينة كالامر والنهي فان الدليل فيهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم البداء لا يقال انما يلزم دلالة النهي على ان الامر لا يتناوله النهي لا تناقض
الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناوله الدليل الناسخ ولذا تغاير المطلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر والنهي انتهى وفي بيان الكذب غير لان
ونحوه ان ذلك انما يفضي الى الكذب ان لم يكن حمل الناسخ على غير ما اريد من الخبر وفي المعراج الحق ان ايهام الكذب والبداء يندفع بواسطة الناسخ وثانيهما
انه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومن الظاهر ان الشرع اجابه عنه في بيه والمنتهى فقالوا الجواب ان اهلاك عاد غير منكر لامكانه
التعذيب في اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا فيزاد في الاولين فقالا
اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار
فيكون اخبارا عن حكم شرعي وضعي كما في قوله عم لا صلوة الا بطهور وقوله البيعان بالخيار اه وقوله المؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك وهذا القسم ايضا
لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه كما يستفاد من بيه والغنية والمعراج وبيه وشرحه والمنتهى ودرج وربما يفهم من جملة من العبارات وجود الخلاف هنا ايضا و
منها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي عم بل عن غيره ولا يمكن تغيره وتبدله كما في قوله الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء
ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز نسخه كما نبه عليه في بيه وبيه والمنتهى وصرح شرحه وقد ادعى عليه الاتفاق في درج صرح في المنتهى
وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه ومنها ما يمكن حمله على ظاهره
من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي عم بل عن غيره ويمكن تغيره وقد اختلفوا في جواز نسخه على اقوال ولا فائدة مهمة في هذا البحث **المسئلة الثالثة**
بيه قال قاضي القضاة بعد ان نفى وجوب الفعل وبحرم العزم على ادائه الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل ان يحرم عليه ارادة المقارنة لادائه
يكون الفعل واقعا على ما امرنا به ان يوقعه عليه الا مع مقارنتها **مفتاح** اذا حكم الشارع بتوقيف عبادة على امر اما بجعله جزءا لها كما في الركوع بالنسبة
الى الصلوة او بجعله شرطا لها كما في الوضوء وطهارة الثوب بالنسبة اليها ايضا ثم اسقط باعتبار امر عارض وعدم من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز
ذلك فعدا التوقف عليه وعدم لا بدية في جميع الحالات والاوقات فلا اشكال في ان هذا النقص من العبادة نسخ ذلك المنقوص الذي كانت العبادة
متوقفة عليها جزءا كان او شرطا كما صرح به في درج وبيه وشرحه وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب فيما اعلم انه لا خلاف في ان النقصان
من العبادة بمنتهى ما اسقط لا من كان ولو بما في جملة العبادة وفي بيه اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وفي صرحا
النقصان عنها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل الشرط منه فهو نسخ للجزء او الشرط اتفاقا وهل يكون
ذلك نسخا لاصل تلك العبادة ايضا او لا اختلفوا فيه على اقوال الاول ان ذلك ليس نسخا لها ولا تغيير منسوخ به عم ولو كان المنقوص جزءا ركنيا
وهو للمعارج وبيه ودرج وشرحه وصرح وحكاه في جملة من الكتب عن بعض في بيه والمنتهى واختلفوا ايضا ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون
نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخا لتلك العبادة سواء كان المنسوخ جزءا من تلك
العبادة كالركعة من صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن المفهوم الثاني ان ذلك نسخ لتلك العبادة عم ولو كان المنقوص شرطا لها وهو للمحكي
في بيه والمنتهى عن قوم من المتكلمين وصرح في الثاني بنسبته الى الغزالي وفي الاول كما في م اليه سبيل الغزالي وفي العدة في كلام الشافعي ما يدل على ذلك
الثالث ما اشار اليه في بيه ودرج ونحو م ودرج صرح فقالوا ومنهم من فصل ويوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول القاضي عبد الجبار انتهى
وربما يستفاد من العدة ايضا الرابع ما صار اليه في بيه فقال بعد ما حكينا سابقا وانما الكلام في انه هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم
الى انه يقتضي نسخ المنقوص منها وذهب آخرون الى انه لا يقتضي ذلك والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة مما فعل لم يكن
له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال لان العلة في
الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة ومثاله ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا في الحد
عشرون فان ذلك لا يكون نسخا في الحد انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في الغنية فيكون موافقا كما يفهم من بيه فانه المستفاد من المفصل المذكور
للقول الاول فانه يمتنع في بيه ودرج وشرحه فقالوا لان المقتضي للكل متناول للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الآخر كما يراد له التخصيص

ساعي

واشير الى هذا في جملة من الكتب ففي رج لنا ان الدليل المقتضي لثبوت الحكم السابق ثابت والدليل الثاني لم يرد افعا لمثل حكمه فلا يكون نسخا وفي
انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة مطلقا اذا كانت الصلوة اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الوجبين لا يوجب نسخ الواجب الاخر
كما اذا كانت صلوة واجبة والطهارة شرطها فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ الصلوة بل الوجوب باق بحاله وفي ح صرحنا لو كان نسخا
للركعتين الباقيتين في الجزء والارفع في الشرط فيفتقر في وجوبها الى دليل غير الاول وان ربط بالاتفاق وفي العدة حكى ابو عبد الله البصري عن
ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون نسخا لجميعها ويجري في ذلك مجرى العموم اذا خص او استثنى منه فان ذلك لا يكون
تخصيصا للكل وللقول الثاني ما اشير اليه في جملة من الكتب وقد اشار الى الجواب عنه في رج بان قالوا العبادة كانت مجزية بتقدير انه لا يفعل
الشرط وقد صارت الان مجزية فقد انتفى الاجزاء قلنا لا نم ان ذلك نسخ لانا بينا ان الاجزاء اذا لم يتضمنه الدليل الشرعي يكون معلوما بالعقل
فلا يكون زواله نسخا ولو سلمنا ان ذلك نسخ لكان نسخا للاجزاء لا نسخا للعبادة وفي ح دعى لا يبقى رفع كون الركعتين الباقيتين جزء وصيرها
كلا لا تاتي ذلك حكم العقل ورفع العقل ليس بنسخ وفي ح صرحوا لو اثبت مجزيها بغير ركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها ووجوبها بدليل
الجواز للمفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقد ثبت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلي وانما الزائد وجوبها فارتفع حكم
شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا وفيه فان قيل اذا اوجب الله اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب اصل العبادة لا انه
نسخ البعض وتبقية للبعض فان الركعتين الباقيتين ليست بعضا لاربع بل هي عبادة اخرى والا فلو كانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع
ركعات اتيا بالواجب وزيادة كما اذا وجب عليه التصدق بدرهم فتصدق بدرهمين وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انهما كانت قبل
نسخ الركعتين لا تجزي وقد ارتفع نسخ الركعتين الزائدتين حيث صارتا تجزي وكان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربع وقد ارتفع ذلك وهو
عين النسخ وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط قولهم ان الركعتان عبادة
اخرى غير العبادة الاولى ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها والبعض غير الكل مفهوم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل
وان ارادوا بانها ليست بعضا من الاربع فهو غير م قولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا قد اتى بالواجب وزيادة قلنا و
لو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى لاقتصرت في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وحينئذ لم يجز صلوة
الصبح بالاتيان بالاربع كعادتنا فما كان لادخال ما ليس من الصلوة فيها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم به وجوب القضا
فهو نسخ لا لنفس العبادة قولهم انه كان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربعة ليس كذلك فان التشهد بعد الركعتين جائز نعم غايته انه لم يكن واجبا وعدم
وجوبه لبقائه على العدم الاصلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا على ما عرفه وعلى هذا فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة لا تجزي دون الطهارة
ثم صارت مجزية وللقول الثالث ما ذكر في العدة فقال الذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان ما العبادات الشرعية قد تكون جملة ذات
الشرط كالصلوة وتكون فعلا واحدا وله شرط وقد تكون فعلا مجردا فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها
ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يجب نسخها وكذلك نسخ شروط الجملة التي هي ذات الشروط لا يوجب نسخها لان من حق
الشروط ان تكون في حكم التابع للمشروط لانه لا يجب لاجله وليس في نسخه تغير حال المشروط فاما ان نسخ بعض تلك الجملة كنسخ ركوع او سجود فان
ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة لو وقعت في المستقبل على الحد الذي كانت واجبة والا لم يجز ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج
الصلوة عن كونها واجبة او جائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ وللقول
الرابع ما ذكره في ير فقال احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لا انه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين
ليستا بعض الثلاثة بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا آتيا بالواجب كما لو تصدق بدرهم فتصدق بدرهمين ثم اجاب عن هذه الحجة فقال
والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل م ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اردت انها
ليست بعضا من الثلث فهو غير م قولك والا لكان من صلى الصبح اه قلنا ولم يكن بعضا من الواجب الاول بل هو عبادة اخرى فتفتقر وجوبها الى
ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وانما لم يصح التسبيح عند الاتيان بثلث لادخال ما ليس من الصلوة فيها انتهى والمسئلة في غاية
الاشكال والحق ان يقال ان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة ان اراد انه يلزم الحكم بكون الاجزاء الباقية و

هل يكون نسخ الجزء نسخا للكل

والشرط منسوخة بمعنى انه لم يجب الاتيان بها ويكون كالوصرح الشارع بسقوط التكليف بها فيكون نسخ المفروض الادلة الدالة على ارتفاع
التكليف المفروض فهو لان مجرد نسخ المفروض لا دلالة فيه بشيء من الدلالات على ذلك وامكان اجتماعه مع بقاء التكليف السابق بقي من
سائر الاجزاء والشرط امر معلوم فلا يصح معارضته لما دل على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما ذكر لو كان نعم قد يحكم في بعض الصور بعدم
التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشرط الذي نسخ شرطه بعد نسخ المفروض وذلك حيث لا يكون الدليل الدال على التكليف السابق
مقتضيا لبقائه بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشرط بعموم او اطلاق او نحوه كما اذا امر بهيئة مركبة فقال مثلا توضأ وصل ثم نسخ جزء من الوضوء
والصلوة كما لو قال نسخت وجوب غسل الوجه في الوضوء وركعة واحدة او ركوعا واحدا في الصلوة اذ من الظاهر ان ما دل على وجوب المجموع المركب
وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء لان متعلقه المجموع المركب قد انتفى بعد نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء جزء من
اجزائه بعد انتفاء المتعلق يستحيل ابقاء الامر ولهذا كان الاصل فيما اذا تعلق الامر بهيئة مركبة وتعذر الاتيان بجزء من اجزائها بسبب من
الاسباب المرض وعسر تعذر لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء وسيأتي الاشارة الى هذا ثم لا يبقى يجب الحكم ببقاء التكليف السابق بما بقي من الاجزاء
بعد نسخ جزء للاستصحاب ولعموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور لا ما نوقش الامران المذكوران لا يصلحان لاثبات ذلك لما سيأتي اليه الاشارة
مضافا الى ظهور انصراف العموم المذكور الى غير محل البحث كما لا يخفى مسلمنا النهوض ولكن هذا تكليف ثانوي مشابه للاول والاول قد ارتفع فتعلم
وبهذا الارتفاع قد يصح دعوى ان نسخ جزء من العبادة يستلزم نسخها ولكن فيه اشكال تم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول المتعلق بالاجزاء
والشروط مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء او الشرط او تعلقه بالاجزاء الباقية والشروط فلا يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء
والشروط كما لو قال صل مثلا وانظر وعلم بصدقه على ما خلي عن القراءة والطهور وقام قاطع كاجماع على تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور
ثم ثبت نسخها اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا على التكليف بالصلوة مطلقا ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المفروض ارتفع المعارض فبقي
الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور والاتيان بالصلوة من غير طهارة وقراءة تم واما اذا كان الدليل الدال
على التكليف الاول مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء والشرط ولكن كان الدليل على الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم صحة العبادة بدونهما كقوله لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين ونسخ الجزء والشرط بنفسه لا يمنع منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات
فاذا كان الترجيح مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط كما لو سلم الاخير عن معارضة الدليل
الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية والشروط وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء والشرط لما
بقي من الاجزاء والشروط بعد نسخ الامرين يكون الفائدة فيه امرا معنويا عظيما كما يظهر من بعض العبارات فينبغي التفصيل بحسب القواعد لا يمكن ان
نسخ الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط ولا نفيه كذلك ولا التفصيل بما ذكره السيد القاضي
عبد الجبار كما لا يخفى لا يتم ما ذكرته في المسئلة لم يذهب اليه احد ولم يبنه عليه واحد من القوم فلا يجوز المصير اليه لا ما نوقش ذلك بانه معارض
الاجماع المركب الذي هو حجة شرعية في نحو هذه المسئلة بعيدة في غاية مضافا الى ان احتمال التعبد والخروج عن القواعد العامة المقررة في الدليل
في المسئلة بعيد جدا بل مقطوع بفساده كما يخفى فاذن لا محيص عما ذكرناه خصوصا مع اشتباه محل النزاع في المسئلة فان القوم لم يتعرضوه كما لا
يخفى تم وان اراد القائل المذكور ان بعد تحقق نسخ الجزء والشرط يتصف نفس العبادة بالمنسوخية بصدقه عليها ذلك كالذي يقع على نسخ مع
قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والشروط بعد نسخ الجزء والشرط فيكون كلامه ابتناء المسئلة اللغوية صرفة الى مجرد صدق اللفظ كما يظهر
من بعض العبارات فالتحقيق فيه الرجوع الى العرف والامر فيه سهل بل لم اجد هذا البحث فائدة مهمة يعتني بها الاصولي ومع ذلك فالذي اراه ان
الصدق مختلف الموارد فان النسخ اذا تعلق بمعظم الاجزاء بحيث لم يبق الا شيء قليل في الغاية كما فيما اذا تعلق النسخ في نسخ اجزاء الصلوة بما عدا
تكبيرة الاحرام او ما عدا ركعة في الرباعيات فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ تم وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في ان
نسخ الركعة من الركعات هل يكون نسخا للصلوة او لا على قولين احدهما انه لا يكون نسخا للصلوة وهو المفاد ح وبه قطع في الاول اذا وجبت
صلوة ثلثة مثلا ثم نسخ ركعة كان ذلك نسخا لتلك الركعة حسب ولم يكن نسخا في الصلوة وثانيهما نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات
لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا وجوب باقي الركعات ولا لكونها شرعية محرمة لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب اخر التشهد ونفي

بما عداء بعض جزئه منتفي

نزال

دعوى

لنا انه

اسقط منها

بما انها

لجواز انها مزيد على الركعة وان كان الركعة مما نسخت لوجب علينا اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة وابداء
الصلوة مع الركعة فذكان مشروعا فجاز ان يكون رفعه نسخا لا عبادة بل لم يرتفع خاصته وهي الاحكام المذكورة السابقة للركعة الثابتة ومغاير
لذاتها وكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات وثانيها ان ذلك يكون نسخا لها وهو للذريعة والعبرة والمنية فانهم قالوا لو نقصت ركعتان من خمس ركعات
لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو فعلت على الحد الذي كانت يفعل من قبل لم يجز مخالفتها فجملتها
منسوخة وفي العدة نسخ ركوع وسجود يوجب نسخ الجملة في المستقبل لو فعلت على الحد الذي كانت واجبة لم يجز ووجب اعادتها **الثاني**
قال في بديعه فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق فيه على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة
لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ نوع غير مقتض لنسخ الثاني لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه وقد علمنا ان تغير احكام نجاسة
الماء لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ماء الطاهر وماء النجس وقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعذر ذلك
التغير الى نسخ الطهارة وفي العدة نسخ الطهارة لا يوجب نسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان وزاد في الثاني فقال فانها لو فعلت بهذا
النسخ على ما كان يفعل قبله كانت مجزية **الثالث** قال في بديعه اما نسخ القبلة فذهب قوم من المعتزلة الى انه نسخ للصلوة وذهب آخرون الى
انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا والذي يجب تحصيله في هذه المسئلة ان نسخ القبلة لا يخلو من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب
التوجه اليها بتجويز ما عداها من الجهات لانه من الجائز ان يخير الصلوة من التوجه الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بعينها كنسخ التوجه الى بيت المقدس
بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة الا ترى ان بعد هذا النسخ لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حدها بفعله من قبل لكان لا حكم له بل وجوده في الشرع كعدمه
وان كانت القبلة نسخت بان يحظر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي كانت يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة لانه لو
اوقعها على الحد الذي يفعلها عليه من قبل لكان غير مجزية فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة بان خير في جميع الجهات
لم يكن ذلك نسخا للصلوة الا ترى انه لو فعلها على الحد الذي يفعلها من قبل لكانت صحيحة مجزية وانما نسخ التخيير بالتخيير انتهى وقد صرح بما ذكره
من التفصيل في بيت وبه والمنتهى ايضا وقال في به قال الكرخي نسخ القبلة ليس نسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة الرنسخ
لها وان كان نسخ الشرط عنده ليس نسخا للمشروط انتهى وفي العدة فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة عن كونها واجبة وجائزة فلا يمتنع
وجوب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة
فهو عبادة مبتدأة لم تكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم تجب الصلوة من قبل على هذا الوجه كما كان من قبل
من الصلوة لو فعل الا انه لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه **الرابع** قال في المنية اتفق الاصوليون على ان
نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى وفي به اتفق
كافة الناس على ذلك وذكر مثالا آخر ايضا فقال وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة
كنسخ سنن الرواتب والوقوف على يمين الامام وتحريم التفوا
على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون
نسخا لتلك العبادة كنسخ سنن
الرواتب والوقوف
على يمين الامام في
الصلوة
انتهى وما ذكره
جيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين **باب** الافعال والناس قال الله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة اعلم ان فعل النبي ص ان كان بيانا لمجمل منكم اعتبر على جهة المبين فان كان بيانا لمجمل واجب عام لنا كان على الوجوب في حقنا
المندوب كذلك كان في حقنا كذلك ايضا وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع
للمبين وح يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه ان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه صلى الله عليه وآله به كوجوب الوتر وكان شرعيا لا جبليا لانه
مباح لنا صلى الله عليه وآله وكامته بلا خلاف ولم يعلم بقرينة خصوص الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنتف
بعصمته صلى الله عليه وآله فاختلفوا فيه فقال ابن شريح كما عن ابن جرير وجرير وابي سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والرازي بدل
ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب في حقنا وقال مالك يدل على الاباحة وقال العلامة والحاجبي ايضا يدل على الندب
ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول وعلى الجواز ان كان الثاني وقال
في المعارج والاولى التوقف هو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والتحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله اما ان
يعلم عدم اختصاصه به او لا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة او لا فان كان الاول وظهر منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان
المشترك بين الواجب والمندوب لكن ان قام دليل من الخارج على احد الفصلين فهو والا فالحكم الظاهري بالنسبة اليه الاستحباب لبعض الرجحان
والاصل عدم الوجوب فالقائل بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعض فما قاله حق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على الاستحباب
بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه للوجوب كان معارضا فما قال لا يخلو عن اشكال من عدم دلالة الفعل ومن كون الغالب في افعاله الاستحباب
لكن الانصاف ان دعوى الغلبة لا يخلو عن اشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز لكن الكلام كما سبق وان كان
الثاني فلا يدل على حكم في حق امته صلى الله عليه وآله لان الاصل عدم الاشتراك ولا بد لهم من الرجوع الى الاصول والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض
بغلبة الاشتراك فان جعلناها حجة كان اللازم الحكم بالاشتراك والا فلا احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
الآية والامر حقيقة في الفعل والقول المخصوص والمشترك ينزل على معانيه لو منع فغاية الامر الاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته
تحصيلا لبراءة الذمة عما اشتغلت به والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة وفيه نظر للمنع من كون الامر
حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول لا غير وعليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه مجردا عن القرينة سلمنا الاشتراك لكن المشترك لا ينزل
على معانيه في اطلاق واحد من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدها والقول مراد هنا قطعا لدلالة قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء
الرسول الا آية فالفعل غير مراد والا لكان منزلا على معانيه وتوجيه فساده سلمنا انه ينزل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي
عن مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه لا مطلقا لان المخالفة في الفعل كما صرح في العدة وح وبه هي العدول عن مثله اذا وجب والا لم يصح
التعادل مخالفا ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي صلى الله عليه وآله في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو مع عدم الوجوب

ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد يقال الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظرا الى
الاطلاق الا ما قام الدليل على جوازه والجواب ان هذا حسن لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول صلى الله عليه وآله وقد يمنع لاحتمال
رجوعه الى الله تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الآية الشريفة صدرا وذيلا الحث على اطاعة الرسول صلى الله عليه وآله فيما
فيه عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول يمنع المنافاة بل العود اليه تعالى مؤكد لذلك لانه تعالى لما حث على اطاعته حذر عن مخالفة امره ثم
تاكيد الحث على المتابعة مشعر لو تنزلنا عن افادته الامر الاجمالي وهو ينافي الاستدلال ومنها لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة وبلزمه بعكس النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله تعالى
واليوم الآخر وهذا توعيد وزجر وهو دليل الوجوب ومنه نظر للمنع من دلالة الآية الشريفة على الوجوب فان الظاهر من قوله تعالى لكم عدم الامتنان
عليكم ولذا استدل به القائل بالندب وقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد لان وجاء الله تعالى كما يكون في العقوبة كذا يكون في الثواب كذا ذكره
الشيخ كما عن ابي الحسين وقال القاضي في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله على الثاني
عن مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول نم بل الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كما
صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والآمدي والرازي فيما حكي عنهما ومنها قوله تعالى فاتبعوني فان الاتباع هو الاتيان بمثل
فعله وفيه نظر لان الاتباع ليس مطلق الاتيان بمثل فعله بل هو الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كالتاسي وقد صرح بذلك جماعة
كالشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية قال وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه صلى الله عليه وآله لو صلى فصمنا او صام
فرضا وصمنا ندبا لم نكن متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة عرفا وان لم نعلم بالوجه بل شدد اليه جواز اتيان المتفعل بالمفترض لصدق المتابعة مع
التخالف في الوجه والجواب على هذا التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال مقتضاه من
وجوب او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة في الفعل والا كان المشترك منزلا على معنييه من غير قرينة فان الظاهر ان لفظ المتابعة مشترك لفظي بين
القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر الفعل المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ والعلامة من ان الامر بالمتابعة يقتضي وجوبها في كل
ما يصدق فيه المتابعة كالوعلم باباحة ما فعل او ندبه لا يقال يمنع ان المتابعة في القول ما ذكر بل المتابعة فيه هي التلفظ بمثل ما تلفظ لا العمل
بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة وقد صرح بهذا بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول لاستلزامه رجوع خطاب الامة بما خاطب
صلى الله عليه وآله به فتعين الحمل على المتابعة لانا نقول هذا خلاف الظاهر فان الظاهر من المتابعة فيه هو ما ذكرنا وان سمي ذلك اطاعة
ايضا وما ذكره يرجع الى تحقيق المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الاستدلال انما يتجه لو كان الضمير راجعا الى الرسول صلى الله
عليه وآله واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح حيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف
ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وهذه الآية الشريفة اصرح دلالة على وجوب الاتباع من الآية المتقدمة لدلالتها على التلازم
بين محبة الله واتباعه صلى الله عليه وآله والاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب وفيه نظر لما عرفت ومنها قوله تعالى وما
آتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد آتى به فيجب علينا اخذه هو الاتيان بمثله وفيه نظر لان المراد بما آتاكم ما امركم بفعله بقرينة قوله تعالى وما
نهاكم للمقابلة والا لاختل النظم فينافي الفصاحة الواجب غايتها في القرآن الا ان يجعل تركه عليه السلام الفعل نهيا عنه كما جعل فعله
امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع ان الظاهر ان احدا لم يقل بلزوم متابعته في الترك الغير المعلوم وجهه ثم انا نمنع من صدق آتاكم على
فعله صلى الله عليه وآله ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله اطاعة فيجب وفيه نظر للمنع من صدق الاطاعة اذا
فعل نحو فعله صلى الله عليه وآله الذي لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا تتحقق الا بعد ثبوت التكليف ودلالة امره ومنه عليه السلام عليه عين
النزاع ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
فانه تعالى بين انه انما زوجه ليكون حكم امته مساويا للحكم وفيه نظر لان غايته الدلالة على ان فعله صلى الله عليه وآله يدل على الاباحة في
حقنا وهو غير الوجوب ومنها ما روي عن ام سلمة انها سئلته عن قبلة الصائم فقال عليه السلام لها لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم
وما روي من انها سئلته عن بل الشعر في الاغتسال فقال صلى الله عليه وآله اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات من ماء وفيه

في بيان التاسي بالشارع

ح الفعل م

نظر لضعف الروايتين سندا ودلالة فلا يصلحان لاثبات حكم مخالف للاصل ومنها ان الصحابة خلعوا نعالهم وذبحوا الماذي وجوز
الاعابشة بعد منازعتهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت بان النبي صلى الله عليه وآله اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صاروا الى وجوب
الغسل بمجرد فعله صلى الله عليه وآله وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على ذلك ولو سلمناه فلا نم انهم فعلوه وجوبا وعلى تقديره فلا نم انهم
فعلوه لاجل فعله مطلقا لاحتمال انه بين لهم بعموم كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو
ذلك او بخصوص او ظهر لهم وجه من الخارج كما في تيممهم من جواز عائشة الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا بد منه
الان يدعي المخالف حصوله كليته وان الاجماع كاشف عنه ونحن نمنعه ونقول بجواز حصوله فيما تحقق فيه الاجماع لا غير لا يقال قولكم يلزم
ان يدعي في كل ما تحقق فيه ذلك بيانا وهو اضعاف الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة لا كذلك قولنا لانه لا يلزم منه الا بيان واحد
فهو اولى لانه اوفق بالاصل لانا نقول هذا مقلوب عليكم في المواضع التي انعقد فيها الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول
ببيانات كثيرة على قولنا بجواز ان يكون بيانا واحدا يختص بموارد الاجماع ومنها ان التأسي هنا احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص
المكلف بالاتيان به والا فلا حرج عليه فيما فعل واما لو ترك فيحتمل انه ترك الواجب فالتجوز وفيه نظر للمنع من وجوب الاحتياط كليته بل انما
يجب فيما اذا لم يحمل الحركة فيكون التكليف في الجملة ثابتا ويشك في المكلف به وكلا الشرطين مفقودان في المقام لاحتمال اختصاص ذلك
ذلك به عليه السلام فالتعدي حرام او لاحتمال كونه مندوبا فيعتقد وجوبه وهو حرام ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به ومنها ان تعظيمه
صلى الله عليه وآله واجب والاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله تعظيم له بشهادة العرف فيجب وفيه نظر للمنع من كون ذلك تعظيما بل قد يكون
خلافه تعظيما سلمنا لكن لم يقم حجة لامر عقلي لا نقلي على وجوب تعظيمه صلى الله عليه وآله بل قد يكون خلافه تعظيما على العموم بل قد لا يجب
تعظيمه كما في ذكر اسمه صلى الله عليه وآله تلفظا وكتابة فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك ومنها ان فعله
حق وصواب فاذا ترك لزم تركهما وهو تخطئة والواجب التحرز عنه وفيه نظر للمنع الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله صلى الله عليه وآله الان
ما عدا الواجب في الحرام كلا طرفيه حق وفعله صلى الله عليه وآله يحتمله على ان الاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله يحتمل الخطأ لاحتمال
اختصاصه ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله وان احتمل الوجوب والندب فندبه ولكن الاحتمال الاول اقوى لان الظاهر من حاله
اختيار الاكمل وهو الاول وفيه نظر للمنع من ان الظاهر من حاله الترجيح كيف وقد قيل ان الغالب في فعله صلى الله عليه وآله عدم
الوجوب وايضا انه صلى الله عليه وآله قد يترك بعض الاتيان اذ لا يداوم عليه ويعارض ويقول يجب لما ذكرتم من انه لا يختار الا
الاكمل فيلزم اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من الملازمة لتغايرهما في الفعل والترك فيقول له هذا احسن لو كان للزمان مدخل فيهما وقد
يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر ومنها ان كونه صلى الله عليه وآله متبعا يقتضي وجوب اتباعه مطلقا والا لتفرعه وفيه نظر لمنع الملازمة بين التبوت
وجوب الاتباع في الافعال الا ما دل منها على حكم في حقنا لان الشرع مبني على مراعات المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين ولذا اختص جملة
من المكلفين باشياء ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والطاهر والحائض والطاهرة وغير ذلك والتفرع المشار اليه ممنوع بعد
الاحتمال ما ذكرنا كيف ولو صرح صلى الله عليه وآله بان افعاله ليست بواجبة في حقنا لقبلنا ذلك ولا يختلج في عقولنا شبهة على انا نقول
التفرع اما ان يحصل بالمخالفة في فعل من افعاله صلى الله عليه وآله او بالمخالفة في جميعها والاول باطل لتحققها فيما اختص به والثاني غير متحقق
لموافقتنا له صلى الله عليه وآله في جملة من الافعال ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله بمنزلة قوله في البيان والاجمال فكما ان الثاني اذا اطلق
مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول ولذا كان مبين اقواله ما فعله وفيه نظر لمنع عموم المنزلة والخصوص انه
لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم وجوبها اذا لم يحصل ومرجع فهم الدلالة في الاول اللغة وفي الثاني الامارات
الخارجية هذا كله فيما اذا لم يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله صلى الله عليه وآله كما عرفت واما اذا علم به فقال الشيخ في العدة يجب اتباعه في
ذلك الا فيما علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل
وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاده اباحة وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في التهذيب والمنتهى والسيد عميد الدين وفخر
الاسلام والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وجماهير الفقهاء والمعتزلة خلافا للحكي عن بعضهم انكر ذلك وللحكي عن ابي علي وابي هاشم

ما بينهما فليس لنا فيها مشاركة والتفرع

المذهب

المعتبر في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف والتأمل كلام المحقق في ربح احتج الاولون بوجهين الاول
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى زوجناكها الاية واجاب المحقق عن الاية الاولى بان الاسوة ليست من
الفاظ العموم وتصدق بالمرة الواحدة وقد توقفنا في وجوب التاسي به في بعض الاشياء وعن الثانية بمثل ما ذكر قال لا يقال العرف يقضي بوجوب التاسي به
في كل الامور لانه لا يقال اسوة لفلان اذا كان اسوة له في امر واحد لانا نقول هذا ممنوع فلا بد له من دليل وفيه نظر قال العلامة ونعم فاقول المقصود
من ايجاب التاسي في الاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الافعال وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه وهو بعيد
من عادة الشرع في خطابه لانه موضع وكاشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي صلى الله عليه وآله وقولنا لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التاسي
وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض فيه لان المتابعة يستفاد من التاسي المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس
بمطلق بل هو معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان فانه يفيد العموم المعرفي انما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء انتهى والحق
في الجواب ان يقال لا دلالة في الاية الشريفة على وجوب التاسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجبر قصور الدلالة بفهم الاكثر وفيه نظر واما الجواب
عن قوله تعالى زوجناكها الاية فبان التاسي في التزويج لا يدل على التاسي في غيره لاحتمال ظهوره عدا اختصاص ذلك التزويج به صلى الله عليه وآله فلا
يستلزم المشاركة له فيما اذا شك في الاختصاص ولا ينافي ذلك التحليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص
التاسي في التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال فكيف يستفاد مثل هذا العموم والثاني الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى
وغيرهما في الرجوع الى افعاله صلى الله عليه وآله في تعرف الاحكام واجاب عنه المحقق بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن سلمنا
حصوله في تلك الصورة فتعديته قياس قلنا التحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله ان ظهر وجهه وعدا الاختصاص به فلا شبهة في وجوب
التاسي به وان ظهر الادلة دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن يعارضه غلبته فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر فمن عول على اصالة
جهة ظن المجتهد فيلزمه اختيار الثاني ولا يخفى عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة واختصاص
المورد غير مناف بعد فهم كون الطريقة مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام مدعيه كالشيخ في العدة والعلامة في نهج والمنتهى وغيرهما وينبغي التنبيه
على امور **الاول** اعلم ان المعتبر في صورة الفعل الذي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورته فلا تعد الافعال الجبلية
الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى هذا قد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر فمن اراد
انه لا يعتبر مطلقا فقد اخطأ القضاة فيما حكي عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد وزمان واحد عدا انضباط الامر
فتحكم وجوابه بعدما عرفت واضح **الثاني** اذا شك في مدخلية الاشياء المذكورة ونحوها فيها فهل يلزم على مراد التاسي ان
ياتي بها ويعتبرها تحقيقا لمعنى التاسي كما عليه العلامة في نهج وحكاه عن ابي عبد الله البصري اولا ويمكن التاسي الا بعد معرفة المدخلية
للشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بها عرفا وصحة سلبه اذا تركها ومن ان الشك فيها مستلزم للشك في وجهها وقد اعتبرنا
في صدق التاسي الموافقة في الوجه ويتفرع على هذا مسائل كثيرة منها البدئة بالاعلى وبالمرفقين في غسل الوجه والبدن حيث ان النبي صلى الله عليه
وآله ابتدئ بها ولم يعلم ان لها مدخلا في الصورة او انها من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التاسي فيشمله عمومات دال على وجوبه
واما اعتبار الوجه في صدقه فيمكن حمله على اعتباره في الجملة لا على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها لم يتحقق بابس اصلا
او بيده تحققه في الغاية اذ ما من فعل الا وهناك وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخير فهل يصدق التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط
او لا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام العرف فلا ينبغي التطويل بذكر الفروع **الثالث** قال السيد الاستاد قدس سره صدور
العبادة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة نافعة
عن العبادة المضادة لها وان صدرت مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على
غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في هذا الفعل مقتضي للفضيلة والافضلية
معا كالنكاح واما اذا كانت العبادة المأتي بها غير نافعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر
الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي اتيانها ولا كونها افضل من غيرها الا مكان صدورها وصدور مضاداتها

عنه في زمانين فلا يكون صدورها اثباتا لان الناسخ في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية انتهى **مفتاح** اعلم ان
التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما غير ممكن قطعا ان تناقضا كما صرح به المحققون لانهما لا يقعان الا في زمانين فينتفي شرط التعارض وهو
وحدة الزمان فيجوز الناسخ بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عموم في الاشخاص وشموله للاوقات وقد يقترن
به ما يدل على اختصاص شمول الاوقات به فيصح التعارض لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل على التكرار خاصا او ظاهرا مع امتناعه بتراخيه و
امتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وقام دليل على وجوب التاسي بالناسي اما في حقه فظ واما في حق غيره فلدليل التاسي في التحقيق ان
التعارض راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها لا الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محال قال بعض المحققين
وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فممكن فعلى هذا اذا ورد منه قول وفعل فيما لا خطه تكرر الفعل
ودليل التاسي الامة بقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يعمهما وعلى التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتاخر
او يجهل القسم الاول لا يدل دليل على تكراره ولا على تاسي واضافة ثلثة الاول ان يكون القول مختصا به الثاني ان يكون مختصا
بامته الثالث ان يشملهما فان كان الاول فلا يخ من صور ثلث تقدم الفعل وتاخره وجهل التاريخ فان كان الاول كان يفعل ثم يقول
لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول بالفعل الا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعد ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه اذ الفرض
عدم التكرار وان كان الثاني كان يقول يجب علي الكف عن هذا الفعل ابدا ثم يفعله متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك
القول فنسخ ايضا عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند من منعه وان كان الثالث فقيل اشكال من عدم معلومية احد الامرين في
المسئلة المستلزم للتوقف في البين ومن امكان ترجيح الفعل للزوم عكسه النسخ دونه وعدمه اولى ورجح الاخير في شرح المختصر وقد يتعين
ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فلا يخ ايضا من الصور الثلث السابقة والحكم فيها الجمع انه لا يعارض الفعل اذا لفرض
عدم التاسي واختصاص القول بالامة فلا تعلق للفعل بالامة ولا للقول فلم يتواردا على محل واحد ان كان الثالث فلا يخ عنها ولا
يخ اما ان يكون شمول القول لهم بالنصية او الظهور فان كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض في حق الامة مطلقا والحكم بالنسخ في
حقه ان تاخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه ولا في حق الامة و
ان تاخر فلا تعارض في حق الامة اما في حقه صلى الله عليه وآله فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ مطلقا وان قلنا بجواز النسخ لا غلبته وانما هو
اما اذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق بالمتقدم والتاخر فالتوقف على احتمال وان تعلق بالقول والتراخي بالتخصيص
ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على التراخي القسم الثاني ان يدل الدليل على التكرار في حقه والتاسي في حق الامة فلا يخ اما ان يكون
القول خاصا به او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتاخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل
التاريخ فقيل فيه مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف ان كان الثاني فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله مطلقا واما في حق
الامة فالمتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فقيل المذاهب الثلثة وان كان الثالث فالمتاخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب
كما قيل القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون التاسي فاما ان يختص القول به صلى الله عليه وآله او بامته او يعمهما فان
كان الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم وكذا ان كان عاما لهما وان كان الاول فالمتاخر ناسخ وكذا ان كان عاما لهما ومع جهل التاريخ
فقيل المذاهب القسم الرابع ان يدل الدليل على التاسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول
فلا تعارض في حق الامة مطلقا واما في حقه فلا تعارض اذ تقدم الفعل وان تاخر فناسخ وان جهل فقيل التوقف فيه نظر لامكان ترجيح
تقديم الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثاني فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله
واما في حق الامة فالمتاخر منهما ناسخ وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله ان تقدم الفعل و
ان تاخر فناسخ وان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل
واعلم انه مما ذكرنا يتخرج صور اخر لا يخفى على المتدرب بالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان اللازم نسخ احدهما
بالاخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في نهج والمبادي والابهري في شرحه والحاجبي في مختصره والبيضاوي في منهاجه

ومن الخاص بالعام

كما عن المحصول ومختصره الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لا يمنع لذلك فلا يختلف الفعل مفتقر في الدلالة الى القول
فكان اولى فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج ومنها ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه ومنها ان القول اعم دلالة من
الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد ومنها ان دلالة القول متفق عليها
والفعل مختلف فيها فالمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه بخلاف الفعل
فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه يختص بهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل على التكرار في حقه
وعلى التأسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ وكذا جرى فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ
لان القول يبطل حكم الفعل في حقه صلى الله عليه وآله وحقهم لكن انما يبطل الدوام في حقه صلى الله عليه وآله دون اصل الفعل ومنها
ان القول قابل للتأكيد بقول آخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه صلى الله عليه وآله كان يبين قوله
بفعله مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ لم يعن القول به ولذا قيل البر
الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف وهو اقوى وتضعيفه باستلزامه ابطال العمل المتعبد به ضعيف جدا واما الوجوه التي
ذكرها الخصم فلا تنهض حجة اما ما ذكره المرجحون للقول فيدفعه ما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل
الذي قام الدليل على وجوب متابعته على انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يتم اذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل والا فلا بد من العمل
به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره المرجح للفعل فيدفعه المنع منه واعلم ان التعارض بين قوله صلى
الله عليه وآله وفعله قد يكون من كل وجه كما في الصورة المتقدمة وقد يكون من وجه قال العلامة في نهاية ان تعارضا من وجه دون وجه
كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل ان
يكون مباحا في البيوت لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لامته في
البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله صلى الله عليه
وآله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويخص فعله به وتوقف قاضي القضاة الحق الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي
مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين ان فعله وان كان اخص
لان نهيه صلى الله عليه وآله وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به حد قوله لقد كان لكم في رسول الله واذا كان المخصوص
هو هذه الآية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي مع ما ثبت
للناس ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان التعارض بين دليل التأسي واطلاق النهي من قبيل تعارض العمومين من وجه
نعم ان قام دليل على التأسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نهي بالخصوص في ذلك المقام فيقدم اولا يعتبر هنا معرفة التاريخ
بناء على انه اذا تطرق احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره وان احتمل النسخ ففرض دوران الامر بين نسخ القول والفعل كما في الصورة
المتقدمة لا يكون الا اذا كان التعارض بينهما تعارض الضدين او قيل بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب **مفتاح** اذا
اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم بسلم يجب التأسي به والحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله
صلى الله عليه وآله بل يطلب من الخارج دليلا عليه والا فالاصل الاباحة او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعل فقام
امتثاله على وجه خاص وذلك نحو ابتدائه بالاعلى في غسل الوجه المأمور به في الوضوء والحجة على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على الوجوب
ح واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه اذ لا يجوز التمسك بدليل التأسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء
بالاعلى والترتيب بين اليمين واليسار ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق الوارد حتى يثبت المقيد بحمل فعله صلى الله
عليه وآله على كونه احد افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال فاذن الاصل هنا الوضوء الاخذ باطلاق الامر ولكن قد يدعى ان
الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله صلى الله عليه وآله دون الاخذ بالاطلاق وذلك لوجوه الاول قوله عليه السلام بعد الفراغ من وضوء
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فان المراد بمثله كما صرح به بعض ارادة المثل الحقيقي والمماثلة انما يحصل لو اوقع الفعل

دون وصم

عام في البيوت والصحارى وفعله خاص في بيوت الامة لا يتحقق التأسي وفيه بعد في الثاني

كما ارتفع من جميع الجهات فلو نكس في غسل الوجه مثلا وهو قد ابتدأ بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله صلى الله عليه وآله لا يقال المماثلة كما تحصل
بالموافقة من جميع الجهات كذا تحصل بالموافقة من جهة فيكون اعم والعام لا يجوز التمسك به في محل النزاع اذ لا دلالة له على الخاص الا اذا لم
يحصل موافقة اصلا فيجوز التمسك به ح ولكن ليس الكلام فيه لانا نقول المماثلة اذا وجبت على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه
ولذا اذا قال السيد لعبده افعل مثل فعل زيد اذا فعل العبد بذلك الفعل تاركا لجهة من المماثلة عد عاصيا ولا يقال نفي القبول لا يستلزم
عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك كما في انقاذ الغريق وغسل الثوب لغير الله تعالى فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجان عن عهدة
التكليف بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد في الانتصار فقال ان لفظ القبول مشترك في عرف الشرع بين امرين الاجزاء والثواب على التحقيق
والمشترك وان كان يجري على معانيه الا انه قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل على الثاني لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك
ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب صدقا لاضاعة الامتثال والقربة وهو ينافي الصحة الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورة ولا
يقال هذا القول منه صلى الله عليه وآله لم ينقل عنه بطريق يجوز التعويل عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان
الصدوق رواه عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله من غير ذكر الواسطة فقال قال الصادق عم والله ما كان وضوء رسول الله صلى
الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء وبنحو هذا الارسال يكون حجة كما يعلم من العلامة في بعض
كتبه على ان جمعا كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيدين والمحقق وغيرهم استدلوا به بل ادعى الفاضل البهائي في الاربعين الاتفاق
على الاستدلال وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عليه عندهم ويؤيده ما نص عليه في اول من لا يحضره الفقيه من انه لا يروي الا ما يعتمد عليه
ويكون حجة بينه وبين ربه الثاني انه قد حكي وضوء النبي صلى الله عليه وآله ووضوء امير المؤمنين عليه السلام في بعض الاخبار ولا فائدة فيه الا
بيان وجوب الاتيان بمثله الثالث انه صلى الله عليه وآله بين واجبات الوضوء بفعله فكان فعله صلى الله عليه وآله في مقام بيان الواجب المجمل
يجب الاتيان به وقد بينا قرب الجميع اما في الاول فلا ضعف السند اما لعدم حجية نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين
بناء على شيوع استعمال نحو قول الصادق عم فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة ينجر الى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
والحق الثوبي ولظهور التربية على الخطاء وهي عدم الاشارة اليه في الكافي والفقيه في مقام نقل الوضوء البياني ولا العثور عليه بطريق
مسند مع بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية للصدق وعدون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث ولبس
في استدلال الجماعة المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طريقة المخالفين ويلزمونهم بروايتهم
ويؤيد هذا ان العلامة في نهج لم يحتج به اصلا ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المقدس الاردبيلي ره بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر
من جماعة من متأخري المتأخرين الاعراض عنه واما ما اورده الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فممنوع كمقالة الصدوق في اول كتابه
وثانيا بضعف الدلالة قوله صلى الله عليه وآله لا يقبل الله كما يمكن جعله صفة للموضوع وهو المناسب والتنبيه بهذا كذا يمكن جعله صفة للمجعول ويكون
المعنى هكذا ما فعلته فرد من افراد الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم اشتريت ثوبا يحتاج اليه كل انسان فلا يلزم من كون
ما فعله صلى الله عليه وآله فردا من ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاخير لو فرض بالقواعد اركان الاول بحسب بادي النظر اظهر لزوم الاول
حمل قوله به على المماثلة واستثناء جملة من الامور منها كالغسل باليمنى والمسح بثلث اصابع اليد الى الاعلى في المسحين والغسل بالغمس
والحركات والسكنات التي لم تعتبر في الوضوء بالاجماع ولا يلزم شيء منهما والثاني على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة من
جميع الوجوه قائلا بانها تصدق اذا تحققت في بعضها كالغسلات والمسحات وقال المحقق الخونساري في المشارق في جملة كلام له وح لا دلالة
لان المماثلة لا تتم ظهورها في المساوات في جميع الصفات والاحوال الممكنة غاية ما في الباب ظهورها هنا في المساوات في الامور التي يعلم
انها ليس من باب العادات والاتفاقات واما فيما عداها مثل الغسل من الاعلى فلا لانه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة
فيه وعددها من السرعة والبطوء وغير ذلك مما لا ريب في عدمها بعتبر ولم نقل بظهوره عند وجوب رعاية المساوات فيه فلا اقل من عدم
ظهور الواجب انتهى وايضا الكل يفهم من صدر الرواية وهو قوله عليه السلام توضأ النبي مرة مرة وذيلها وهو ما اشار اليه في الذخيرة من قوله
توضأ مرتين فقال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر ان المراد بقوله لا يقبل الله بيان عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى العدد

مرتين والغسل ح

فيما اشار اليه في الذخيرة

الكر

الكيفية واما الثاني فالمنع من كون الفائدة في ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم به لا يستلزم عدمه قطعا على انه يحتمل ان يكون الفائدة
الرد على العامة في قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ومن تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة عليهم السلام
قد اعتنوا ببيان فساد ذلك غاية الاعتناء واما الثالث فالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد ظهر مما ذكر ان مجرد ما فعله النبي صلى الله
عليه وآله في الوضوء لا يدل على الوجوب في حقنا كما في غيره وعلى هذا يلحق بفعله ع فعل الائمة عليهم السلام اذ لا قائل بعدم وجوب التأسي
به ووجوب التأسي بهم على الظاهر مضافا الى عدم الدليل والاصل بنفيه فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان الامام عليه السلام اذا فعل فعلا
كان الواجب التأسي به عليه السلام فيلحق به فعل النبي ع لعدم القائل بالفرق على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق في الفقيه في باب صوم التطوع
عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله الى علي عليه السلام وحده واوصى علي الى
الحسن عليهما السلام والحسين عليه السلام جميعا فدخل رجل يوم عرفة على الحسن ع وهو يتغدى والحسين ع صائم ثم جاء بعدما قبض الحسن عليه السلام
فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين ع صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت
عليك وانت مفطر فقال ان الحسن ع كان اماما افطر لئلا يحذى صومه سنة وتأسى به الناس فلما ان قبض كنا نحن الائمة فاردنا ان لا يتخذ صومنا
سنة فيتأسى الناس بنا والتقريب اذا لم يكن التأسي بالامام واجبا لما صح تعليله لترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت ليس في الرواية تصريح
من الامام ع بوجوب التأسي ولا فيها منه تقرير عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يتوهمون من فعله عليه السلام الوجوب لبيان الجواز وتوهم
الناس قد يكون باعتبار اصالة وجوب التأسي وقد يكون باعتبار امارة فاستكشفوا صدور القبيح اذا وجدوه في مقام تتميم فيكون سبب التوهم
اعم والعام ليس فيه دلالة على الخاص اللهم الا ان يقال الاخير بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى استفادة
الرواية بتقريره عليه السلام لهم على ذلك وقد يقال لو كان اصالة وجوب التأسي بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان
اللائق على النبي ع والامام ع نصب الدلالة في كلما يصدر منهم عليهم السلام من الافعال المباحة والمستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرتها
لكثرة وقوع الافعال الغير الواجبة منهم عليهم السلام وهذا بظ والا لكثر نقل هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك فتدبر **مفتاح** اذا شك في
وجوب شيء في الصلوة ولم يقم عليه دليل فلا يجوز الحكم به وهل فعل النبي ع يدل على وجوبه التحقيق انه اذا لم يظهر وجه لا يدل لان التأسي انما
يجب عندنا اذا ظهر وجه الفعل لا مطلقا نعم قد يستدل على وجوب التأسي في خصوص الصلوة بما روي عنه عليه السلام من قوله صلى الله عليه
وآله كما رأيتموني اصلي لدلالته على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يستلزم المطلوب ولكن قد يجاب عن هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا
وقصور دلالته اما الاول فلانه مرسل منقطع الاسناد وما شأنه ذلك لا يكون حجة لا يقال قد استدل به اصحابنا في مواضع عديدة
هو امارة صحته فلا يقدح الارسال هنا لانا نقول نمنع ان الاصحاب استدلوا به وانما استدل به جمع قليل وفي الاعتماد على هذا
الاستدلال اشكال لا سيما مع ظهور كون الاستدلال به لالزام العامة واما الثاني فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه
فيه ان ظاهر الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال التي اتى بها النبي ع وهو خلاف الاجماع لان من جملتها ما اتى به الافعال المستحبة وبالاجماع
لا يجب الاتيان بها فلا بد من تنزيل الرواية على الرجحان المطلق لا يقال لا ينحصر تأويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تقييدها
بما عدا الافعال التي ثبت استحبابها وعدم وجوبها بل هذا اولى لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى لانا
نقول هذا فاسد لانه لو بنى الامر على التقييد للزم ارتكاب تقييدين احدهما تقييد اطلاق نفس الرواية والثاني تقييد اطلاق
الامر بالصلوة وباجزائها ولا كذلك لو حمل الامر في الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجاز واحد وهو ان لم يكن اولى من
ارتكاب التقييدين فلا اقل من المساواة ومعه يسقط الاستدلال ومما يعضد سقوطه امران احدهما انه لو بنى الامر على التقييد للزم
تخصيص عموم المماثلة في الرواية الى الاقل من النصف لان الافعال المستحبة في الصلوة اكثر من الواجبة والثاني احتمال كون صيغة صلوا
صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية وقعت ويرجع الضمير الى الانبياء والملائكة الذين شاهدهم ليلة المعراج وقد يجاب عن هذين
الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم جواز تخصيص عموم المماثلة الى الاقل من النصف اذ هو ليس على حد صيغ العموم الموضوعة له كما
لا يخفى فلا يجري فيها ما يجري فيها فتدبر واما عن الثاني فبانه بعيد في الغاية فلم يبق مما يضعف الاستدلال الا لزوم التقييدين لو حمل الامر

في مباينة وجوب التأسي من ظاهر في وجوب الفعل

على الوجوب وهو لا يصلح لذلك ايضا لان المفهوم من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد معه ولو كان متعددا على احتمال التجوز الا ترى انهم يجاوزون
الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد ان كان ظاهر الدلالة وقابلا للتجوز ولو كان التقييدات محذورا لا يجوز المصير اليه في مقام المعارضة
لاحتمال المجاز لما جاز ذلك منهم فتدبر وعلى ما ذكرنا الرواية ظاهرة الدلالة على الوجوب اللهم الا ان يقال ان الرواية اذا لم يمكن حملها على المماثلة
العامة كما هو ظاهرها انصرفت الى المماثلة في اصل الجنس ولا يبعد ارادته فانه شايع الاستعمال تقول اكلت كما اكلت وشربت كما
شربت ومشيت كما مشيت وكتبت كما كتبت بل لو قيل ان احتمال ارادة هذا في الرواية لا يقصر عن احتمال ارادة المماثلة العامة لم ينكر فتدبر بالجملة
الاعتماد على مثل هذه الرواية القاصرة السند والدلالة في اثبات اصل عظيم لا يخلو عن اشكال وقد صرح في الذخيرة بحملها على الاستحباب

مفتاح اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة النبي والائمة عليهم السلام على فعل دليل على وجوبه منهم المحقق في المعتبر ومن
تبعه والسيد فيما حكي عنه وابطل هذا المسلك اكثر الاصحاب منهم الشهيد في ذكرى والمحقق الثاني في جامع صدر الشهيد الثاني في الروض
وسبطه في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة فقالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم
الخاص وزاد جماعة منهم فقالوا وليس ذلك ابلغ من المداومة على دفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه وفي المدارك والذخيرة
انهم كانوا يحافظون على السنن كما يحافظون على الواجبات انتهى وقد يقال ان النقض بالمداومة على المستحبات انما يتم لو ادعى الاولون
الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا ارادوا كونها ظاهرة في الوجوب باعتبار ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا وكذا
يحكم بكون الفعل لانه اذا تحقق مداومته عادة فلا يتم ذلك الا ان وقوع مثل
الظهر وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه اصلا
في مقام الشك اللهم الا ان
يمنع من الظهور
وفيه نظر

م م

بسم الله الرحمن الرحيم

باب التقرير **مفتاح** اذا شك في حرمة فعل لم يحكم العقل بقبحه وحرمته كما اذا شك في حرمة الغناء وحرمة قراءة الجنب
للقرآن مثلا وعلم بان ذلك الفعل مما قد اتى به مسلم وارتكبه بحضرة النبي صلى الله عليه وآله بحيث اطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل
ولم يمنعه ولم يوبخه ولم يعزره ولم يصرح له بحرمته مع قدرته صلى الله عليه وآله على كل ذلك وعلم بان الفاعل لم يعلم بحكم ذلك الفعل بوجه
وبان الفاعل اتى به متعمدا مختارا بمحض شوق نفسه اليه خاليا عن الاعذار المسقطة لحرمة الفعل والمجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة
والنسيان وبالجملة بفعل ذلك بحيث لو اتصف ذلك الفعل في الشريعة بالحرمة لكان الفاعل فاعلا لمحرم بحضرته صلى الله عليه وآله
الشريفة مع اطلاعه عليه فهل يكون عدم انكاره صلى الله عليه وآله وعدم منعه وزجره وهيبة الفاعل وتقريره على ذلك الفعل كما لو صرح
به او فعله فيكون التقرير المفروض من الادلة الشرعية الكاشفة عن الواقع اولا بل يجب الرجوع في معرفة حكم الفعل المفروض الى دليل
اخر ورفع اليد عما ذكر فان وجوده كعدمه في عدم الدلالة على الحكم الشرعي كما ان سكوت غيره لا يدل على الرضا بالشيء ولا على عدمه
المعتمد هو الاول وفاقا للذريعة والغنية والعدة وبه صرح شرح الاحكام وبعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سره ولهم وجوه منها
ظهور اتفاق القوم عليه ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله مرتكبا للقبيح وانه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه صلى الله عليه وآله يلزم ان يكون تاركا لانكار القبيح هو قبيح عقلا واما بطلان التالي فواضح ومنها انه لو كان الفعل المفروض

دليلا على جواز ذلك

م

حراما للزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله مأمورا بما وجب عليه من النهي عن المنكر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فاوضح منها
ان العادة تقضي بوجود الانكار لو كان الفعل حراما وتداعيه في جملة من الكتب الى بعض ما ذكر ففي العدة اما اقراره الغير على فعل
فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وفي غيره
وان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا
ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل ان
ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب عليه اعلامه
بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه وفي المختصر والا لزم ارتكاب محرم وهو ممتنع وفي شرحه انما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم عدم
انكاره لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله صلى الله عليه وآله وفي الاحكام لانه لو لم يكن فعله جائزا
لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراما على النبي صلى الله عليه وآله وهو وان كان من الصغائر الجائزة على النبي صلى الله عليه وآله عند
الاكثر في غاية البعد لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب بحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز
غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار
والاعلام بان الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت ثانيا توهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ
اسف ينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين اقتران التقرير المفروض بالاستبشار منه صلى الله عليه وآله وثنائه على الفاعل
حين الفعل او بعده وعدمه نعم اذا اقترن عدم الانكار بالامرين المذكورين تاكد دلالته على الجواز كما صرح به في المختصر وشرحه الثاني قال
في نهر وصه وشرحه اعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقله عنه صلى الله عليه وآله من ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة
لما قال محرز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت ملحفة وقد ظهرت لهما اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا تسويغ القيافة
وثبوت الانساب بها لانكرها صلى الله عليه وآله ولما استبشر بها ثم قال في النهاية واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان
قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول الله صلى الله عليه وآله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة
بزيد فكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة وهكذا حكم لان
المنافقين تعرضوا للغمز وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق
لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا كان ترك الانكار موهما حقية الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فلعله عليه السلام انكر ذلك منكرا
وعرف عدم قبول المنافقين منه انتهى وفي شرح المختصر بعد الاشارة الى ما اورده القاضي والجواب عن الاول ان القول بالقيافة لسند منكر منكر وان
كان اصل الشيء حقا فجرم تقريره عليه السلام السند عن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فاذن الالزام
لا يصلح مانعا عن الانكار انتهى **الثالث** اعلم ان غاية ما يستفاد من التقرير المفروض الحكم باباحة الفعل الذي صدر من الفاعل
بحضرته ص لا غير فلا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان وبالنسبة الى جميع المكلفين وذلك لان التقرير كالفعل لا عموم له مطلقا بخلاف
القول فانه يفيد العموم غالبا اما لاطلاقه او لاجل وضعه للعموم فاذن ينتفي الرجوع في تعميم الحكم المستفاد من التقرير الى دليل اخر غيره من الاجماع
المركب المحقق غالبا وغيره من اسباب تعدية الحكم عن مورد دليله وحيث ينتفي جميع ذلك وجب الاقتصار على مورد التقرير **الرابع** اذا استقل
العقل بادراك قبح ذلك الفعل المفروض وحرمته فلا اشكال في انه لا يمكن ان يتمسك بالتقرير بوجه من الوجوه على اباحته كما صرح في بعضه وذلك
لما تقرر عندنا من تطابق العقل والشرع عدا جواز مخالفة الثاني للاول وعلى هذا يجب الحكم بوقوع الانكار منه صلى الله عليه وآله
حيث يجتمع شرائط وجوب النهي عن المنكر وذلك واضح **الخامس** اذا نص النبي صلى الله عليه وآله على حرمة الفعل المفروض اما بان ذلك
الفاعل بالفعل بحضرته ص وبلغه فصدر منه وارتفع احتمال نسخ التحريم فلا اشكال ايضا في ان سكوته وتقريره صلى الله عليه وآله لا يفيد اباحة
ذلك الفعل كما في صورة دلالة العقل على الحرمة مطلقا وقد نبه على ذلك في جملة من الكتب ففي الذريعة لا شبهة في ان ما علم قبحه عقلا او علم
بالشرع كونه قبيحا على الوجه المقرر المتقدم فانه يجوز له عليه السلام على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه النكير على حسنه والى ذلك

هذه كما لم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى القتل او على حسن ذلك منهم لما تقدم لبيان وعرف الوجه في الاقرار وانما يدل تركه النكير
على حسن الفعل حتى علم انه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير وفي العدة اما اقراره الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره
يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من
حاله انه يظن انه اذا انكر ترك النكير عليه فعله ولم ينكر دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا
بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته واقر عليه او هم انه منسوخ فادى
تركه النكير لذلك الى التنفير عن القبول منه فعلى هذا يجري اقراره وفيه واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى
الله عليه وآله وفي عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار ومن النبي صلى
الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم
وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة
ولا يجوز ان يقال انه نسخ وانما لم ينكر لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي صلى الله عليه وآله لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قال قاضي القضاة
وفيه المنع اذا علم بفعله ولم ينكره قادرا عليه فان كان كمن كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ
والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل وفي شرحه اذا فعل فعلا بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وفي عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمن كافر
الى كنيسة ونحوه مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة على الجواز اتفاقا
وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه واما
دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلام المحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله
عليه السلام وفي الاحكام اذا فعل واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وآله فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخلو
اما ان يكون النبي صلى الله عليه وآله عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده
له وعلم من النبي صلى الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا
يدل على جوازه واما جماعا لا يوهم كونه منسوخا وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص
والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وسوغ جائز بالاجماع الا على رأي
من يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه
ولا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل فانه يدل على جوازه ودفع الحرج عنه قال واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه
مسلما متبعا للنبي صلى الله عليه وآله فلا بد من تجديد الانكار عليه حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم اذ هم
غير متعبدين له صلى الله عليه وآله فلا يعتقدون تحريم ذلك فسكوت النبي صلى الله عليه وآله عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان قائما عقلا
غير ان الاصل عدمه وهو في غاية البعد لا يعتد بظهور سكوته واستيلائه وقهره لمن سواه **السادس** اذا كان زيد بحضرته صلى الله عليه وآله
كافرا فهل هو كما لو كان المرتكب مسلما في دلالة تقريره صلى الله عليه وآله مع اجتماع الشرط على الجواز فلا يشترط في دلالة التقرير على الحكم
الشرعي اسلام الفاعل او لا بل يشترط فيه اسلام الفاعل فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان وجب لهذا الكافر بالمعروف ونهيه عن المنكر ونحوهما
من المعصية وزجره عنها واداء الامر بالحكم الشرعي كالمسلم باعتبار كونه مكلفا بالمسائل الدينية اصولا وفروعا امكن الحكم بدلالة التقرير بالنسبة
اليه على حكم من الاحكام الشرعية والا فلا **السابع** هل يختص دلالة التقرير على الاباحة بصورة ارتكاب الفعل بحضرته صلى الله عليه وآله او لا
بل يعم صورة الارتكاب في غير حضرته صلى الله عليه وآله مع علمه به واجماع سائر الفقهاء المتقدم اليه الاشارة والمعتمد هو الاخير كما يظهر
من بعض الاصوليين **الثامن** لو فعل في حضرته صلى الله عليه وآله ولم يطلع عليه فلا اشكال في ان عدم الانكار منه صلى الله عليه
وآله لا يدل على الجواز وجه واضح فيشترط في دلالة التقرير على الجواز اطلاعه صلى الله عليه وآله على الفعل المتكوك في حرمته لو يلزم
من اطلاعه صلى الله عليه وآله فالاصل عدم الاطلاع وهل يفيد الظن به مقام العلم او لا بل يلحق بالشك فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية

قوله لم يسع ذلك

القوة بناء على اصالة الحجية الظن ولو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه فالاقرب دلالة عدم انكاره وتقريره صلى الله عليه وآله على الجواز
فلا يشترط معرفة الفاعل بشخصه **التاسع** يشترط في دلالة التقرير وعدم الانكار منه صلى الله عليه وآله القدرة على ذلك فلو لم يقدر
عليه لم يفد الجواز ووجهه واضح ولو شك في القدرة فالاصل العدم ولكنه خلاف الظاهر بل قد يبقى الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا
يكون غالبا الا باعتبار وجود المانع ومن الظاهر انه مدفوع بالاصل في مقام الشك **العاشر** يشترط في دلالة عدم الانكار والتقرير على
الجواز عدم وقوع الفعل من الفاعل سهوا وغفلة واضطرارا ولضرورة ووجهه واضح **الحادي عشر** هل يختص دلالة التقرير
على الحكم الشرعي بالدلالة على الاباحة والجواز او لا بل يمكن دلالته على جميع الاحكام الشرعية الخمسة التكليفية والوضعية الاقرب
الثاني **الثاني عشر** هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بتقرير النبي صلى الله عليه وآله على حكم من الاحكام الشرعية ليس من حجية التعبد
بمعنى انه تعالى جعل مطلق تقريره او فرد خاصا منه سببا شرعيا لحكم شرعي كما انه جعل مطلق صدور الفعل منه صلى الله عليه وآله سببا للحكم بوجوبه
على الظاهر على القول بوجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وكما انه تعالى جعل يد المسلم دليلا على الملكية حتى يقال ان الدليل الدال على حجية التقرير خصوص
به صلى الله عليه وآله ولا يشمل غيره بل انما هي من حجية العقل بمعنى ان العقل يحكم بدلالة تقريره صلى الله عليه وآله على حكم من الاحكام الشرعية و
ذلك فيما اذا اسكت عن الانكار في مورد خاص اجتمع فيه جميع الشروط المتقدمة اليها الاشارة ولا اشكال ان يمكن فرض مثل ذلك بالنسبة
الى الائمة عليهم السلام ومن المقطوع به ان وصف النبوة لا تأثير له في ذلك بل هو من جملة الشروط في حال ما العصمة فلها مدخلية في ذلك احيانا
ولكنها مشتركة بينه صلى الله عليه وآله وبينهم عليهم السلام وبالجملة لا اشكال في ان تقريرهم عليهم السلام قد يكون دليلا على الحكم الشرعي كسائر الادلة
الشرعية **الثالث عشر** اعلم ان تقريره صلى الله عليه وآله وتقريرهم عليهم السلام قد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به بطريق البرهان
العقلي الذي تكون مقدماته ظاهرة وهذا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وامكانه ووقوعه ولكنه قليل وقد يدلان على الحكم
الشرعي ويفيدان العلم به لكن بطريق الحدس والعادة لا باعتبار البرهان والقياسات المنطقية المفيدة للجزم بالواقع وهذا
ايضا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وبالجملة حيث يحصل من تقريره صلى الله عليه وآله العلم بحكم من الاحكام الشرعية فلا اشكال ولا شبهة في حجيته وفي
صلاحيته لتخصيص عمومات الكتاب والسنة متواترة كانت او لا لتقييد اطلاقاتها ودفع ظواهرها القابلة للتأويل بكسائر الادلة
الشرعية المفيدة للعلم بالحكم الشرعي واما اذا لم يحصل منه العلم بذلك مطلقا فلا يخفى ان لا يحصل منه الظن به او يحصل فان كان الاول فلا يكون
حجة ولا دليلا على حكم من الاحكام الشرعية للاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور الاتفاق عليه وبخلو النصوص عن الاشارة الى
حجيته وبالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث منه فيبقى مندرجا فيه وبقوى ما دل
على عدم حجية كثير من الظنون كالاجماع وان كان الثاني فينبغي الحكم بعدم حجيته ح ان قلنا باصالة عدم حجية الظنون التي لم يقم من الشرع دليل
على حجيتها بالخصوص والا على عدم حجيتها كذلك لان الظن المفروض من هذا القبيل جدا واما اذا قلنا بان الاصل حجية الظن المشار اليه كما هو
التحقيق وعليه جماعة من محققي اصحابنا فلا اشكال في حجيته ح وصلاحيته لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات ودفع الظواهر ان كان
المفروض اقوى منها سواء كانت تلك الظواهر متواترة ام لا وذلك بناء على المختار من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الرابع عشر**
اذا شك في صحة اعتقاد في اصول الدين او فروعه علم بعلم المعصوم عليه السلام بان زيدا مثلا يعتقد بهذا الاعتقاد ويدين الله تعالى وعلم ايضا
بقدرته على ردعه عن هذا الاعتقاد وتمكنه منه على وجه لا يترتب عليه مفسدة اصلا وبانه لم يردعه ولم ينكر عليه فهل يدل هذا التقرير
على صحة هذا الاعتقاد فيكون التقرير مما يجوز التمسك به في اصول الدين كالاقوال والافعال او لا بل يختص دلالة التقرير بالفروع التحقيق ان
يقال قال السيد ان كان الاعتقاد المفروض على تقدير فساده يوجب كفرا او فسقا فلا اشكال في دلالة التقرير على صحته والا
فلا انتهى **الخامس عشر** قال السيد الاستاد قدس سره الوجه في التقرير وجوب انكار المنكر او تنبيه الغافل فيشترط
تحقق شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وان لم يشترط
في صحة الفعل الوجوب بتبليغ صفات الافعال ويشترط فيه انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالته على الحكم الواقعي
سقط دلالته على الحكم الواقعي انتهى **السادس عشر** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه

بحرمة

اوجه بلزوم الاضرار فيمكن فرض دلالة التقرير
حينئذ على حكم من الاحكام الشرعية المتحقق
الاخير بذلك لان دلالة التقرير الذي
ح

تقرير

بحضرة النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع علمه بذلك فهل يكون ذلك تخصيصا للعام فيصح أن يعد التقرير من جملة المخصصات أو لا
صرح بالأول في ينابيع النبوة وم ر وصر وشرحه المعراج بل حكى في جملة من الكتب عن الأكثر ففي النهاية إذا فعل الواحد من أمته صلى
الله عليه وآله فعلا بحضرته ثم بخلاف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الأكثر
خلافا لشذوذ في الأحكام تقرير النبي ص لما يفعله الواحد من أمته ص بين يديه مخالفا للعام وعدم إنكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة
والذهول عنه مخصص لذلك عند الأكثرين خلافا لطائفة شاذة وفي صر وشرحه ذهب الجمهور إلى أن الرسول صلى الله عليه وآله إذا علم
بفعل المكلف مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل انتهى ولهم ما تمسك به في النهاية والمنية والأحكام فقد قالوا إذ لولا ذلك
لكان إما مرتكبا منكرا أو كان حكم العام منسوخا معه أو عن ذلك المكلف والكل باطل أما الأول فلاستلزامه إخلال عليه السلام بإنكار المنكر
مع علمه به وأما الثاني والثالث فلأصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وفيه ح صر بنا أن سكوته دليل جواز الفعل إذ
علم من عادته أنه لو لم يكن جائزا لما سكت عن إنكاره وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا بين الدليلين كغيره انتهى لا يقال الإنكار
إنما يجب ويلزم مع عدم الدليل على المنع من الفعل وأما معه كما في محل البحث إذ لا إشكال في أن العموم من جملة الأدلة فلا لأنا نقول يلزم ذلك ولو
مع وجود العموم إذ قد لا يطلع الفاعل عليه سلمنا الاطلاع عليه لكن لا يكون ذلك عذرا في إسقاط النهي عن المنكر بل قد لا يكون عذرا في عدم
التنبيه على الحكم فتأمل والتحقيق أن يقال إن حصل من عدم إنكاره العلم بثبوت الجواز للفاعل فلا إشكال في لزوم الحكم بالتخصيص لأنه أولى من النسخ ولا
فرق في العلم بين العقلي والعادي وإن لم يحصل العلم فإن حصل الظن منه بذلك وكان أقوى من الظن الحاصل من العام فكما سبق وإلا
فينبغي التوقف أو ترجيح العام فتأمل وهل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج على ذلك الفاعل فلا يتعدى إلى غيره أو لا التحقيق أن يقال إن لم يقم دليل
لا من عموم ولا من خصوص ولا من قطعي ولا من ظني على اشتراك الغير معه في ذلك الحكم فيجب الاقتصار ولا ريب أن مقتضى الأصل والقاعدة عدم
الاشتراك وإن دل الدليل القاطع على الاشتراك في الحكم المذكور فلا إشكال في لزوم الحكم به وإن كان بإرادة التخصيص في العام المفروض
إن لم يقع التأويل بالتخصيص وإلا كان النسخ لزم أو تكابه وإن دل العموم المعتبر على إثبات الاشتراك فيقع التعارض بين هذا العموم والعموم الدال
على ثبوت الحكم لجميع الأفراد عدا الفاعل فإن كان أحدهما أعم من الآخر لزم تخصيص العام وتقديم الخاص وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه
لزم الرجوع إلى المرجحات ثم إن كان الحكم بالاشتراك مستلزما لإخراج جميع أفراد العام الذي خرج منه بعض الأفراد فلا إشكال في تخصيص
العمومات الدالة على إثبات الاشتراك في صورة كون ذلك العام قطعي السند بالجملة يلزم في هذه المسألة التفصيل بما يقتضيه القواعد والأصول
وقد تعرض لها جماعة ففي المنية ثم إن ثبت أن حكمه عليه السلام على الواحد حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ
لا تخصيص والأولى أن يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لأنه إن لم يثبت أن حكمه عليه السلام على الواحد حكم على الجميع فظاهر
وإن ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب إلغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع إمكان الجمع بينهما مع أولوية التخصيص على النسخ
هذا إذا كان الفعل متراخيا عن العام أما إذا كان مقارنا أو متأخرا بزمان لا يمكن إيقاع الفعل فيه إن قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله
تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا وإلا فعلى ما مضى من القول وفيه فإن عقل معنى أوجب تخصيص ذلك الواحد عن
ذلك العموم كان كل مشارك له في ذلك المعنى مخصوصا أيضا مطلقا عند القائلين بالقياس وعند إذا كانت العلة منصوصة وإن ثبت أن حكمه عليه السلام
على الواحد حكم في الكل كان غيره مخصوصا وإلا فلا وعلى تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لانتفاء التقرير لا صيغة له فلا
يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا فيجب أن يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه وإلا لوجب تقريره عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا نا نقول التقرير وإن لم يكن له صيغة إلا أنه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا للحذر ونظرا للخطأ على النبي صلى الله
عليه وآله بخلاف العام فإنه ظني يقبل التخصيص وأيضا ينتقض بالفعل لأنه ليس له صيغة قوله ص حكمي على الواحد آه يمنع عمومه والتلبيس مندفع
فإن الأصل عدم المشاركة ولو شاركه لأنه لم يكن مخصصا بل نسخا على ما تقدم وقد أشار إلى جميع ما ذكر في الأحكام وفي شرح المختصر فلو تبين
معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك إما بالقياس وإما بقوله عليه السلام حكمي آه وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا
بين الدليلين كغيره هذا إذا تبين معنى هو العلة وإما إذا لم يتبين بالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعدد دليله إما القياس فظ وإما حكمي آه فلتخصيصه

مشارك

تخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا لحذور التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه وتعويله

ع

اجماعا بما علم من عدم الفارق للاختلاف في الاحكام وهنا لم يعلم وفي المعراج ان ثبت قوله عليه السلام حكمه كان حكم سائر المكلفين حكم ذلك المكلف

وح هذا المقرر ناسخ لا مخصص والحمد لله رب العالمين

اولا واخرا وظاهرا وباطنا

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

باب الاحكام الشرعية والتكاليف الدينية وشرايطها قال الله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون **قد** اختلفوا في تعريف الحكم الشرعي فقيل الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفيه اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوا امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي الى انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقال آخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تخص مرادا لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب وفي الزيادة الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما الوصف مقتض لتلك فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان متعلق الحكم الشرعي لا يكون الا الفعل فلا يتعلق بالاعيان الخارجية فلو تعلق بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فيجب التاويل فيه واختلفوا في تعريف الفعل على ما يفهم من المنية فانه قال عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوايل بانه مبدء التغير في اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب انتهى ثم ان الفعل باعتبار تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو لغة يستعمل في معنيين احدهما السقوط كما صرح به في بر والمنية وهو شرعه واما في الاصطلاح فقد اختلفت العبارات في بيانه ففي المنية اما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم وفي ح صر والاصطلاح هو خطاب بطلب فعل غير كف بنهي ترك في جميعه قنه سببا للعقاب وفي الاحكام واما في العرف الشرعي فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وقيل ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذي يجاز العقاب على تركه ثم قال وهذه الحدود ليست حدا للحكم الشرعي وهو الوجوب بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب والحق في ذلك ان يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينهض تركه سببا للذم شرعا في حال ما وبالجملة فلا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم او الثواب الخاص به فانه لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض وربما اشار القاضي ابو بكر الى خلافه انتهى ثم ان الفعل اذا اتصف بالوجوب صار واجبا وقد اختلفت العبارات في تفسيره وتعريفه ففي المقاصد الواجب ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم وفي التهذيب دعى وشرحه الواجب ما يذم تاركه وزاد في الاكمال في بر ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويزاد في الحد لا الى بدل وفي بر اما الواجب في العرف الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح تاركه الذم او ما يكون تركه في جميعه وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسم القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه والاقرب ان يقول الواجب ما يذم تاركه عمدا مختارا وفي المنية لجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعلم ان الذم قولا او فعلا او ترك قول او ترك فعل او ترك قول مبنيا عن انتفاء حال الغير والانتفاء انخفاض المنزلة وفي الزبدة الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل وفي صر وما يعاقب تاركه مردود بجواز العفو وما اوعد العقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه المتقي واعلم انهم اختلفوا في ان لفظ الفرض هل يكون مرادفا للفظ الواجب او لا على

وثانيهما الثبوت والاستقرار كما صرح به ابن الحاجب في الكتب الحديثة

اقول

اقوال الاول انهما مترادفان كالانسان والبشر وهو للنهاية وبب والمبادى وشرحه والمنية ودى وصر وشرحه وم وفيه الفرض قد يطلق في
اللغة بمعنى التقدير وقد يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحل واما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب في
الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى متحقق في الفرض الشرعي انتهى وصرح
في ح ص ر بان هذا القول مما صار اليه الجمهور الثاني ما حكي في جملة من الكتب فقالوا الحنفية خصوا الفرض بما علم بدليل قطعي والواجب بما
علم بدليل ظني انتهى ولهم ما اشار اليه في بر والمنية وم فقالوا ان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب
السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب
لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا ثم اجابوا عن هذه الحجة بان الفرض لغة التقدير سواء كان طريق معرفته
علما او ظنا كما ان الساقط الواجب غير اعتبار طريق ثبوته وزاد في الاول والثالث فقالا وكما ان اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف
حقائقها وكذا طرق الحرام فكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اوجب بالاجماع واقع
على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة وصرح في بر بان قول الخصم في غاية الضعف وقد
المنية لا يخفى على المتامل ضعفه وفي الاحكام هو محكم ثم قال كما في ح دى وصر النزاع لفظي وصرح في المبادى بانه لا فائدة فيه الثالث ما
ذكره بعض الاجلة فقال ان الفرض الذي يجب اعادة الصلوة بتركه عمدا او نسيانا هو ما ثبت وجوبه بالكتاب العزيز واما ما ثبت بالسنة فهو
واجب لا يبطل بتركه سهوا وبذلك صرح الاصحاب اليه بشير صحاح زرارة ومحمد بن مسلم وقال ايضا ويدل على المشهور ما رواه الكليني في الكافي في
الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال ان الله تعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد
تمت صلوته ولا شيء عليه رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وروى في بر في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال لا
يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة ثم
اعلم انه صرح في بر وبب والمنية بانه يراد في لفظ الواجب المحتوم واللازم ومنها المندوب وهو لغة على ما صرح في بر والمنية والاحكام الدعاء
الى امر مهم واما في العرف فقد اختلفت العبارات في بيانه ففي بب المندوب ما يعتد المكلف على فعله على وجه ليس لتركه تاثير في استحقاق الذم على حال
وفي بب المندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وفي المبادى الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله راجحا في الشرع فهو المندوب وفي النهاية وفي العرف
ما يكون فعله راجحا على تركه خاليا عن المنع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلق فعله شرعا من غير ذم
على تركه مطلقا انتهى وصرح في بب بانه يراد في المندوب الفاظ احدها المستحب وقد صرح بهذا ايضا في المبادى وشرحه والمنية والنهاية وزاد
في الاخيرين فقالا معناه عرفا ان الله تعالى احبه وثانيها المرغب فيه وقد صرح بهذا ايضا في النهاية وشرح المبادى والمنية وفيه لان الشارع
وعد المكلف على فعله الثواب واشار الى هذا في ح دى ايضا وثالثها النافلة والنفل وقد صرح بهذا ايضا في بر ودى وشرحه والمنية وفيه كما
في بر وح دى معناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم ورابعها التطوع وقد صرح بهذا ايضا في بر ودى وشرحه
المنية وفيه كما في بر وح دى معناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى وزاد في الاولين مع كونه قربة من غير حتم وخامسها السنة وصرح بهذا
ايضا في بر ودى وشرحه والمنية وفيه كما في بر هو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب
بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبه بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال
ان الحسان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها الاحسان وقد صرح بهذا ايضا في النهاية والمنية وفيهما وذلك اذا كان نفعا موصلا
الى الغير مع القصد الى ايقاعه انتهى وفي ح دى فشرط الترجيح الديني اذ الترجيح الدنيوي لا يكون مندوبا ومنها الحظر وهو لغة على ما صرح
به في المنية المنع فانه قال الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويقع على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي
ياتي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت اقامته كما يقال لبن محظور انتهى وقد اشار الى المعاني الثلثة في بر وم وقد اختلفت العبارات
في تفسير المحظور ففي بب المحظور هو الذي يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم
وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وترك اما في الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل في

راجحا على تركه

وفي بر اما المحظور فهو ما يذم فاعله ح

في الواجب من الحدود المزيفة السابق ذكرها ولا يخفى وجه الكلام عليها والحق فيه ان يقال هو ما يذم فاعله شرعا بوجه ما من
حيث هو فعله انتهى وذكر انه يرادف المحظور الفاظ احدها الحرام وقد صرح بهذا في بب والمنية ونحوه المحرم كما صرح به في النهاية ورم
وثانيها المزجور عنه وقد صرح بهذا في بب به والمنية ورم قال في المنية يعني ان الله تعالى زجر عنه وثالثها المعصية وقد صرح بهذا في بب
به والمنية والاحكام قال في المنية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه انتهى واشار الى التفسير المذكور وراي الاشاعرة في النهاية به ورابعها الذنب وقد صرح بهذا
في بب به والمنية ورم قال في الثاني والثالث هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة وزاد في الاول فقال فلا يوصف فعال البهائم
والاطفال به وبما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله وخامسها القبيح وقد صرح بهذا في بب والمنية وفيه معنى الذم
على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والذي نهى عنه شرعا وفي بج القبيح ما لفعله تاثير في استحقاق الذم ثم قال ويسمى القبيح
حراما ولا محظورا حتى يزجر عنه زاجر وسادسها المتوعد عليه وقد صرح بهذا في النهاية ورم وثامنها الكراهة وهي لغة على ما صرح به في النهاية
والمنية والاحكام الشدة في الحرب قالوا هو مأخوذ من الكريهة واختلف العبارات في تفسير المكروه ما الاولى تركه وليس لفعله تاثير في
استحقاق الذم وفي المهذب المكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله وفي المبادي الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله مرجوحا فهو المكروه
وفي الاحكام اما في الشرع فقد يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوبات وقد يراد به ما
نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان غالبا لظن حله كاكل لحم
الضبع وفي النهاية والمنية لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم
يكن على فعله عقاب المحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونها منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها
وفي بب ويطلق على الحرام ومنها الاباحة وهي لغة على ما صرح به في النهاية والمنية والاحكام الاعلام قالوا ومنه اباح فلان شيئا
وزاد في الاول والثالث فقالا وتطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه انتهى وقد اختلف العبارات في تفسير
المباح بحسب الاصطلاح فقيل هو المباح ما استوى طرفا فعله وتركه في عدم استحقاق المدح والذم وفي بب المباح ما تساوى وجوده
وعدمه وفي دى وان تساويا فمباح وفي مرورم واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا وقيل ما استوى جانباه
في عدم الثواب والعقاب وقيل ما اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه في فعله ولا في تركه ولا نفع له في الاخرة وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين
الفعل والترك من غير بدل وزاد في النهاية واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زائدة على حسنه وزاد في الاحكام فقال والاقرب
في ذلك ان يقال هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل انتهى وذكر انه يرادف المباح الفاظ منها
الجائز وقد صرح بهذا في بب والمنية ومنها الحلال وقد صرح بهذا في بب والمبادي وشرحه والمنية ومنها المطلق وقد صرح بهذا في النهاية ورم
وفي شرحه المنية واعلم انه قال في بب قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من
اراقه وان كان الامام ملوما بترك اراقته ثم اعلم انه قد اشير الى الصفات المذكورة والاحكام المزبورة في جملة من العبارات على وجه يفيد الحصر
ففي به طريق الحصر ان يقول الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران والاول ان كان جازما فهو الواجب
والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح وفي بب والمنية قد يكون الحكم للوجود مع المنع من
النقيض فيكون واجبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة وفي صر
وشرحه فان كان الحكم طلبا لفعل غير كف بنهض تركه في جميع قسمه سببا للعقاب فوجوب وان انهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا
للكف عن فعل بنهض فعله سببا للعقاب فتحريم وان انهض الكف خاصة للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا فاباحة والا فوضع
وحكم الحكم الشرعي اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما للفعل او الترك وكل واحد منهما
اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب وما تعلق بغير الجازم منه فهو المندوب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة
وبغير الجازم منه فهو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة

فعل المرء والحظر هو خطاب الشارع بما فعله مسببا للذم شرعا بوجه ما من حيث

بحسب الاصطلاح فتوجه الكراهة

وان كان

وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الشيء سببا او مانعا او شرطا ومنها السببية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية
في بيوم وصرح به ايضا العضدي فقال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اما نفس ما الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط
مناطا لوجود حكم فالله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا ويقسم بكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية
كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك في هي لم يبعد جعلها امثلة الاسباب لاقترانها بالشكر وانما هو
سبب انتهى في النهاية السبب والمسبب في اللغة يطلق على ما يمكن التوصل بها الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الدال الدليل
السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه الحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة والى ما لا يستلزم
كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط
الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وفي الاحكام السبب في اللغة عبارة عما يمكن
التوصل به الى مقصود واطلاقه في اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي
ومنها الشرطية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بيوم والاحكام وصرح به العضدي ايضا فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على
الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مانع مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه
ينافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها
ينافي تعظيم الباري تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة وفي هي الشرط هو ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في
التاثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدم مخل الحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة
على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى
الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف شرطا او مانعا ومنها المانعية وقد صرح بانها من
الاحكام الشرعية الوضعية في بيوم الاحكام وصرح به العضدي فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم
الى ما هو مانع للحكم والى ما هو مانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب
سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه اما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة مخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب
وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسي به ثم النهاية المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل
الا بالقياس الى غيرها وانما تضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء لما كان الاقتضاء متعلقا بالسبب والحكم الذي هو
معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف مخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني
مانع للحكم وهو كل وصف وجوده ظاهر منضبط يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع قتل العمد العدوان
انتهى واشار في الاحكام الى معنى المانع ايضا واعلم انه قال في بيوم بعد الاشارة الى الاحكام الوضعية المتقدم اليها الاشارة وربما رجع
بنوع من الاعتبار الى الاول اي الحكم الاقتضائي قال في المنية فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى
لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها انتهى ثم اعلم
انه يظهر من التهذيب ان الوضعي ليس من الاحكام فانه قال الوضعي ليس حكما ولا مستلزما انتهى وفيه نظر ومنها الجزئية كالقراءة بالنسبة الى
الصلوة ومنها الركنية وقد اختلفت عبارات الاصحاب في تفسير الركن في الصلوة وما ترتب عليه ففي في كتاب الصلوة ونعني بالركن
هنا ما لو اخل به المصلي عامدا او ساهيا ثم ذكره بطلت صلوته وفي المختلف قسم ابن ابي عقيل افعال الصلوة الى فرض وهو ما اذا اخل
به عمدا او سهوا بطلت صلوته والى سنة وهو ما اذا اخل به عمدا بطلت صلوته لا سهوا والى فضيلة وهو ما لا يبطل الصلوة بالاخلال
به مطلقا وجعل الاول وهو الذي سميناه نحن ركنا الصلوة بعد دخول الوقت واستقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود
في الارشاد في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وفي الذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة يعني مبطلان
الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا في اركان الصلوة وفي التنقيح المراد بالجزء ما يكون داخلا في ماهية الشيء ويسمى ركنا ايضا باصطلاح الاصوليين

كل وضعية

مع بقاء حكمة السبب

ثم الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا اولا والاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كذلك فنموه بالفعل وفي
المهذب البارع اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وزيادتها كذلك فسموها
الركن وركن الشيء هو جانبه الاقوى ومنه ركن البيت والحائط قال الطبرسي الركن معتمد البناء بعد الاساس وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل
وفي جامع المقاصد الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل زيادته او نقصه
عمدا او سهوا وفي الروض تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها وفي مقام اخر ذكر نحوها في الذكرى وفي المقاصد
العلية ركن الصلوة ما تبطل بزيادته ونقصه الا ما استثني وقال ايضا تمنع الكلية القابلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مطلقا ولا يتم
الاشكال الا مع تسليمها كيف وقد تخلف ذلك في مواضع كثيرة لا دليل على انحصار الحال فيها وفي المدارك في بحث السجود واما
انهما ركن في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بهما في كل ركعة عمدا او سهوا اه وفي ح الالفية الركن ما تبطل الصلوة بزيادته و
نقيصته عمدا وسهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان احد الخمسة تبطل بزيادته كما هي قاعدة الركن وقد استثني من هذه امور
عشرة وفي المسالك الجامعية لابن جمهور تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا وكذا باقي
اركان الصلوة وقال في بحث القيام وهنا سؤال وهو ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا الا
ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك وكيف يتم القول بركنيته اجيب بان المراد الى ان قال او يقال لعل المراد بالركنية عدم جواز
اخلاء الصلوة منه بحيث لو وضع المكلف غير قائم ناسيا بطلت صلوته وقال في مقام اخر ولا خلاف في ركنية شيء الا في النية فان بعضهم
عدها شرطا الا انا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وفي شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصحابنا
قسموا افعال الصلوة فتبين منه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا والقسم الاخر واجبا غير ركن
لا تبطل بالاخلال به الا عمدا وفي شرح الاثني عشرية للفاضل النباطي تكبيرة الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادته عمدا وسهوا كما هو شأن
الركن وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشيء مسمى بسبب ركنا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما تبطل الصلوة بتركه عمدا
وسهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وفي الرياض والمراد بالركن ما يلتئم منه الماهية مع بطلان
الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع والسجود وبما قيد بالامور الوجودية المتلاحقة ليخرج الزوال كزوال الحدث فانها لا تعد اركانا عندهم
ويمكن ان يكون المراد بالركن ما تبطل الصلوة بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد خلاف المصطلح عليه بينهم وهنا الصحة والفساد
ولا اشكال في انه يشترط في المتصف بهما امكان وقوعه على الوجهين وان يكون قدرا مشتركا بينهما والا لم يصح الاتصاف بهما وذلك واضح
ثم ان المتصف بهما قد يكون عبادة وهو ما يتوقف على النية وقصد القربة كالصلوة وهو قد يكون ما اصله التعبد كالمثال المذكور وقد
يكون بالعرض كالمباحات التي تصير عبادة بالعرض والمراد باتصاف العبادة بالفساد اتصافها بالوضع لكان عبادة به لا اتصاف
نفس المأمور به فان ذلك صحيح وقد يكون معاملة وهو ما لا يتوقف على ذلك في ترتب الاثر الشرعي عليه سواء توقف على الطرفين وهو العقود
او اكتفي فيه بواحد وهو الايقاع وقد اختلفت العبارات في تفسير الصحيح في العبادات ففي ب ود ى هو ما وافق الشريعة وحكاه عن المتكلمين
في بر والمنية وح دى والزبدة وح صر وفيها كما في ب د عند الفقهاء ما اسقط القضاء وصرح في بر وب المنية والزبدة بان ثمرة الخلاف
يظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وزاد في بر والمنية فقالا فانها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو
هو متعبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد باطلة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ثم قال في النهاية وليس بجيد فانك اذا اردت
بكونه مأمورا في نفس الامر فيمنع ذلك وان اردت ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك وقال فيه ايضا ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالصبي
وما له قضاء مع صحة كصلوة فاقد الطهورين واختلفت العبارات ايضا في تفسير الصحيح في العقود والمعاملات ففي ب الصحيح في العقود ما ترتب
اثر السبب عليه وفي النهاية والمبادي وشرحه والمنية الصحيح في المعاملة ما ترتب اثره عليه قال في المنية اي حصلت منه غايته والغرض المقصود
منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فاذا فعل ذلك فهو الصحيح وفي النهاية لو فسرت الصحة في العبادات بذلك
امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن وفي ده صحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه اثره الشرعي

عرف به مطلقا فيجاء في شرح المختصر بان الصحة في المعاملات ترتب الاثر المطلوب منها عليها انتهى واعلم ان البطلان في العبادات والمعاملات
يقابل صحتها باي معنى فسر كما صرح به في بر وبب وسدى وشرحه المنية وفسر كما في بر نور في العبادات بتغير المتكلمين ما لم يسقط القضاء وفي
العقود ما لم يترتب عليه اثره اي الغرض المطلوب منه انتهى واشار الى ما ذكره ايضا في الاحكام والمختصر وشرحه هل البطلان والفساد مترادفان
او لا صرح بالاول في بب وسدى وشرحه الزبدة وم وصر وشرحه في بر والمنية مرادفا الباطل الفاسد في المشهور انتهى وحكى في بب وبر والمنية وصر
وشرحه عن الحنفية الثاني فقالوا انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع غير مشروع
من حيث الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى وحكى هذا في م عن ابي حنيفة قال في بر وفيه هذا تكلف لا حاجة
اليه ثم قال كما في شرح صر لو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به انتهى وهل الصحة والفساد من الاحكام الشرعية الوضعية او لا
يتم من بعض الاصوليين الاول وصرح بالثاني في المختصر وكذا صرح به في شرحه فقال اعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام
الوضع فانكر المص ذلك اذ بعد ورود امر الشارع بالفعل يكون الفعل موافقا للامر او مخالفا ويكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا
للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد الفعل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء ابوا او لا يكون حصوله في
نفسه لا حكما به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد انتهى وهو جيد ثم الاداء والاعادة والقضاء وقد تضمن
جملة من الكتب لبيانها ففي بب والمنية الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل
ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة وفي البادي الاداء ما فعل في وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء
فعل الفائت في غير وقته المحدود وفي النهاية اعلم ان العبادة قد توصف بالتمام والاداء والاعادة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت
ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او متسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت
ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذ لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في
اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في الاداء الا ايقاع الفعل في الوقت فبقي التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه وفي الزيادة
الواجب فعل في وقته المقدر اولا فاداء وثانيا لتدارك بعض فاعادة او بعده بامر جديد فقضاء او قبله باذن تقديم وكذا المستحب والمختصر
وشرحه الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعله بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا
تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم ثم قال والاعادة ما فعل في وقت الاداء ولو نائبا لخلل
قيل لعذر وفي الاحكام اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده ان يكون قضاء سواء تركه في وقته عمدا او سهوا انتهى وهذا
يتوقف القضاء على تعلق وجوب الاداء في الذمة فلا يكفي مجرد ادراك سبب وجوب الاداء وهو الوقت فلا يجب القضاء على من ترك الاداء بالاغماء
المستوعب للوقت او بالجنون كذلك ونحو ذلك وان ورد الامر بقضاء كل فائت لكن هذا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين
لا المعنى اللغوي او لا يتوقف على ذلك بل يكفي مجرد ادراك سبب وجوب الاداء وان لم يجب عليه الاداء في شيء من اجزاء الوقت فيجب الحكم بلزوم القضاء
على تقدير ورود عموم الامر بقضاء الفائت وكون المراد المعنى المصطلح عليه فيه اشكال وصار الى الثاني في بب والمنية فقالا القضاء
انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى خرج الوقت او عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا
كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض وفي بر الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت
سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا
كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط جاء من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه قد اسقط وجوب الصوم ويصح منه لو من
قبله ثم كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى ذلك لوجود سبب الوجوب لا لنفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء
باعتبار وجوب القضاء فان الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه بكيف يؤمر بما يعصى به لو فعله ثم قال اطلاق اسم القضاء على
الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلف في الثاني فقيل انه مجاز فان سوى الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه
فرض مبتدأ لكنه لما تجدد هذا الفرض بسبب انه عرضت فمنعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه يسمى قضاء والنائم والناسي يقضيان

مالم يوافق الشريعة ومفسر معتبرة

وفي بيان الفرق بين الصحة والبطلان في العبادات

ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية
النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سببه وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك مصلحة ما وجب
دفعا للجواز والاشتراك ومنها الرخصة العزيمة وقد اشير اليها في جملة من الكتب ففي يب والمنية الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا
مع قيام المقتضي للمنع منه او رخصة وهو الجائز معه فباح الاصل ليس برخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند الهلاك
وفي النهاية العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او
ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض
اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وقيل ما رخص فيه وهو مع التناقض دائر بين التناقض ان الرخص مشتق
من الرخصة وهو غير جائع عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون بتركه كاسقاط صوم
رمضان والركعتين عن المسافر فيه بان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا ويصح
الاصل كالاكل والشرب لا يبقى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا
سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الله يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب
كرخص كلمة الكفر عند الاكراه ثم قال اعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار واجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة وقصر اما الرخصة
فالمشروع مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا وفي شرح الرخصة هو ما شرع من الاحكام لعذر مع
قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به كان التخلف عنه لمانع طارئ على المكلف لولاه لثبت
الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص من دليل تحريمه الرخصة قد تكون واجبا كاكل
الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا كالفطر في السفر مفتاح لا يجوز ان يكون الفعل زائدا على وقته بحيث لا يمكن
من الاتيان به باجمعه في ذلك الوقت كالاتيان باربع ركعات في مقدار ركعة ويجوز مساواة الفعل لوقته كشوال يوم معين وهو المسمى بالمضيق
كما صرح به في يب والمنية وبه ك ويجوز ويمكن زيادة الوقت على الفعل بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه لكان ممتثلا وهو المسمى بالموسع اما الحكم
الاول فقد صرح في بعة والعدة وبه ك ويب ودي وهي والتجريد والمنية وشرح دكودة وبه ك وبه صرح ايضا جد الصالح في حده ولم ير وجها
احدهما ظهور اتفاق المحققين بل لم اجد مخالفا صريحا نعم قال جماعة عند مجوز تكليف ما لا يطاق ولكن من الظاهر انه لا عبرة بقولهم وثانيهما
ما تمسك به في بعة وبه وهي ويب والمنية وبه ك وغيرها من انه لو جاز ذلك لجاز التكليف بما لا يطاق والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واما الملازمة
فلان الطهور لا يبقى لو لم يكن ذلك جائزا لما وجب على الحائض اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة والطهارة الاتيان بالصلوة بتمامها و
كذلك الصبي اذا بلغ وقد بقي من الوقت المقدار المذكور والتزيط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تمام الصلوة لا يسع الوقت المفروض لانا نفرض
هذا يط لانه ان اريد بوجوب الاتيان بجميع اجزاء الصلوة في ذلك الوقت بحيث لو اتى بشيء منها في خارجه لم يكن ممتثلا وكان عاصيا فبطلان
التالي ممنوع بل هو يط قطعا لا يقال الروايات المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك تدل على وجوب الاتيان بتمام الصلوة في ذلك الوقت
فلا يمكن منع التالي لانا نقول غاية الروايات بعد تسليم سندها الظهور وهو لا يقاوم القاطع الذي بيناه وان اريد بوجوب التلبس بالصلوة وكون
درك ذلك الوقت سببا لوجوب الاشتغال بها فهو مسلم ولكن الملازمة ممنوعة وقد اشار الى ما ذكرناه في جملة من الكتب ولا فرق فيما ذكرنا
بين الواجب والمندوب كما صرح به في المنية فان عدم جواز التكليف بالمحال لا يختص بالاول واما الحكم الثاني فقد صرح به في بعة والعدة ورج ويب
وبه وهي ودي وشرحه وغيرها وبالجملة هو مما لا خلاف فيه وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في رج ويب ودي وشرحه في هي هو متفق
عليه بين اهل العلم وفي العدة لا خلاف فيه وفي المنية هو متفق على جوازه وفي به رج ده لجد الصالح ره لا نزاع في وقوعه ولا فرق
في ذلك بين الواجب والمندوب ايضا وقد صرح به في المنية ايضا واما الحكم الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للدرية
والعدة والغنية ورج ويب وبه وهي ودي وشرحه المنية ولم رج ده لجد الصالح ره وصه وشرحه المعراج والمعارج الاكثر على
جوازه وفي به ذهب الى ذلك محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما وهو مذهب السيد المرتضى ره وابي الحسين البصري

وقد اعلم

فرق بين الفعل والرخصة

وفي المعالم وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة ونحن نجد الصالح هو الحق عندنا وعند كثير ممن
خالفنا وفي غاية المامول هو المشهور وعليه الجمهور وفي الاحكام ذهب اليه اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما و
في المختصر وشرحه ذهب اليه الجمهور الثاني انه غير جائز وهو المحكي في به عن جماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية وابي الحسن الكرخي وهو الذي ذهب اليه
من لا تحقيق له وفي لم انكر ذلك قوم وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة انتهى الاولين على امكان ذلك ووقوعه وجوبها تمسك
في المنية فقال اما الامكان فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او في اخره و
اي وقت من هذه الاوقات الثلثة اذا خطه امتثل المرء ولا يعني بالواجب الا هذا ولا يمكن ان يقال ان في هذه الصورة لم يوجد شيئا ولا امر الا
الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع وقد اشار الى هذه الحجة في بابه وثانيا تمسك في به فقال يمكن تساوي
اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى ايجاب الطاعة بعد خروج الوقت و
داعيا الى الطاعة مندوبا اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى الطاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها
بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت مصلحة فيه كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا اخر المكلف فعلها
لزم قضائها لان قضائها يكون مصلحة في زمان ما كان الاداء مصلحة فيه فح لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في اول الوقت مع ان المصلحة
تحصل بفعلها في اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه والامر كيف يخصص فعلها
بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه
في اي جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه منها ما ذكره البهائي في حاشية في حاشية فقال لجواز التوسعة بعزة الجهال والاطفال بالبدهية
فلا وجه للتعرض للاشكالات الواهية وتضييع العمر وغيره بان ظرف الواجب ربما يكون ظرف مكان كالوقوف بعرفة او المشعر ونحوه وربما
يكون ظرف زمان كالواجب في الظرفان وربما يكونان موسعين اذ يمكن تقدم المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر
مثلا من الزوال الى الغروب او قبله فاظرفها اذا كان ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعضه عن المظروف بل وربما كان اكثر خاليا عنه بل
ربما لا يكون المشغول بالمظروف الا نادرا من الظرف كالامثلة المذكورة فاي عبار في الخلو المذكور واي اشكال فيه لانه ليس الا عدم
المظروف في جزء من ظرفه الموسع فانه صدق ترك الواجب في جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في الوقوفين ونحوهما من دون
تفاوت اصلا كما هو بديهي غير خفي نعم لو ترك في مجموع الظرف يكون على الترك عقابا لا من ترك الواجب لا من تركه في جزء من ظرفه على
القول الحق من ان القضاء بفرض مستانف جديد غير تابع للاداء فتوجد اولا ان الواجب المخير ممكن الوقوع فيلزم ان يكون الموسع
كذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموسع مرجعه الى المخير كما صرح به في بعض والعدة والغنية والمنتهى وبه وبه دري وشرحه المنية
ولم ويبرك فقالوا والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه
او اخره وجعل تخصيص احدها موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب
رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا وثانيا تمسك في به بجملة من الكتب فنفي العدة الذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول
في تناول الامر لايجاد العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان
يقولوا ان هذا يرجع عليكم في اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لا يلزمنا في اخر الوقت لانه ان لم نقل ذلك ادى الى فوات العبادة
وليس كذلك الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر
يقتضي الفور وانه يجب المامور به عقيبه وذلك انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملناها على الفور وحملها على الفور
على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت في ذكر اوله واخره فقلنا انه مخير فيهما وفي
المعارج ان الوجوب معلق على الوقت فيجب ان يكون في كله والا لكان في بعضه هو ترجيح من غير مرجح او لا في شيء وهو باطل بالاجماع وفي
دري هو ثابت بقوله تعالى اقم الصلوة الاية وتخصيص اخر الوقت بالوجوب او اوله كما يقوله من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح وفي ف لان الامر
تعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد منه وفي به الامر بتاول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اخره اذ لو دل

ذلك ان الفعل في اول الوقت
مرجح بالنسبة الى الفعل في وسطه

على تخصيص وكان كل جزء قابلا لذلك وجب ان يكون حكم الامر ايجابا بايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت ارادة المكلف وفي المنتهى
واما الوقوع فلقوله تعالى اقم الصلوة ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل الصلوة ومن المعلوم الواجب منه انما ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة
على اجزاء الوقت وكذا الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات وفي الزبدة لاطلاق الامر من غير تقييد وفي لم ويزل و
ح ده لجلب المصالح والاحكام لنا ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزاء
بان يأتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي
التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه في وقته صح وشرحه لنا ان الامر مقيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم واشار الى هذا في المعراج
ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لو كان كل جزء من اجزاء الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان تحصيل المصلحة الواجبة
وكان ايقاعه في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن تحصيلا لمصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقديم
فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فيكون الصلوة حراما لانها قد فوتت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب وبلزوم
فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع وقد اشار الى هذا الحجر في المنية وم
ايضا ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته فيكون
عاصيا وكلاهما خلاف الاجماع والاخرين ما سيأتي الاشارة اليه والجواب ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** ذهب بعض الناس
من الموسع الى ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باول الوقت وان بعده يصير قضاء وحكى هذا القول في به والمنية
عن جماعة من الاشاعرة وفي ج عن بعض الحنفية وفخ صر عن قوم من الشافعية وفي لم وم عن قوم وزاد في لم فقال هو الظاهر من كلام المفيد على ما
ذكره العلامة انتهى وفسر اول الوقت في غاية المراد بالجزء الاول الذي يساوي الفعل ولهم ما ذكره في لم فقال اجمع من خص الوجوب باول الوقت
بان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر
لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول انتهى والجواب اما عن
امتناع الفضيلة في الوقت فيما تقدم اليه الاشارة واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبوجوه منها ما ذكره في المنية وبه ولم وده ويزل وشرح
وشرحه من انه لو كان الوجوب مختصا باول الوقت كان المصلي في غيره قاضيا فيكون متاخيرا عن وقته عاصيا كما لو اخر الوقت العصر وهما
خلاف الاجماع ومنها ما ذكره في بعه والمنية وبه من انه لو اختص الوجوب باول الوقت لانتفت فائدة ضرب الوقت ومنها ما ذكره في بعه
فقال ولانه لا خلاف في ان من صلى الظهر في وسط الوقت او اخره لا يسمى قاضيا ومنها ما اشار اليه في المبادي فقال وتخصيص الاول بالوجوب
ترجيح من غير مرجح انتهى ومنها ان الحكم بوجوب الفعل في اول الوقت بحيث لا يزاحمها على الاخر شيء ولا ينقص كك مستلزم للتكليف بالايطاق
وهو غير جائز ولئن سلمنا فلا اقل من التكليف الحرج وهو ايضا منفي فتأمل لا يقال يعارض الوجوه المذكورة الخبر المرسل اول الوقت رضوان الله
واخره عفوه لانا نقول هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لما ذكر من وجوه شتى **الثاني** ذهب بعض القائلين بامتناع الموسع بان الوجوب
فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باخر الوقت واستفاض حكاية هذا القول عن بعض الحنفية وحكاه في المنية عن جماعة منهم
ولهم وجوه منها ما ذكره جماعة من انه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم
المقدم واجاب عن هذا الوجه في لم فقال بعد الاشارة اليه وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل
في الاول واجبا على التعيين وليس كك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او في اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف اختار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان

يعلم

يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المختلفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان
الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المختلفة
بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى وقد اشار الى
الجواب المذكور في هي وبيرويب وفي شرح المنية وم والمعراج وفي المعاريج جوابه انا نقول ترك الى بدل وهو العزم عند قوم وعند اخر
هو فعله بعد ذلك فلا يلزم قبح تركه كخصال الكفارة وفي الذريعة والعمد في مقام الجواب عن الوجه المذكور والذي ذكروه غير لازم لانه عندنا
لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يشبه النافلة وزاد في العمدة فقال فان قالوا العزم ليس عليه دليل كرر عليهم الكلام
الاول وهو انه انما تناول الامر الوقت الثاني كما تناول الوقت الاول فلا بد من فعل في الاول من عزمه والا خرج من كونه واجبا الا ان يكون
نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا عن ذلك الى العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه
نفلا نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين انتهى ومنها ما ذكره في الذريعة
والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كل ما لم يتاخر الصلوة عنه لا تكون الصلوة واجبة فيه قياسا على
قبل الزوال ثم اجابا عنه فقالا ليس بواجب فيما انتفى الاثم عن تاخيره عنه ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب في الموسع بخلاف
الفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتاخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال اذا اخرها وجب عليه ان يفعل بدلا منها
وبه ترك الامر يأثم على ان هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعله ويختاره من الثلاث واجب وهو لا يأثم بتاخير ذلك
والعدول عنه وينتقض على اصولهم لان عندهم اذا بقي من الوقت قدر ما يفعل تلك الصلوة اثم بتاخيرها عنه وان لم تكن واجبة في تلك الحال
لان عندهم ان وجوبها يتعين اذا بقي من الوقت قدر تحريمة ومنها ما ذكره في بعه فقال وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كما
المكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنفل ثم اجاب عنه فقال الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدم لان النوافل لا تركها من غير
عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تاخيرها من غير عذر ولا بدل وينتقض ايضا بما يمتاز من الكفارات الثلث انه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب
بلا خلاف ودفع الودعة باليد اليمنى واجب يجوز تركه بلا عذر بان يدفعها باليسرى ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب
الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يتمكن ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة
فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت ثم اجابا عنه فقالا انما كان كذلك لان للوجوب في اخر الوقت
مزية على اوله وان اشتركا في تعلق الوجوب لانه يتضيق ويتعين في الوقت الاخير وهو موسع في الاول لهذا اعتبر في الحائض والمسافر اخر الوقت
دون اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء يوضح ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع
ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق وذا الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها فاذا سافر
قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغير من اقامة الى سفر كما تغير حال العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي
تلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود فاذا مرض قبل اخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى
قاعدا او مومئا بحسب ما يمكنه فتغيرت صفة العبادة بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة من سافر بعد خروج الوقت
لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي يجب عليه ان يقضي ما فاته على صفته التي وجبت عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك
من سافر في بقية من وقت لانه مؤد للصلوة في وقتها فوجب عليه القصر لاختلاف صفة من اقامة الى سفر ومنها ما ذكره في بعه والغنية
فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان ما بعد الزوال من الاوقات مدة تتكرر فيها امتثال المامور به فيجب ان
يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان يتكرر فيها امتثال المامور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب ثم اجابا
عنه فقالا الفصل بين الصلوة والزكوة ان مدة الحول المتقدمة لم تضرب في الشريعة لوجوب اداء الزكوة ومن بعد الزوال مضروب لوجوب
الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان جائزا غير متميز من المؤدى بعد انقضاء الحول بالصفة و
النية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا تتميز من المؤداة في اخره بشيء من الاحكام وبعد فانا لا نقول ان الصلوة

ولجب م

من اول الوقت الى اخره يدخل جوازها الوجوب بل نقول انها واجبة من اول الوقت الى اخره من غير ان تكون جائزة لان ذلك يوهم انها نفل
اللهم الا ان يراد انه جائز تركها والعدول عنها دون ابدال منها فلا يجزئ فيها نفسها انها جائزة بل نقول العدول عنها الى بدل منها جائز فقد
انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب وقالا ايضا ان ذلك قياس هو يفيد الظن ولا يوجب العلم ونحن في مسئلة طريقها
العلم فلا يجوز ان يعتمد فيها على طريق الظن انتهى واعلم انه قد استدل على بطلان القول المذكور بوجوه احدها ما ذكره في بر ولم يورده
وغاية المراد والمختصر وشرحه فقالوا لو كان وقت الوجوب اخر الوقت لكان المصلي في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز قال
جد الصالح في شرح الزبدة لا يقال انهم يجعلونه قبل الاخر وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز ذلك
في بعض لما يقتضيه في حال الاضطرار لا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان يناقش بان الخصم لا يسلم البطلان قبله انتهى وثانيها ما تمسك به
في بعة والعدة والغنية والمنية وهو ان انه لو اختص الوجوب باخر الوقت لكان الاتيان به في اول الوقت ووسطه نفلا كما عن بعض ارباب هذا
القول ولو كان نفلا في اول الوقت او وسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل قال في بعة والعدة لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان تجرد
معها الصلوة من النية المخالفة لها انتهى والتالي باطل اتفاقا كما في بعض الكتب بلا شبهة كما في اخر وثالثها ما تمسك به في بعة والغنية
فقالا والذي يدل على بطلان ما ذهب اليه مخالفوا اشياء منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل منها
واجمعوا على ان شرط النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد
ورابعها ما تمسك به في بعة ايضا فقال ومنها ان قولنا صلوة الظهر مطلقا يقتضي كونها واجبة مكتوبة لانه ينبئ عن الوجوب وبناء
عليه فمن قال ان في الظهر نفلا نزل الاجماع وبهذا الوجه ايضا يبطل كونها موقوفة لان كونها ظهرا قد بينا انه يقتضي الوجوب في الحال ويمنع
من كونها مراعاة وخامسها ما تمسك به في بعة ايضا فقال ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة الواجبة واذا استعملا
في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال وانها ليست بنفل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في بر ايضا وسادسها ما تمسك
به في بعة ايضا فقال ومنها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب لحل في ارتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال وسابعها ما تمسك
به في بعة ايضا فقال ومنها انهم اختلفوا في افضل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا يدل على انها تكون في الجميع واجبة
لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل او الفرض لان من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل انتهى وقد
تمسك بهذه الحجة ايضا في بر ويريد المراد وثامنها ما تمسك به في الذريعة ايضا فقال ومنها ان كون الصلوة فيكف يؤثر في هذا الوجه فانا نجد
ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها فان قيل ليس الداخل في الصلوة وجوبا ما دخل فيه موقوف على
اتمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل ما يقع في الوقت فهو واجب لا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك
انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتعين بالوصل والقطع بين ذلك لانه
ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وتاسعها ما تمسك به في العدة فقال ومن قال انه
نفل فالاول فقوله مبطل بما يثبت من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى قد مضى الكلام فيها وعاشرها
ما تمسك به في بر فقال لو اختص الوجوب باخره لزم محالات الاول يكون اوله نفلا كما اختاروه وكان يجب نية النفل لمطابقتها لما عليه
الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الى ان قال الثالث يلزم ان من لم يؤد الصلوة الا في اول وقتها غير مؤد لفرائض الصلوة
ولا قائما بالواجب منها وحادي عشرها ما اشار اليه في بر فقال ايضا نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل لها لكونه اتيا بها
في وقتها لا لان الشارع اذن في تقديمها وثاني عشرها ما تمسك به في م فقال لاجماع السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت
ومات في اثنائه ادى فرض الله تعالى واثيب ثواب الواجب **الثالث** حكي عن الكرخي انه قال ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم
كونه واجبا او مندوبا بل واجب فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا او
اشتهرت هذه الحكاية عنه وصرح في جملة من الكتب من القائلين بان الوجوب بما يتحقق اخر الوقت واعترض في العدة على ما صار اليه فقال
واما اذا قال انها موقوفة فكلامه غير محصل لان الوجوه التي يقع عليها الافعال فتكون واجبة او مندوبا لا تتاخر عن حال الحدوث ولا تكون

واجبة وجه يقع عليه الصلوة

امورا منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على تجويز ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان
وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا انتهى واعلم انه قال في ير ونقل عن الكرخي مذاهب ثلثة احدها المشهور عنه ان الصلوة المفعولة
في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان
نفلا الثاني حكي عنه ابو عبد الله البصري ان ادرك المصلي اخر الوقت هو على صفة المكلفين كان ما فعل مسقطا للفرض قال ابو الحسين
وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكم ابو بكر الرازي ان الصلوة يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها والحق
ما ذهب اليه ابو الحسين **الرابع** قال في الاحكام الفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز ترك المندوب مطلقا والموسع يشترط الفعل
بعده في وقته الموسع واورد عليه في المنية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت يتحقق كيف يعقل اشتراط
بالفعل المتاخر عنه والتحقيق يرجع هذا الى الواجب المخير **الخامس** لا يختص التوسعة بالواجب بل يتحقق في المندوب ايضا بلا شبهة **مفتاح**
اعلم ان القائلين بالتوسعة وبان كل جزء من اجزاء الوقت وقت لاداء الواجب فيه اختلفوا في توقف جواز ترك الفعل المامور به فيما عدا الجزء الاخير
من الوقت مما سواه اجزائه على العزم على الاتيان به على قولين الاول انه يتوقف عليه فلو دخل الوقت الموسع وهو غير عازم على الاتيان بالواجب فيه لا
متشاغل به كان عاصيا وان اتى بذلك الواجب في جزء من اجزائه ويلزم ذلك ان يتكرر العصيان بتكرر اجزاء الوقت الخالية عن الفعل وعن العزم
وهو للذريعة والغنية والعدة وده ير له المحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي المنية ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع
الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت
الباقية وفي ثم هل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة وفي ير له القائلون بان جميع الوقت وقت الواجب
الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يضيق الوقت
ويبقى قدر ما يسع الفعل وح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعد اذا لم يات بالفعل في جزء
وجب عليه فيه العزم في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج واختاره الاستاد المعز وهو الحق انتهى الثاني
انه لا يتوقف عليه ولا يجب وهو للعاملي في ير وكي وشرحه المنية ولم في المنية ذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك
من غير بدل واختاره المقرر في ير وكل من اثبت له بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على عدم وجوب بدله نعم يجب لانه من احكام الايمان ولم الاكثر
على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب في ير له هو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة وفي ده وشرحها الجدي الصالحي
ذهب اليه المحقق والعلامة واتباعهما وزاد في الثاني قوله من المتاخرين ولم يذكر المرتضى في يعه هذا المذهب وهذا يشعر بكونه غير معروف في عصره
للاولين وجوه منها ظ وعبارة يعه في دعوى الاجماع على ما صار اليه فانه قال في جملة كلام له الذي ذكره او لا غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان
يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يشترط فيه وقد تقدم ما ذلك في بيتنا انا لم نثبت هذا البدل الا بدليل ذكرناه انتهى وبعضه
امران احدهما دعوى الشهرة المحكية في ير له وثانيهما ما اشار اليه جدي الصالحي قس بقوله ولم يذكره وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة قوله عندنا
على دعوى الاجماع بوجه من الوجوه واما ثانيا فلاختصاص ما ذكره بالصلوة فيكون الدليل اخص من المدعى اللهم الا ان يتم بعدم
القائل بالفصل ولكن فيه اشكال واما ثالثا فلوضوحه بما ذكره في ير والمنية ولم من مصير المعظم الى القول وهو اولى بالاعتناء بما ذكره في ير له
كما لا يخفى فتدبر ومنها ما اشار اليه في لم فقال احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدل له غيره انتهى وقد تمسك الشيخ بهذا الحجة
في مواضع عديدة من العدة فقال اذا ثبت ان الامر يقتضي اول الوقت الثاني كان له الوقت الاول وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدلا
منه الاول ادى الى خروجه عن كونه واجبا فلاجل ذلك قلنا بما بينا انتهى وقد تمسك بذلك ايضا في ده ير له فقال لانا خلو تركه عن بدل في
النجاة ولا اثم فيخرج عن الوجوب انتهى واجاب عن هذا الوجه في جملة من الكتب ففي المنية وانقضاء ايقاع الصلوة في اول الوقت عن
المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت يظهر في ايقاعها في اوله ووسطه واخره ميات له يشمل كل واحد منها على

وجه الاستحباب

ومشاركة للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في جوبه مع انفصاله بما ذكرناه في لم نقال بعد الاشارة اليه الجواب عنه ان الانفصال
ظاهر بما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير فوقع اي جزء
اتفق الفعل فيه قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف
الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وفي شرح الزبدة لجد الصالح ره بعد الاشارة الى
ما ذكره في رده وقيل الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه ان المكلف يذم بوجه ما من الوجوه وهو حال ظنه بالموت وهذا
الفعل كان في الوجوب ومنها ما تمسك به رده وهو ان قال لنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لوجب قضاؤه حالة قبل الوجوب بحالة بعد والتالي باطل اما
الاول فلانه قبل الوقت كان تركه لا الى بدل لجاز فلو كان بعد ذلك كانا متساويين والثاني فظ واورد عليه جد الصالح قدس سره فقال وفيه نظر
لان له في الوقت بدلا من نوعه وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له بدل قبل الوقت اصلا فلو المساوات على تقدير عدم بدلية العزم
تم وفيه غاية المامول والفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعد مخاطب به ومنها ما اشار اليه جد الصالح ره فقال وربما احتج
بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام والعزم على الحرام
حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب لا تخلص له الا به ثم اجاب قدس سره عن هذه الحجة فقال وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم
على الترك اذ بينهما واسطة وايضا لا نسلم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة غاصبا انتهى ومنها ما تمسك به في يه
فقال لنا ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر
سيده والاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وح فيجب عليه اما الفعل او بدله هو العزم عليه فلو ثبت بمعنى اخر لكان ثالثا وهو بظ انتهى و
فيه نظر لانا نمنع من تحقق الاعراض عن امر السيد بمجرد عدم العزم على ذلك مطلقا ولو مع الالتفات الى امر السيد مسلمنا انه معرض عن امر السيد ولكن
نمنع كون كل اعراض حتى الاعراض المفروض حراما سلمنا ولكن غاية ما يلزم مما ذكر هو وجوب العزم في الجملة وهو لا يقتضي كونه باعتبار البدلية فتم
ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج من اثبت بدلا هو العزم بان الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان
الاول انه قد ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا لاداء طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن
لطفا لاداء واجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا لواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها من
ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم ثم قال والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب
بفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب يليه اذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في
ندب لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب يليه وفي واجب في اخر الوقت يكون لطفا
في واجب لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت لطفا في مندوب يليها وفي طاعة واجبة بعد
خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما تكون الصلوة
في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان تاخير الصلوة افضل انتهى ومنها ما اشار اليه ره لم ابه فقال احتجوا لوجوب
العزم بانه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدها اجزاء ولو اخل بها عصى وذلك معنى وجوب احدها فيثبت ثم
قال والجواب انا نمنع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الموجبين تخييرا اعني الفعل والعزم
فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري انتهى وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في
يه فقال انما قلنا بامتناع كونه بدلا لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط
التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت هذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم
سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل اعتبار والثاني نمنع من كونه بدلا فان بدل الشيء قائم مقامه
في جميع الامور المطلوبة منه ثم قال واعترض عليه بتجويز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل

البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل
في اول الوقت لانه جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا
يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام
هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء
الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فتعين الفعل ح والحاصل
ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب
سقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المعارج ايضا فقال لا يجب العزم
لنا لو وجب العزم لسقط التكليف بالفعل في الثاني لانه ان قام العزم مقامه كفى في الاتيان بمقتضى الامر فلو وجب في الثاني بذلك الامر لزم
ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه انتهى واجاب عنها في بعض رده ففي الاول فان قيل كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة ومن حق
البدل الا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع طهارة الماء قلنا هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس بثابت في كل بدل لان كل واحد من كفارات
اليمين بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى كل واحد مع القدرة على الاخرى وبعد فهذا خلاف في عبارة ويجوز ان نقول ايضا له ان يترك
فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل فان قيل من شان ما قام مقام الشيء ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء
كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام
غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه منه ما لا يكون كذلك والموجب الرجوع فيه الى دلالة الا ترى ان المسح على الخفين عند من اجازه يقوم
مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك المسح وجوب الغسل كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه
يجب عليه غسلهما فلم يتقابلا في قيام كل واحد منهما مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم فغير منكر ان يكون العزم لا يسقط
وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم فان قيل من شان ما قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر كالمسح على الخفين قلنا
غير مسلم ذلك لانا قد ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر وان رد الوديعة باليمين الى البيان بلا عذر ومن الصلوة من كان طاهرا الى غيره
من الامكنة الطاهرة بلا عذر وفي الثاني اوردوا اقتضاء البدلية المشروط واما الجواب انها عن فعله في كل جزء قبل الضيق مطلقا انتهى ومنها
ما تمسك به ايضا فقال الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان ساقطا لوجوب انتفاء ما لا دليل
عليه انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب ففي لم كنا ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
وفي صر لنا ان الامر قيد لجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وفي شرحه لنا ان الامر قيد لجميع ولا تعارض فيه للتخيير بين الفعل والعزم و
لتخصيصه باول الوقت او اخره بل الكل بينهما فيكون القول بهما باطلا انتهى وقال في بر واعترض عليه بالمنع من انتفاء دليل العزم فان
النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه
العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل واثباته فالاعتراض لم
النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة الظاهر واعترض بمنع دلالة العقل على اقتضاء الموسع للبدل اذ معناه عند مجوزيه الاكتفاء
بالفعل في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا ان معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي
عدم تجويز اول الوقت على تقدير تجويز تركه مطلقا من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس واجبا في
اول الوقت فلو لا ايجاب البدل لم يكن واجبا انتهى وضعفه لا يراد الاخر واضح ومنها ما تمسك به ايضا فقال لو كان العزم بدلا في
اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل فيه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت
واذا جاز التاخير فاما لا بدلا او لا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم فقد البدل بعد الازمنة وهو باطل فان بدل
العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون فعله جائزا بمجرى فعلها والامر اقتضى الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت لا واحدا فلو

البدل كذلك ثم قال اعترض عليه بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى غيره وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني فافتقر
الى العزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن تقييده
هو متعدد بتعدد الزمان ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها ثم قال
اعترض بان المصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير بينهما في البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان
على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم تحققت البدلية ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان
عاصيا بترك الاصل وبدله ثم قال واعترض بعد العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفلة عن العزم
صيرت الفعل متعينا فتركه سبب لتاليه في العصيان والغفلة عرضية ومنها ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل
افعال القلوب بدلا عن الافعال ثم قال واعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبة
حالة الكفر الاصلي ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال العزم واجب على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب
ح ثم قال اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت ثم يقبح كراهة فعلها فاما ان يعزم ويريد فعلها قبل وقت تجويزها فيمنع وجوبه لجواز ان يجب العبادة
ويجوز تاخيرها فليس عليه الا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهة فكذا الاخر واعترض بتسليم ان
الواجب بعد الوقت كالواجب قبله اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل والعزم بدلا في شيء
في وقت ووقت اخر فلا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لاجل انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن العزم
فبطل بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في
المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه لمجرد الثواب فقط ومنها ما تمسك به بعض على ما حكاه في غاية المامول
وغيره من انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بالامر وليس ذلك الا لكونه اتى بصلوة بخصوصها لا لكونها مبدلا عن العزم
ولو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونه مبدلا انتهى وهذه الحجة اشار اليها ايضا العضدي فقال قال القاضي انه يثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما البراء ولو اخل بهما عصى ذلك معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل الصلوة ممتثل لكونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما انتهى واجاب عنه في غاية المامول فقال ان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل
والعزم ابتدائيا ان كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي في مرتبة واحدة وليس هنا كذلك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو
الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك في ذلك الجزء سبب لوجوب العزم
والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فما هو الا كتحصيل الظن بوقوع الواجب كفاية اذا تركه المكلف ولم يات به فاذا لم يات بالكفاية
يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا
الى وقت الضيق فاذا تركتها ولم تات بها في شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده كما لو قال له اوجبت عليك الصلوة على البيت
لكنك اذا تركتها ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فيبقى المناقشة معنا
في اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة في ذلك الحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان
ياتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت يتضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا نزاع ان العزم بدل حقيقة كما في
خصال الكفارة وما ذكرتم من الاحتمال البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية حقيقة وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال
لا من جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية انتهى وقد اشار الى ما ذكره الفاضل النهاوندي
وجد الصالح تمسكهما ومنها ما اشار اليه في غاية المامول فقال وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من
احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب
الفعل حتى انه لو جوز تركه واجب بعد اربعين سنة كان اثما وهذه الحجة قد ذكرها العضدي وح صرح فقال وايضا لا نم الا نم ترك العزم انما
هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على كل فعل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره فهو من احكام الايمان

يجتمع

يثبت مع ثبوته سواء دخل الواجب او لم يدخل فلو جوز تركه واجب بعد عشرين سنة لا اثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب انتهى وابقاء عنها في غاية
المامول فقال الجواب ان كونه حكما من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا خاصا اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه قبل الوقت لا يمنع
من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت دون وقت اخر انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور الفاضل النهائي
وجده الصالح ره ايضا وزاد الاخير فقال غاية ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه بدلا لا الواجب اخر وهو جائز بل واقع كما ذكرنا من ان
الاولين في الاربع بدل الاخيرتين انتهى وفيه نظر ومنها ان المعلوم من المسلمين عدم الالتفات الى العزم المذكور في كل وقت من اوقات الفرائض
ولو كان واجبا لاشتهر بل وتواتر فتم ومنها لو كان العزم بدلا للزم ان يكون من ترك الصلوة اليومية وبدلها وهو العزم في كثير من اجزاء
مرتكبا للكبائر مستحقا للحد او التعزير والذموم الواردة في ترك الصلوة فتم والمسئلة لا تخ عن اشكال ولكن الاقرب عندي عدم وجوب
العزم باعتبار ترك الواجب في الجزء الاول والثاني ونحوهما لعدم الدليل عليه من الادلة الاربعة اما الدليل العقلي الذي ذكره وشهد
فلا يخ ضعفه وهل هو من لوازم الايمان واحكامه كما صرح به النهائي وبه وغيرهما فيجب على كل مؤمن الاتيان به او لا فيه اشكال ويمكن
يظهر من المعالم الثاني فانه قال اعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكره وجه وان الحكم به متكرر في كلامهم انتهى
وعلى تقدير وجوبه فالعلم يكن للبحث عن وجوب العزم باعتبار البدلية فائدة يعتد بها بل هو يدعي انه غير معقول فتم وكيف كان فلا اشكال
ولا شبهة في انه اذا لم يات بالواجب في سعة الوقت يتعين عليه الاتيان في اخره فيضيق وقت الوجوب ح ولا يكفي العزم وان قلنا ببدليته وتصريح
بذلك في يتعين والغنية وبه وذكره وشرحه صفحة ح اذا ظن المكلف في الواجب الموسع بعدم قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه
اذا اخره عن الجزء الاول او الثاني او الثالث ونحو ذلك فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه قبل ذلك الزمان الذي ظن فوات الواجب فيه
ان كان هو قبل حصول الظن المفروض مما يجوز فيه ترك الواجب اختيارا وان ظن مثلا انه اذا اخر صلوة الظهر عن اول الوقت لم يتمكن من الاتيان
بها في الوقت المضروب لها اصلا وجب عليه الاتيان بها في ذلك الوقت وهو الجزء الاول كما يتضيق الموسع بظن الفوات فيكون الظن
هنا من الاسباب الشرعية للحكم بالمسارعة وعدم جواز التاخير فلو اخر الواجب عن الزمان الذي ظن فوته فيه وظهر صدق ظنه كان
عاصيا بترك ذلك الواجب او لا بل يكون الظن معتبرا ولا يثبت به حكم شرعي ويكون كما لو علم او ظن بعد الفوت حتى يتضيق بخصوص الوقت
فلو اخره عن ذلك الزمان الذي ظن فوته فيه واتفق صدق ظنه وتحقق ترك الواجب لم يكن عاصيا كما لو اخر بظن السلامة واتفق فوته
فجاة قبل الاتيان بالواجب صرح بالاول في يب وبه والنهاية والوسيلة وشرحها لجده العلامة الصالح والفاضل الجواد وبعض المصنفين السيد
الاستاذ والاحكام وصرح شرحه المعراج هو المعتمد لهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من العبارات دعوى الاتفاق
عليه ففي شرح جده الصالح للزبدة ظان الموت في جزء من الوقت يعصي بتركه اتفاقا ان مات فيه وفي غاية المامول الواجب الموسع منه ما وقته
العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوها ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث متعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر
مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الوقت فلو اخره
الى ذلك الجزء ويفعله ومات كان عاصيا بالاتفاق واما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مشابه لغيره مما كان اخر وقته معلوما في جميع
الاحكام المذكورة سابقا فاذا ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات كذا لو حصل له ظن متعذر حصول الفعل في
وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك وغير ذلك وفي الاحكام اتفق الكل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بعد
التاخير عن اول الوقت فاخره فانه يعصي ان لم يمت في صح من اخره مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وفي شرحه ان من ادرك وقت
الفعل وظن الموت في جزء ما منه اخر الفعل مع ظنه الموت عصى اتفاقا انتهى وفيه تمسك به السيد الاستاذ وقال الواجب الموسع
الغير المحدودة بوقت فيها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفات اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت
واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت بفرض اللازم منه جواز تركه في
الجميع ويلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكمها الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيان اخر الوقت انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنتهى
فقال اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه

التكليف

ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وقد اشار اليه هذا في غاية المأمول فقال بعد ما حكينا عنه سابقا لان الوقت بحسب ظنه قد يضيق عليه و
بالفرد يرجع الى الظن فتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به جدي الصالح في ح د
فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا لصيرورة ما قبل ذلك الجزء وقتا له بحسب ظنه ولانه ترك الواجب من غير بدل وهو العزم لفعله ثانيا انتهى و
فيه نظر ومنها انا نجد ان العقل يحكم حكما بتيا قطعيا بلزوم العمل بالظن المفروض فمن لا يقال بدفع جميع ما ذكرنا العمومات المانعة عن العمل
بالظن كتابا وسنة لانا نقول هذه العمومات لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين الواجبات
الموسعة التي وقتها العمر والمحدودة بوقت خاص كما هو ظاهر اطلاق النهاية ويب والمنتهى والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج صرح به في الزبدة
وشرحها لجدي الصالح وتبعه ولد كذا صرح به السيد الاستاذ **الثاني** لو اخر عن الزمان المفروض فتبين كذب ظنه وقدرته على الاتيان
بالواجب في الزمان الذي ظن فوته فيه فهل يكون عاصيا او لا بل يختص العصيان بصورة عدم تبين كذب الظن وفوت الواجب يظهر من اطلاق
المنتهى ومصر وشرحه الاول وبه صرح في موضع من النهاية وكذا صرح به الفاضلان الجواد وجدي الصالح قدس سرهما في شرحيهما على الزبدة فقالا
الاصح العصيان لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وزاد الاول فقال ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك الجزء كاشف عن
خطاء ظنه وهو ضعيف انتهى ويظهر من موضع اخر من النهاية الثاني ومن الزبدة التوقف والاقرب عندي هو القول الثاني لان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا
نفسيا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توسلي ومن باب المقدمة كوجوب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ووجوب الاجتناب
من نجاسة عند اشتباهها بالاجنبية ونحو ذلك والمعتمد عندي ان مقدمة الواجب لا يترتب على تركها عقاب كترك الواجبات النفسية وانما
يترتب العقاب بترك نفس الواجب لا بترك مقدمته **الثالث** هل يجب بعد ظهور خطاء ظنه الاتيان بالواجب ام لا بل يسقط عنه المعتمد
هو الاول عملا بالاصل واطلاق الامر ولظهور الاتفاق عليه حتى من القاضي الذي ياتي الى مذهبه الاشارة **الرابع** هل الاتيان بعد ظهور
خطاء الظن قضاء او اداء اختلفوا فيه على قولين احدهما انه قضاء وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وثانيهما انه اداء وهو للتهذيب ويب و
للمنتهى ودة وم وفي يه هو اختيار الغزالي والجمهور وفي المنية هو اختيار الغزالي وجماعة من الاصوليين وفي يد ومصر وشرحه هو اختيار الجمهور للقول
الاول ما اشار اليه في يه والمنية فعن الاول قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا
وفي الثاني قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج الوقت
المعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين انتهى واورد عليه في يه وم فقالا بعد الاشارة اليه ولكن يجيء فان العصيان
لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان وزاد في يه فقال بل ويمنع العصيان بعد
ظهور بطلان ظنه ووجوب التضييق عليه انما يحكم بذلك لو استمر الظن فكيف يصح ان ينوي القضاء الفعل في وقته ثم قال اورد بعض
المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت مع تعذر عزمه على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب
بعد ذلك الوقت قضاء وليس بجيد لان العصيان هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب بدله وفي المنية بعد الاشارة الى حجة
القاضي وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله
انتهى والقول الثاني ما ذكر في غاية المأمول وح صرح ان الواجب في ح الوقت المقدر له شرعا او لا فيكون اداء وفيه نظر والتحقيق هنا
هنا ان يقال ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية يعني ليس بدعاء سوى اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة على ذلك والا فهو يشارك
القوم في الاحكام فالنزاع في المسئلة لفظي وفي امر اصطلاحي والامر فيه سهل وقد اشار اليه هذا في غاية المأمول وشرح جدي الصالح وح صر
وفيه لا مناقشة فيه وهو جيد ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب الاصطلاح كما صرح به في جملة من الكتب ففي شرح جدي الصالح
وتبعه وح صر ان التسمية اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا انتهى وان كان مراده اثبات ان بعد انقضاء ذلك الوقت الذي ظن فوت
الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا بامر اخر لان القضاء بفرض جديد فهو بعيد اما اولا فلظهور الاتفاق عليه كما اشرنا اليه سابقا واما
ثانيا فلاصالة بقاء الوجوب وما كان سابقا كما صرح به في يه وشرح جدي الصالح والاحكام واما ثالثا فلاطلاق الامر وان كان مراده
وجوب نية القضاء فهو بعيد ايضا اما اولا فللمنع من وجوب نية الاداء والقضاء فيه واما ثانيا فلما ذكره في شرح المختصر فقال ولا خلاف

اجماعا

ح

مع القاضي في المغني الآن بريد بوجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسمية اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت ولم يؤده فانه يعصي ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده او وقعه في الوقت كان اداء اتفاقا
ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاؤه فكذا ههنا انتهى واشار الى ما ذكره في بر ك وصر وغيرها **الخامس** لو اخر المكلف الاتيان بالواجب
الموسع في اول الوقت او ثانيه مثلا بظن السلامة وبقاء قدرته الى اخر الوقت او الى الوقت الذي يريد ايقاعه فيه فانفق موته فجاة فهل هو
عاص او لا التحقيق انه ليس بعاص كما صرح به في بر وبب المبتدئة وشرحها للجد الصالح والفاضل الجواد وصر وشرحه وقد اشار الى وجهه فقال
من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جائز له ولا اثم بالجائز ثم قال ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم
بها فيؤدي الى التكليف بالمحال انتهى وقد اشار الى ما ذكره في بر ك وكذا اشار اليه الجد الصالح فقال كان السلامة في الوقت كله ان ما مات في جزء منه فجاة
فغير عاص فيهما اي فيما بين حدوثه وفيما وقته العمر لان التاخير جائز فلا اثم ولا عصيان فان قيل جواز التاخير بجواز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة
العاقبة وهو منتف وهذا الشرط وان كان محالا لانه ممتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التاخير غير واجب لجواز التقديم فالمكلف به هو القدر
المشترك الدائر بين الجائز والمحال والدائر بينهما جائز ليس بمحال اجيب عنه تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه مح واخرى بان
ذلك الشرط يوجب رفع التوسع هو خلاف المفروض لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالمح فيتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا مضيقا
لا موسعا ثم قال وقد صرح بعض المحققين بان هنا قائلا مستدلا بانه لو جاز التاخير بالعصيان لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
وهذا خلف واجيب بان هذا الاستدلال بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول لو جيء الاول ان الجميع قد يجب بظاهر الشرع والتارك
في الجميع انما يعصي اذا تركه باختياره والترك في بعضه هنا انما يكون بالموت الذي لم يكن باختياره الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على
تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان انتهى وهل يخفى ما ذكر بالموسع الذي بين شرعا طرفاه اولا بل يعم ما وقته العمر صرح بالاول في بر
وشرحه فيهما من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر وزاد في الثاني فقال فانه لو اخر ومات عصى والا
لم يتحقق الوجوب انتهى وصرح بالثاني في بر ودة وشرحها للجد الصالح والفاضل الجواد وادعى فيهما وفي بر ك ان نفر الحاجبي بحكم وهذا القول
هو المعتمد عندي **السادس** سئل السيد الاستاد الواجب الموسع الغير المحدود بوقت وقتها العمر وفاء ولا يضيق الا بظن الوفاة
اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
ولنعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب في عهدته او كان قضاء بل انما هو حكم ظاهري
الا فحد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو حده المقرر له في الشرع فتدبر انتهى **مفتاح** اعلم ان الامر
بالشيئين او الاشياء مع على طريق التخيير واقع اجماعا كما ادعاه السيد عبد الدين وغيره واختلفوا فيما هو الواجب على اقوال الاول
ان الواجب منهما واحد وهو للعلامة في بر وفخر الحق وموضع من نهج والسيد عبد الدين في المنية والشهيد في قواعده والشيخ البهائي
والحاجبي والبيضاوي وحكاه في فخر الحق عن الامامية والجمهور ولعل من ادعى ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة وهو المفيد على
ما حكاه في العدة اراد ما صار اليه هؤلاء الجماعة وفي العدة ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ونقل القاضي اجماع
سلف الامة عليه ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة انتهى وعلى هذا لا تخيير في اصل الواجب وانما التخيير فيما يتحقق به وهو الافراد كما اعترف
به الشهيدان وغيرهما الثاني ان الواجب كل واحد منها لكن على البدل وهو المحقق في المعارج حيث قال الامر بالاشياء على طريق التخيير يفيد وجوب
الكل على البدل واختاره العلامة في دي وموضع اخر من نهج وحكاه الشيخ عن كثير من المتكلمين وابي علي وابي هاشم واصحابهما وذكر الحكاية
عن السيد المرتضى فقال ذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلثة لها صفة الوجوب على وجه الوجوب والذي ذهب اليه الثلاثة لها صفة الوجوب الا انه يجب
على المكلف اختيار واحدها ثم قال واذا لم يفعل الثلاثة فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة
انتهى وفي م وغيره هو المشهور بين اصحابنا وفي المنية عزاه الى اصحابنا وفي بر وغيره الى المعتزلة وفي غيرها الى الجمهور وحكي عنهم انه لا ثواب ولا
عقاب الا على الواحد من غير تفصيل وحكي عن بعضهم ان الواجب الجميع يسقط بفعل البعض كالكفاية وانه لو اتى بجميعها استحق الثواب
على كل منها ولو تركها استحق العقاب كك وحكي هذا عن السيد الشيخ وحكي في العدة عن بعض الناس انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب

على الاخف الثالث ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فيتعين باختياره ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهو لبعض المعتزلة
والاشاعرة الى الاخر الرابع ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط بالاخر والاقرب عندك هو القول الاول لنا ان المفهوم من قول السيد
لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل العبد عما هو الواجب عند العقلاء وان يجيب السيد بان الواجب واحد
منهما لا جميعهما ولا واحد معين والظاهر انه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع لا يخفى ان هذا القول والقول الثاني مشتركان في الثمرة وان اختلفا
في المفهوم والمعنى بل ربما يمكن ادعاء اتحادهما فان المحقق ومعنى كون الكل واجبا انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها فان كان
الحصر فيما ذكر فهو وفاق وان انكره حصل الخلاف لنا لو كان الواجب واحدا معينا لما خير والا لكان تخييرا بين الواجب وغيره لا يقال
يتعين باختيار المكلف لانا نقول الوجوب حاصل قبل الاختيار فالموصوف به قبل الاختيار اما الكل على البدل وهو مذهبنا او البعض وذلك
ينافي التخيير وليست المسئلة كثيرة الفائدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا وجب عليه شيئان او اشياء على وجه التخيير كما في التخيير في
خصال الكفارة وكما في التخيير في المواطن الاربعة بين القصر والاتمام فهل يجوز ان يوصف
احد الشيئين او الاشياء بالاستحباب والافضلية او لا اختلف فيه اصحابنا على قولين احدهما انه يجوز ذلك وهو الجامع صدق المشاركة
ح يح لجدي العلامة البهبهاني وغيرهما ولهم ما اشار اليه في مع صك فقال في بحث الاستنجاء ان قيل الماء احد الواجبين تخييرا فكيف يكون
افضل قلنا الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب العيني لان متعلق الوجوب في التخيير ليس عين واحد من الافراد بل الامر الكلي كما حقق في الاصول
فتعلق الاستحباب والافضلية بواحد منها لا محذور فيه انتهى وثانيهما انه لا يجوز ذلك وهو للمدارك فانه قال في البحث المذكور بعد الاشارة الى
ما ذكره في يع من التخيير بين الماء والاحجار حيث لم يتعد الغائط المخرج بالفظه واورد على هذا الحكم ان الازالة واجبة اما بالماء او بالاحجار
حيث لم يتعد الغائط المخرج بالفظه واورد على هذا الحكم ان الازالة واجبة اما بالماء او بالاحجار وجوبا تخييريا فكيف يكون احدهما افضل من
الاخر بل قد صرحوا في مثل ذلك بالاستحباب فتلك الفرد الافضل ومنافاة المستحب للواجب واضحة ثم قال واجيب عنه ونقل ما ذكره في مع صك
ثم قال وفيه نظر فان اريد بالاستحباب هذا المعنى العرفي وهو الراجح الذي يجوز تركه لا الى بدل لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري
وان اريد به كون احد الفردين الواجبين اكثر ثوابا من الاخر فلا امتناع فيه كما هو ظاهر انتهى واعترض عليه في حاشية من الكتب ففي المشارق
بعد الاشارة اليه وانت خبير بان ما ذكره اخرا من النظر منظور فيه لان كون الطبيعة واجبة مثلا وكون خصوص فرد منها مستحبا مما لا خفاء
في صحته وما عرض له من الشبهة انه لا يجوز تركه لا الى بدل فكيف يكون مستحبا فمدفوع بان التحقيق ان الواجب ما يكون تركه مسببا لاستحقاق
العقاب لا تركه لا الى بدل لان ما يكون له بدل ليس هو الواجب في الحقيقة بل الواجب احدهما فزيادة هذا القيد في تعريف الواجب اما
بناء على ما هو المشهور الاتي في اول الوهلة او غفلة عما هو الحق ويكون المراد منه ما هو المراد بقولهم بوجه ما في تعريف الواجب ليدخل
الواجب المشروط وعلى هذا لا يكون الفرد واجبا بل الواجب هو الطبيعة لان ترك الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب بل السبب انما هو ترك
الطبيعة فيمكن استحبابه وهو ظاهر والاشكال بان الفرد متحد مع الطبيعة فيكون واجبا بوجوبها فكيف يكون مستحبا فعلى تقدير الاتصاف
بالوجوب بالعرض مدفوع بما ذكرنا فيما سبق من جواز اجتماع الوجوب والندب باعتبارين واعلم انه لا حاجة لنا الى اثبات ان الواجب بالاصالة
هو الطبيعة دون الفرد انه على تقدير ان يكون الفرد واجبا بالاصالة امكن دفع الايراد بالتمسك بالاعتبارين لكن لما لم يقع مثل هذا
في الشريعة اي ورود الامر الايجابي والندبي في شيء بخصوصه باعتبارين وان كان صحيحا بحسب العقل فلذلك تعرضنا ان الواجب بالاصالة
هو الطبيعة فتدبر وفي ح يح ويمكن ان يقال الخصوص مستحب من حيث الخصوص وواجب من حيث الفرد المشترك فوجوبه لنفسه واستحبابه اضافي
بالنظر الى الغير وبالاضافة اليه وليس بينهما منافات كالوجوب للنفس والاستحباب للغير وعكسه مثل غسل الجنابة لاجل صلوة النافلة على
القول بوجوبه والثاني مثل الوضوء فتدبر وفي كلام بعض الاجلة قلنا الاستحباب هنا انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب
المخير وهو من حيث اتصافه بصفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل اذ يقوم مقامه في الكمال غيره من تلك الافراد واتصاف تلك الافراد بالمساواة
بالبدلية عنه انما هو من حيث اصل الوجوب بمعنى ان كلا منها بدل في الوجوب لا في الاستحباب والكمال غاية الامر ان الفرد الكامل متصف
بالوجوب والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب المخير فلا يجوز تركه لا الى بدل يكون متصفا بالوجوب باعتبار

الخصوصية

تنبيه ما لا يتم الواجب الا به

الخصوصية الكمالية لا توجد الا فيه فيجوز تركه لا الى بدل يكون مستحبا ويكون الجواب ايضا باختيار الشق الثاني وان كان فيه خروج عن المعنى
المصطلح الا انه لا محذور فيه وقد صرح بجملة من اجلاء الاصحاب منهم جده في روض الجنان انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني قال في الاحكام يجوز ان يكون
المحرم احد الامرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او عمرا وقد حرمت كلام احدهما لا بعينه ولست تحرم عليك
الجمع ولا واحدا بعينه وهذا الورود معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلامهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنفيه
ولم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ومنهم المحقق في الاعتراض ومنعنا في الجواب فكما سبق في الجواب المخير ولا يخفى وجهه لكن ربما تشعر
الخصوص. بتوهم ان حرف او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير وهو لبطلان قوله تبارك وتعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فان المراد انما هو
النهي عن طاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الآية انما هو التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع في التحريم هنا انما هو
مستفاد من دليل آخر ويجب ان يكون ذلك جمعا بين الآية وما ذكرناه من الدليل ويظهر من المحقق وشرح المصابيح ما صرنا اليه ففي الاول يجوز ان
يحرم واحدا لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير وفي الثاني يجوز ان يحرم واحدا منهم من اشياء معينة ويكون معناه ان لم تترك ايها شاء جميعا
وبدلا وليس له ان يجمع بينهما خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا فيما عدا اختيار ما حكوه عن المعتزلة
فانه قال يصح الامر تخييرا بين امور ويتعلق بالفعل المشترك وهو مفهوم احدها ولا تخيير فيه ومتعلق التخيير الخصوصيات لانه لا يجب عليه غير
احدها كما لا يجوز له الاخلال بجميعها وهل يصح النهي تخييرا منع منه بعضهم لان متعلقه هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها فيحرم
جميع الافراد لانه لو دخل فرد في الوجود لدخل ضمنا المشترك وقد حرم بالنهي لا يقال ينتقض بالاختين والام والبنت فانه منهي عن التزويج بايتهما
شاء فمقول التحريم هنا ليس على التخيير لانه انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد لما كان المطلوب ان لا يدخل مهية المجموع في الوجود
عند المهية تتحقق بعد جزء من اجزائها اي جزء كان فاذا ترك لخرج عن عهدة النهي عن المجموع لا لانه نهي عن الفرد المشترك بل لان الخروج
عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع يخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها وكذا نقول في خصال الكفارة لما وجب الفعل المشترك حرم
ترك الجميع لاستلزام ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا يوجد في هذه الصورة الا وهو معلق بالمجموع
لا بالمشترك وكيف لا يكون كذلك ومن الحكم العقلي ان كل فرد من نوع من شيء او جزئي من كلي او مشترك ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال
الجزئي على الكلي بالنوع وفاعل الاخص فاعل الاعم فلا يخرج عن العهدة في النهي الا بترك كل فرد منه وعبر نظر فان المهية المطلقة والنكرة والنفي
تعلق بها النهي او النفي لا يقتضيان العموم وسلب جميع الافراد عقلا كما تقدم البه الاشارة على هذا لا يستحيل عقلا تعلق النهي بالمهية
الكلية وثبوت التخيير بين افرادها في مقام الامتثال بمرتكب الامر المتعلق بها وان كان ظاهر لفظ النهي المتعلق بها افادة العموم بالنسبة الى
جميع افرادها انما الكلام في الامكان العقلي وتجويزه لا ينافي هو الظاهر لغة وعرفا ولا تلازم بينهما فتأمل ويمكن ايضا تجويز التخيير في النهي نحو التخيير
في خصال الكفارة والصلوة في المواطن الاربعة فاذن القول الاول هو الاقرب ان كانت المسئلة في غاية الاشكال **الثالث** قال
الشهيد في الذكرى يمكن التخيير بين الواجب والمندوب اذا كان التخيير بين جزء وكلا بين امور متباينة وذلك كتخيير النبي صلى الله عليه وآله في قيام الليل
بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والتمام وتخيير المدين في افطار المعسر والصدقة وفي هذا يقال
المندوب افضل من الواجب **الرابع** قال الشهيد في الذكرى قد يقع بين ما يخاف سوء عاقبته وبين ما لا يخاف فيه كتخيير الاسراء وانه خير
بين اللبن والخمر فاختار اللبن فقال له جبرئيل اخذت الفطرة ولو اخذت الخمر لغوت امتك وليس هذا تخييرا بين الحرام والمباح لان سوء
العاقبة يرجع الى اختيار الفاعلين **الخامس** قال في المنية اعلم ان الامر بالشيئين والاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى
كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في
سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع
بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة
للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع
بين الشيئين الواجبين على الترتيب هو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة

الاول

امتثل بفعل احدهما

عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان الماكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة
من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان
فان الامر بالتيمم مترتب على الوضوء والجمع مباح الرابع الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساترها ستراً ما وندبية
الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار وندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة
المخيرة ومثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب انتهى وقد اشار الى ما ذكره في ب والمعراج ايضاً

مفتاح اعلم من جملة الواجب الكفائي وقد اشير الى تعريفه في جملة من الكتب ففي هذا الفرض الكفائي هو كل مهم ديني متعلق غرض
الشارع بحصوله ولا يقصد عين متولاه وفي ذكره هو كل مهم ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي ب الواجب على الكفاية هو
كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وفي الايضاح الواجب على الكفاية له اربع تعريفات الاول اذا فعل بعض سقط
عن الباقين الثاني ما وجب على الكل مع البدل لا معا فاتيان فعله الجزء وهذا التعريف ليس بجيد الثالث ما قصد به الشارع ادخال الفعل
في الوجود لا من مباشر معين فلم يقصد تعيين عين فاعله الرابع ما وجب لمصلحة ولطف يحصل للمكلفين كافة بفعل ايهم كان وفي لك و
ضابطه كل مهم ديني تعلق غرض الشارع بحصوله حتما ولا يقصد به عين من يتولاه وفي ده الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعاً
او ظناً وفي ير الجهاد فرض كفاية ومعنى ذلك امر اذا قام به من فيه كفاية واغنى عن الباقين ولا يؤدي الى ترك شيء من امور الدين سقط عن الباقين
ومتى لم يقم به احد لحق جميعهم واستحقوا بامرهم العقاب وفي المفاتيح اذا تناول الامر جماعة فاما على سبيل الجمع ويسمى فرض عين او على سبيل الجمع
ويسمى فرض كفاية وفي النهاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عيناً وقد يتعلق بتحصيله مطلقاً والاول هو الواجب
على الاعيان والامر بتناوله على سبيل الجمع وهو قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطاً في فعل البعض الآخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل
اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر بتناوله بالجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد
المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل البعض سقط عن الباقين وفي المنية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين
بعينه ويسمى وجوباً على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقاً لا من مباشر معين بعينه ويسمى وجوباً على الكفاية وفي ضه
والرياض يجب الجهاد على الكفاية بمعنى وجوبه على الجميع الى ان يقوم من فيه الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطاً مراعى باستمرار القائم به الى
ان يحصل الغرض المطلوب شرعاً وفي ضه ايضاً ومعنى فرض الكفاية مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام
من فيه الكفاية فمتى لم يقم به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطاً مراعياً بكماله فمتى لم يقع ذلك اثم الجميع في التأخير عنه سواء في ذلك
الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه وفي المبادي اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان
واجباً على كل واحد يسقط عنه بفعل غيره وفي شرح الامر اذا تناول الجماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم او لا والاول قد يكون فعل
بعضهم شرطاً في فعل البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني فرض الكفاية وذلك اذا تعلق غرض الشارع
بتحصيل الفعل لا من فاعل معين بل من اي فاعل كان وفي المعراج ان الوجوب لا يخلو من ان يكون متناولاً لجميع المكلفين كالصوم والصلوة
او متناولاً للبعض المعين كالتهجد ويسمى فرض عين او متناولاً للبعض غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية وقيل فرض الكفاية يجوز
ان يكون على الكل ولكن يسقط بفعل البعض والمصنف اختار الاول فانه اولى وفي ح ص الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض
منه بفعل البعض انتهى ولا اشكال ولا شبهة في جواز الواجب الكفائي عقلاً ووقوعه شرعاً وقد صرح بذلك في ير وط والغنية وله وتر وفع
وتج ورج والبصرة ودد وكر ده ير وعد ويب نهاية الاصول وك وشرح س ومع والمنية وقح وكنز العرفان ومع صد حا شب يع ولك وضه
ود والرياض وغيرها ولهم وجهان احدهما الاجماع محققاً ومحكياً في عبارة جماعة يظهر ذلك بالتتبع في كتب الاصحاب الفقيه قد تضمن
جملة من العبارات دعوى الاجماع على كون الجهاد واجباً كفائياً ففي ف يدل على كون الجهاد فرضاً كفائياً الاجماع ايضاً وفي الغنية الجهاد
فرض كفاية بلا خلاف فيه الا من سعيد بن المسيب ثم قال ويدل على ذلك الاجماع وفي كره وجوب الجهاد من فروض الكفايات لم نسمع وجوبه
على الاعيان الا عن سعيد بن المسيب ثم قال انه واجب على الكفاية للاصل والاجماع الصحابة وغيرهم ولانتفاء المسبب عند انتفاء

السبب

في الواجب الكفائي

في بيان الواجب الكفائي

السبب في الكفاية الجهاد هو فرض على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي عن سعيد بن المسيب وثانيهما الادلة الدالة على كون
امور من الواجبات الكفائية وهي مذكورة في الكتب الفقهية وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل الفعل في الواجب الكفائي يجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض فيكون فعل البعض من مسقطاته كما ان طرو الحيض من مسقطات الصلوة للحائض او يجب على واحد مبهم اي احدهم
فيكون كالواجب المخير في ان الواجب الواحد المبهم ويكون الفرق بين الابهام فيه في المكلف به وفي الكفائي في المكلف اختلفوا في ذلك على قولين
الاول انه يجب على الجميع ويشتغل ذمتهم به كالوجوب العيني ويسقط بفعل البعض وهو للمبسوط وير والغنية وثر وله ورح ور وكره ويب في نهايته
الاصول وكذ وشرحه المنية ومع ولك وضه ودة ويرل والباقي وصر وشرحه الاحكام وحكاه فيه عن اصحابه وفي يرك هو المشهور وعليه
اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق وثانيهما انه لا يجب على الجميع بل يختص الوجوب بواحد مبهم غير معين وهو للمعراج والمحكي عن الرازي و
البيضاوي وفي يه والمنية ويرك وصر وشرحه من ان الوجوب ذهب اليه قوم وفي يرك ذهب اليه الشافعية للاولين وجوه منها ظهور اتفاق
اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في يه ويب والمنية ودة ويرك وصر وشرحه من ان الوجوب لو تعلق بواحد مبهم غير معين لما استحق
العقاب الجميع لما ترتب الاثم عليهم باجمعهم والتربط فالمقدمة مثله اما الملازمة فلما ذكره جد الصالح من استحالة ان يأثم احد بترك ما لا
يكون واجبا عليه واما بطلان التالي فلدعوى الاجماع والاتفاق في يه والمنية ودة ويرك وصر على ترتب الاثم على الجميع ومنها ان القائل
بان الوجوب انما يتعلق بواحد مبهم ولا يتعلق بالكل ان اراد ان المكلف به هو المفهوم الكلي الذي لا تعين له بحسب الواقع ولا بحسب اعتقاد
المكلفين فهو باطل اذ اشتغال الذمة بالتكليف من الموجودات الخارجية فكيف يمكن تعلقه بنفس الطبيعة والمفهوم الكلي فيه وان اراد ان المكلف به
يتعلق بشخص معين بحسب الواقع وعند الله عز وجل وغير معين عندنا فهو باطل ولا يخفى وجهه على المتأمل وللاخرين وجوه ايضا منها ما اشار
اليه في ح صر فقال قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب ان هذا استبعاد
ولا مانع من سقوط الوجوب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به كما يسقط اذا فعله زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا
يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني انتهى وقد صرح بالجواب المذكور في يب ويرو
المنية ويرك وم ومنها ما اشار اليه في ح صر ايضا فقال لو اثابنا كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعا
هو الابهام وقد علم انتفاؤه ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين
انتهى وقد صرح بالجواب المذكور ايضا في يه ودة ويرك وصر واورد عليه جد الصالح فقال قالوا ما يقتضي الوجوب على البعض موجود و
المانع منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني
فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب ما اشار بقوله وتاثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجود
ولان العلم بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف التاثيم بغير اي بترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك الجميع فانه معقول فالابهام
في المامور به غير مانع نعم يمنع بمقتضى الدليل وفي المامور مانع فلا يعمل بمقتضاه فيه بحث لان هذا انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد مبهم اما
اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم انتهى ما اشار اليه في شرح صر ايضا فقال
قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر الاية وهو يقتضي الوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة ثم اجاب عن هذا الوجه فقال ان الفقه
يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا
بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب على الجميع انتهى وقد صرح بهذا الجواب ايضا في يه ودة ويرك وشرح جد الصالح وصر وزاد
في الاول فقال ولانا نقول بموجبه لان ايجاب النفر على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية
فانه اول المسئلة ومنها ما اشار اليه في يه فقال احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا
اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ثم اجاب عنه فقال الجواب ان ما ذكرتموه حد الواجب المعين اما المخير فلا انه على تقدير فعل الغير فلا
يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا انتهى ومنها ما حكاه جد الصالح عن بعض المحققين فقال ولو ورد بعض المحققين بانه لو كان
واجبا على كل واحد لكان اسقاطه عنهم دفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا ثم قال واجيب بان كلية الكبرى ممنوعة

فان دفع الطلب قد يكون بغير المنع ايضا كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك قوم ذلك العلة من حيث حصول المقصود وهي
احترام الميت فيسقط الطلب بزوال علته والفائدة في ايجاب الجمع ان المقصود اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب
للسقوط من باب التجوز فان السقوط انما هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسب السببية اليه والمعتمد عندي هو القول
الاول وان قلنا بجواز القول الثاني عقلا وعلى المختار لو اتى الجميع بالواجب يلزم استحقاقهم الثواب ان اختلف كثرة وقلة باعتبار
اختلافهم في مراتب الاخلاص وان تركوه كلهم عمدا استحقوا العقاب والتعزير بلا ريب واذا اتى به بعضهم على الوجه المطلوب شرعا سقط
عن الباقين الذين ثبت عندهم قيام البعض به ولا ريب في ذلك وقد صرح به في ط وبه والغنية ولد وترويج ونهاية الاصول وبه يركره وب
ودي وشرحه والمنية ومع ذلك وضه وده وغيرها وبالجملة هو مجمع عليه وهل يشترط في السقوط عن الباقين بفعل البعض اتيانه بتمام
العمل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع فيه او لا بل يكفي في السقوط مجرد الشروع فيه يظهر الاول من النهاية وط والغنية وترولد وترويج وب ونهاية
الاصول وبه يركره ودي وشرحه والمنية ومع ذلك وده والرياض وضه وشرحه والمعراج وصرح به جدي الصالح في حده فقال يسقط عن الكل بفعل
البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لدخول متعلق الوجوب في عالم الوجود وهو المقصود ولذلك سمي بذلك الاسم انتهى وهو المعتمد عندي
لاصالة بقاء التكليف واطلاق الامر وعليه لا يسقط ايضا باتيان البعض بمعظم الاجزاء كما هو ظاهر الكتب المذكورة وعلى هذا لو شرع طائفة
بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا كفائيا كما صرح به جدي الصالح في حده قال لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ثم
قال واما بعده فقيل انه نفل لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد
على ثواب النفل فلان الفرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف انتهى والذي يقتضيه التحقيق ان يقال بعد قيام البعض المقتضي
لسقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم التكليف بذلك الفعل مطلقا ولو استحبابا فيحتاج في الحكم بوجوبه او استحبابه
الى امر جديد نعم يحكم باباحته وجوازه بالاصل حيث لا يكون له معارض ولو كان ذلك العمل عبادة لم يجز الاتيان به على جهة التعبد بعد
السقوط وبالجملة يلزم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى ما يقتضيه الاصول ولا فرق في سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون متحدا
او متعددا كما هو ظاهر اطلاق المعظم وهل يشترط في ذلك البعض ان يكون مشاركا للباقين في التكليف الذي ثبت لهم او لا المعتمد هو الاول
فاذا وجب على طائفة واتى به بعض ممن لم يجب عليه لم يسقط عن الذين وجب عليهم سواء اتى به على جهة الاستحباب او الكراهة او الاباحة وهل يكفي
في السقوط بفعل البعض وقوعه منه ولو فاسدا او يشترط فيه كونه صحيحا المعتمد هو الثاني وهل يشترط العلم بصحته بحسب الواقع او لا
المعتمد هو الثاني لتعذر العلم بالصحة غالبا بل مطلقا عادة ولسيرة المستمرة بين المسلمين من عدم الالتزام بمعرفة الصحة ولزوم ذلك الحرج اما
او في كثير من الصور وعلى المختار هل يشترط الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفي عدم العلم بالفساد وجه ولو ظن
احتمالان والاقرب عندي فيما نحن فيه الاحتمال الاول لما ذكرناه في عدم اختيار العلم بالصحة والاحتمال الثالث هو الاقرب عندي لاصالة
حمل فعل المسلم على الصحة ولزوم الحرج بعدم الاعتبار بالاحتمال المذكور كما لا يخفى ولاصالة براءة الذمة عن التكليف في صورة اطلاع
المكلف بقيام من يظن بفساد فعله فيلحق بالقائل الصحة بالعدم ظهور القائل بالفصل وفيه نظر ولزوم عدم الاعتبار بذلك الاحتمال
وقوع العداوة بين المسلمين غالبا كما لا يخفى وهو فساد بعيد عن غاية الشرع ومع ذلك يستلزم ترتب الضرر على نفسه غالبا فيكون
منفيا لعموم المرسل لا ضرر ولا ضرار وان اختص ببعض الصور ولكن الظاهر عدم القائل بالفصل مع امكان الحاق الباقي بما ذكر عملا بالاستقراء فتدبر
وللسيرة المستمرة بين الشيعة من الاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال اشخاص يحصل بفسادها غالبا كما لا يخفى وصرح جدي الصالح ره
بالاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال اشخاص يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى بفعل العادل بحضورنا واطلق وتامل في
الاكتفاء بفعل الفاسق فقال لو فعله العادل بحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره
لو اخبر بايقاع فعله الذي لا يعلم الا من الوجوب المثبت عند خبره ومن صحة فعله في نفسه مقتضية باصالتها من مسلم انتهى وفي يه لو
صلى عليه واحد مكلف هل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال ينشأ من عدم قبول خبر
الفاسق لو اخبر بايقاعها فوجب المثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها هذا هو المشهور في الحكم وفيه اشكال ينشأ

لكن لما كان فعل البعض

غاية ما يفعله بالنسبة الى الكفائية

ثم

على اثبات الموجب للتكليف بعد قيام من

ثم

من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدلالة عقلية ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم
والعلم لا يسقط بالظن **الثاني** يثبت قيام الغير بالواجب الكفائي المستلزم لاسقاطه عن الباقين بالعلم به اما بالمشاهدة او بالتواتر
او بالاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة له او بغير ذلك **الثالث** هل يثبت قيام الغير بذلك الموجب لسقوط التكليف عن الباقين
بالظن به او لا بل يجب الاقتصار في الحكم بالثبوت على العلم بقيام الغير به ظاهر من رج وب ي ودي وشرحه والمنية وده وشرحها لجد الصالح
والفاضل الجواد وغيرهما نعم الاول بل لم اجد فيه مخالفا وفيه اشكال والتحقيق ان يقول ان اراد هؤلاء ان مقتضى الاصل الحكم بالسقوط
هنا مطلقا فليس كذلك بل ينبغي التفصيل فنقول ان للمسئلة صورا احدها ان يثبت اصل الوجوب من الاجماع ويحصل الظن المذكور بعد
اشتغال ذمة الجميع بالتكليف كما اذا علم بموت عمرو ثم ظن بان زيدا صلى عليه وح فمقتضى الاصل عدم السقوط الا ان يقوم دليل على حجية
الظن المذكور فما ادعاه هؤلاء من السقوط بالظن مطلقا خلاف الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن الثانية ان يثبت الوجوب من الاجماع
ايضا ويحصل الظن بقيام الغير بذلك عند العلم بتحقق سببه كما اذا ظن بان زيدا صلى على عمرو الميت عند العلم بموته وهنا يلزم الحكم بعدم
وجوب الصلوة على هذا الظان تمسكا باصالة البراءة السليمة عن المعارض وذلك لتعلق الشك باصل تعلق التكليف لا اجماع على ثبوته
ح فان القائل باعتبار الظن ح يدعي عدم كونه مكلفا اللهم الا ان يقال ان الكل مجمعون على ثبوت التكليف بمجرد السببية ح لكن القائل
باعتبار الظن ح يدعي سقوطه بعد الاستقرار ويكون هذا عندكم نظير ما اذا عتق العبد اذا دخل في ملكه فانه يعتق بعد الدخول في ملكه اما اذا
اذا لا عتق الا في ملك وفيه نظر الثالثة ان يثبت اصل الوجوب بخطاب شامل للجميع كقوله ع في المرسل صلوا على من قال لا اله الا الله وح
الاصل عدم السقوط في الصورتين اخذا بظاهر الاطلاق وانما يجب دفع اليد عنه فيما اذا علم بتحقق فعل البعض للاجماع عليه على الظاهر
واما غيره فلا وبالجملة مقتضى الاصل في هذا الباب مختلف كما لا يخفى وان اراد الفتوى باعتبار الظن في جميع اقسام الواجب الكفائي مطلقا في
جميع الصور وان كان مخالفا للاصل فهو بعيد لان الفتوى محلها في الفقه لا الاصول اللهم الا ان يقال ان مرادهم ان الاصل حجية الظن هنا
مطلقا وانه اصل ثانوي لا يعد في هذا ولكن هذا لا دليل عليه لا يقال لو كان العلم شرطا للزم الحرج والاصل عدمه لانا نقول لا نم تحقق هذا في
جميع الموارد وتحققه في بعضها لا يثبت الكلية وعد القائل بالفصل م وقد يقال ظاهر عبارة القوم ذلك وهو يفيد الظن به والاصل في الحجية
فاذن المصير اليه في غاية القوة وعليه فهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او يكفي مطلقه ظاهر عبارة القوم الثاني وهو المعتمد وهل
يشترط ظن خاص او يكفي مطلق الظن فلو حصل من خبر الفاسق او من خبر الطفل والمرأة والشياع وقرائن الاحوال والحدس كفى بظاهر الاول
من ده وشرحها لجد الصالح والفاضل الجواد فانهم قالوا الواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض فظهر لو ظنا شرعيا قال الفاضل
الجواد والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد انتهى والحق جدده بشهادة العدلين الشياع قال
فلا يسمع خبر العادل بفعله انتهى ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن ولكن يدفعها العمومات الدالة على نفي الحرج والعسر
السيرة المستمرة في بعض الصور فان تم عد القائل بالفصل بين الصور كما يظهر من كلمات القوم هنا فالاقرب الاحتمال الثاني كما هو ظاهر
اطلاق رج والنهاية وب ي ودي وشرحه المعراج وهل يشترط في العمل بالظن تعذر العلم او تعسره او لا بل يجوز مع ولو لم يمكن من العلم بسهولة
بظاهر الاول من جد الصالح في ده وبظاهر الثاني من اطلاق رج وبه وب ي ودي وشرحه ده وغاية المامول وغيرها وهو وان كان مخالفا
للاصل ولكن لا يبعد المصير اليه **الرابع** قال في نه وب ي ودي وشرحه ده لو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع
ولكن قال في نه بعد ذلك لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولو بعلم واحد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه انقطاع الوجوب
قبل ادائه من غير نسخ وبدفعه ان سقوط الوجوب قد يكون بغير نسخ كانتفاء علته مثل احراق الميت الرافع لوجوب غسله انتهى والحق
ان يقال ان ما ذكره من السقوط على الجميع في الصورة المفروضة هو المعتمد على تقدير حجية الظن ان لم يظهر لهم او لبعضهم خطاء الظن واما لو
ظهر ذلك فهل يبقى السقوط ح على حاله بالنسبة الى من ظهر له الخطاء او لا بل يجب عليه الاتيان بذلك الفعل الذي سقط عنه باعتبار الظن فيه اشكال
ولكن التحقيق التفصيل بان يقال ان كان ذلك الواجب موقتا وظهر خطاء الظن بعد خروج الوقت فلا اعادة لان القضاء بفرض جديد وان ظهر
خطاء الظن في الوقت فان كان هناك عموم واطلاق يرجع اليه وكان مقتضاهما لزوم الاتيان بذلك الواجب في جميع الاحوال كان اللازم الاتيان

اختلف

تنبيه معلوم

به والا فلا عملا بالاستصحاب فتم وبالجملة ينبغي في هذه الصورة الرجوع الى ما يقتضيه الاصل **الخامس** هل يسقط التكليف بالعلم او الظن
بان الغير يقوم به او لا اختلفت عبارات القوم في ذلك ففي ج الفرض فيه موقوف موقوف على العلم او غلبة الظن فان ظن قوم ان غيرهم يقوم به
سقط عنهم وان علموا او ظنوا ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وفي ب التكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط عنهم و
ان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان
تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن فلا يمكن وفي ب التكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت
كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت عدم الوقوع وجب على كل طائفة وفي د ي فان ظن جماعة فعل غيرهم لم يسقط عنهم والا فلا ولو ظن
كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع وفي شرحه التكليف فيه منوط بالظن فان ظن جماعة فعل غيرهم لم يسقط عنهم ولو ظنت الاولى
لم يسقط عن الجميع وفي المنية قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط
عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان
وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطائفة وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل
العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول
الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ثم والا لما
جاز ان يفعله ح بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلول لقبله وحصول الظن بان الغير
يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا لا حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا
لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد
ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالمستند الى خبر الفاسق او الكافر انتهى وفي الروض في بحث غسل الميت اعتبر
المص وجماعة في التكليف به الظن الغالب لان العلم بان الغير يفعل في المستقبل ممتنع ولا تكليف به والممكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن
انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بالفعل في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من
الامور المثمرة له ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون انتهى وعندي عدم جواز الاعتماد في السقوط بالعلم او الظن بالاتيان
به بالمستقبل في غاية القوة للاصل والعمومات الدالة على ثبوت الواجب والمانعة عن العمل بغير العلم وعدم نظائر الاخبار بالسقوط بذلك مع توفر
الدواعي عليه وتتبع السيرة كما لا يخفى **السادس** قال جدي الصالح في ج ده فرض كفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين
فان فاعله يخلص نفسه خاصة وقال الشهيد في قواعده الواجب على الكفاية له شبه بالندب من حيث سقط عن البعض بفعل الباقين وقد يسقط
بالتعرض له فرض العين كمن لم يرض بقطعه لم يصح عن الجمعة وان كان غيره من الاقارب يقوم مقامه ومن ثم ظن بعض الناس ان الاتيان بفرض
الكفاية افضل من فرض العين من حيث انه يسقط بفعله الحرج عن نفسه وعن غيره ويشكل بجواز استناد الافضلية الى زيادة الثواب والمدح لا الى
اسقاطه الذم اما بالشروع فيه فانه يلزم اتمامه غالبا كالجهاد وصلوة الجنازة ومن ادعى شبهها بالندب جاز الاستيجار على الجهاد وربما جاز
اخذ الاجرة على فرض العين كاللبان من الام واطعام المضطر اذا كان له مال فانه يطعمه فياخذ العوض **مفتاح** يشترط في المكلف
في تعلق التكليف بالشخص امور منها ان يكون عاقلا فلو كان مجنونا لم يتعلق به تكليف وقد صرح بهذا الشرط في ب ره م ففي الاول يشترط في المكلف العقل
فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح كخطاب الدابة ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف الابطاق
وفي الشاذ اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا لان التكليف خطاب والخطاب لمن لا عقل له محال كالجماد والبهيمة والمجنون
فيمتنع تكليف غير الغافل الا على راي من يجوز التكليف بالابطاق فان قيل اذا كان المجنون غير مكلف فكيف وجبت عليه الزكوة والنفقات
والضمانات قلنا هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون بل بماله او بذمته فانه اهل الذمة بانسانيته المتهيئ بها لقبول فهم
الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لادائها عنه الولي او هو بعد الافاقة وليس ذلك من باب التكليف في شيء انتهى ويدل على

لان فاعله سعى في صيانة الامة كلها وحل محلهم بخلاف فرض عين

عليه كالاستيجار ح

طلبا من الكاتب تمام

ذكر شرائط التكليف البلوغ

ذلك بكم جملة من الاخبار ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر
فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب
ومنها خبر آخر لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت
خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى ومنها خبر هشام قال ابو عبد الله عليه السلام لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال
عزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك بك آخذ وبك اعطي وبك اثيب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق العقل فقال له اقبل
فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال لا وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احب الي منك لك الثواب وعليك العقاب ومنها ما اشار اليه في الوسائل فقال وعن
بعض اصحابنا رفعه عنهم عليهم السلام ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا احسن
منك واحب الي منك بك آخذ وبك اعطي ومنها غير ذلك من الاخبار ولا فرق في ذلك بين ان يكون التكليف مفيدا للوجوب او التحريم او الاستحباب
او الكراهة وبالجملة كلما افاد الطلب فهو لا يتعلق به وهل يتعلق به الرخصة والاباحة اولا المعتمد هو الثاني ووجهه واضح وهل يتعلق به الحكم
الوضعي بمعنى جواز الحكم بكون فعله موجبا وسببا للامر اولا المعتمد هو الاول ووجهه غاية الوضوح وهل يلحق بالمجنون السفيه والبله والوسواسي
اولا المعتمد هو الثاني لبقاء العقل الموجب للتكليف فيهما ولو كان الجنون بنوبة ادوار واصح تكليفه حال الافاقة لا حال الجنون ومنها ان يكون قادرا
على الفعل والترك ولو لم يكن قادرا عليهما لم يجز التكليف بهما وذلك بما يدل عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحو ذلك من الايات الكثيرة واما السنة فاخبار كثيرة بل هي متواترة واما الاجماع فان الشيعة الامامية مطبقة على ذلك ولا يقدح في ذلك مخالفة
طائفة من العامة واما العقل فان قبح ذلك معلوم منه بالضرورة وقد ثبت عندنا بالحجج القاهرة الباهرة ان الحكيم منزه عن القبيح العقلي بالجملة لا
اشكال ولا شبهة فيما ذكر وهذا اقتصرنا الكلام فيه على ما ذكر ولا فرق في ذلك بين كون هذه القدرة ذاتيا كما في الجمع بين النقيضين والضدين او
عرضيا كما في الزمن بالنسبة الى المشي ومن قلعت عيناه بالنسبة الى الابصار وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون منشاء سلب القدرة اقترانيا وقهريا او نفسه
كما فيمن قطع يده باختياره منه بالنسبة الى غسل اليد في الوضوء والغسل فانه لا يكلف به فيهما وان استرجحا فعله العقاب وقاعدة الايجاب
بالاختيار لا ينافي الاختيار لا تنافي ما ذكر كما لا يخفى ومنها ان يكون بالغا فلو كان غير بالغ وصغيرا لم يجز تكليفه وقد صرح بهذا الشرط
في به فقال شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو
بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب كما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين
بجواز التكليف كما يتوقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر
الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجوه الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ
بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج
ولم يكن ضابط يعرفه جعل الشارع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان
وهو نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او بوليه المكلف بالاخراج عنه او بذمته
فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المتهيئ بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز
فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع انتهى وقد اشار الى جميع ما ذكره في الاحكام والظاهر ان اشتراط
البلوغ في التكليف مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وثابت من جهة الشرع والا لم يستقل العقل باثبات ذلك كما لا يخفى نعم يتخيل عقلا
تكليف الصبي في جميع الاحوال حتى لو كان فيما اذا كان رضيعا ولكن ذلك يعلم من اشتراط العقل والقدرة فلا يكون ذلك شرطا عقليا
آخر فالبلوغ شرط شرعي فيدور مدار الادلة الشرعية فتدبر وهل البلوغ شرط في جميع الاحكام الشرعية التكليفية حتى المندوب والمكروه
او لا بل يختص بالواجب والحرام وربما يفهم من ذلك الشافعي فانه قال استقر بالعلامة في نفسه ان عبادة الصبي تمرينية لان التكليف مشروط
بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على الاطلاق فان العقل لا يأبى توجه الخطاب الى الصبي المميز
والشرع انما اقتضى توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب فانه ممنوع فلا مانع منه

لعل الاولى التكليف

عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ذلك
طولب بدليله ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها لانها عبارة عن موافقة الامر و
انها تمرينية لم يوصف بصحة ولا بفساد ايضا وهو جيد بحسب الاصل والقاعدة وبعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان اولاد المسلمين
موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنتي عشرة كانت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات ومنها ان يكون فاهما عالما بالتكليف
وبان من يجب عليه الطاعة كلفه بشيء واوجب عليه فعلا او حرمه فلو لم يعلم بذلك باعتبار عدم قدرته على فهم ما يريده لم يتوجه اليه تكليف وانما
يمكن ان يكون مكلفا وقد صرح بان شرط التكليف الفهم فخر وغيره والمنية اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما
كلف به ورجح الصيمري ان فهم المكلف التكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال وقد قال به بعض من جوز تكليف
المحال ايضا لتحقق لهم وجوده منها ما تمسك به فخر في شرحه من النبوي المرسل رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق قال في المنية فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف
عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء
التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل
غافل فيثبت له هذا الحكم ومنها ما اشار اليه في المنية فقال واستدل للمص على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما العقلي فلان فعل
المامور به مشروط بعلمه بالامر اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن القصد السابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ومنها ما اشار اليه في
المنية ايضا فقال بعد ما حكينا عنه سابقا ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال بالاحكام افعالا لله تعالى على علمه تعالى وهو باطل اتفاقا ومنها
ما اشار اليه في المنية ايضا فقال بعد ذلك ولان المطلوب من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلم انما
الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به فح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق انتهى وقد
اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب فيجب الفهم شرط لان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وفي دي وشرحه لان
تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وفي المختصر لنا لو صح لكان مستحق حصول طاعة كما تقدم وفي شرحنا
لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستحق حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر
قصد الفعل امتثالا للامر قوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه اتفاقا فبين ان ذلك غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد
الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله تعالى منه ذلك وكلفه به لا يكون تكليف محال انتهى ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من
ان العلم لو لم يكن شرطا في التكليف لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يقدح في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع
التكليف وللقائلين بعدم اشتراط العلم في التكليف وجوه منها ما اشار اليه في المنية فقال احتج المخالف بان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور به ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع
منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الامر فقد توجه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر به مشروطا
بالعلم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان معرفة الله واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وقد اشار الى هذا الجواب
في بيانه ولكن اورد عليه في المنية فقال وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت
بالعقل والشرع معا ثم قال والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر يتوقف على معرفة الوحدانية
ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن المامور به انتهى
واشار الى هذا الجواب في بيانه ايضا فقال وجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه بان يكون نظري القياس
لا يبقى الامر بالمعرفة ثابتا بقوله تعالى واعلم الا بتبعا لما غيره من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا لا يرفع وجه بعد الاشكال لانا نقول نمنع لولا
كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وضعت بصيغة الامر بل للارشاد انتهى
في المعراج قلت هذا خارج عن محل النزاع فانه مستثنى اذ المدعى انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة الله تعالى وفيها

مدة اعلام من يجب عليه الطاعة اياه بامر او نهي سنينا او باعتبار

فلا يكون الامر به مشروطا بالعلم

غيره كافية في التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك

الامر ولا عن

ما اشار

كما اشار اليه في المنهاج ايضا فقال احتج المخالف بانه لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتزم
بعضهم انهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال انفاقا وكذا يجب الزكوة في اموالهم وذلك موقوف بتكليفهم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب المنع
من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي خطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع انتهى
قد اشار الى هذا الجواب ايضا في يب وسيأتي ما اشار اليه في المنهاج ايضا فقال احتج المخالف بانه لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه ثم مخاطبة
السكران والتزم بطلانه لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال
سكره غير غافل عن فهم الخطاب ثم اجاب عن هذا فقال والجواب ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المعلم
بقرينة قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي يتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قوله تعالى لا تسجدوا انت شبعانا اي لا تشبع وقت سجودك فلفظ حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي انتهى وقد اشار
الى ما ذكره من الجواب في يب ايضا واجاب بما حكاه عن بعض في النهاية ايضا واجاب بالجوابين في صر وشرحه فقالوا الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع
فيجب تاويله ولنا تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم وثانيهما انه نهي عن الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا
لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمه هنا انه يمنع التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي
العلم عنه بالكلية وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في توقف على الشروط المذكورة بين الواجب والحرام ولا فرق في الواجب بين النفسي
الغيري كوجوب الوضوء على الاصح ولا بين العيني والتخييري والكفائي والموسع والمضيق ولا بين العبادات وغيرها وهل يشترط الاستحباب والكراهة
بتلك الشروط الاربعة او لا فيه اشكال نعم لا اشكال في اشتراطهما بما عدا البلوغ وانما الاشكال فيه والذي يقتضيه الاصل عدم الاشتراط
حيث يكون الدليل الدال عليهما شاملا لغير البالغ وهل الاباحة يشترط بها او لا المعتمد هو الاول **الثاني** لا يشترط في التكليف المذكورة
فالانثى يصح تكليفها وقد وقع بالضرورة من الدين وكذا لا يشترط فيه الحرية كما صرح به في العدة ويقع فيه الاول الامر بيننا ولنا الكافر والعبد
بيننا ولنا المسلم والحر وهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذا العبد وقال قوم شذاذ ليسا بمخاطبين بها والكافر هب اليه
هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من فهمه ثم
اخذ في الاحتجاج على كون الكافر مكلفا بالفروع وحاصله شمول العمومات ثم قال والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا
كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال
لان الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك وفي الثاني اما العبد يدخل في
الخطاب اذا تكامل شروطه في نفسه كان ظاهر الخطاب يصح ان يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية ويتعلق
بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه اذ المولى انما يملك تصرفه عليه
في غير وقت وجوب عبادته واوقات العبادات مستثناة من ذلك انتهى والتحقيق ان يقال ان من منع من تعلق التكليف بالعبد ان اراد ان
الخطاب المتعلق به التكليف والحكم اذا اختص لغة بالاحرار لا يجوز الحكم بشموله للعبيد نحو حق لا شبهة فيه لكنه بعيد ان اراد ان الاصل
عدم تعلق التكليف بالعبد وان اندرج تحت الخطاب حتى يقوم دليل قاطع على التعلق عنه فهو فاسد جدا لعدم الدليل وتجرد مملوكيته
لا يصلح لذلك كما لا يخفى وان اراد انه لا يصح تعلق التكليف به كما لا يتعلق بالمجنون فهو اظهر فاسد لوقوع ذلك في الشريعة بالضرورة
من الدين **الثالث** يتفرع على ما ذكرنا من الشروط امور منها عدم جواز تكليف المكره ايجادا واعدما ان بلغ الاكراه
حد الالجاء وقد صرح بعدم جواز ذلك في يب دي وشرحه المنية دم والمعراج وقد حكي في جملة من الكتب جوازه عن القائلين
بجواز التكليف بما لا يطاق ففي ج دي الاكراه اما ان يبلغ حد الالجاء او لا فان كان الاول امتنع تكليفه به ثم قال هذا على راي
المعتزلة واما على راي الاشاعرة فانه جائز ففي المنية اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه والمكلف بالايطاق
جوزوه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعلى

ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما وفي الاحكام اختلفوا في الملجئ الى الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل
ايجادا واعداما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار ونسبته ما يصدر عنه من الفعل اليه كنسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه بايجاده
وعدما غير جائز الا على القول بتكليف الابطاق وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع سمعا انتهى وهذا القول ضعيف جدا
بل المعتمد هو الذي عليه اصحابنا مرعيا الجواز ولهم وجهان احدهما ما اشير اليه في جملة من الكتب في باب تكليف المكره قبيح لانه غير قادر
وفي به قد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه الحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء منا ونسبته ما يصدر منه كنسبة الحجر في هبوطه
اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه ح يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا بما
لا يطاق فكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بالابطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف في المنية بعد ما نقلنا عنه سابقا
لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بالابطاق وفي ح دعى بعد ذلك ايضا لان المكره عليه يصير واجبا الوقوع والتكليف
بالواجب والممتنع محال وفي المعراج اعلم ان المكلف لو كان مكرها على فعله او تركه لكان ذلك الاكراه اما ان يبلغ الى درجة الاضطرار او لا
يبلغ فان بلغ الى درجة الاضطرار بحيث لا يكون له اختيار اصلا لكان مانعا عن التكليف به لان الفعل ح اما واجب الصدور من المكلف
او ممتنع الصدور عنه والواجب والممتنع غير مقدورين واذا لم يكن مكلفا به لامتناع التكليف بما ليس بمقدور وثانيهما ما تمسك به في النهاية
والمنية والاحكام من النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه المراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته
فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة على الشيء مستلزم لرفع التكليف به وزاد في المنية فقال وهذا انما يدل على عدم التكليف
لا على قبحه وعدم صحته انتهى واعلم انه قال في ح بعد الاشارة الى الحجتين المشار اليهما قيل عليه الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف
على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الداعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب بدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا
فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاقي حصوله لا بقدرة القادر فهو مم لانه حصل بالقدرة
لكن القادر لم يرجح مرجحا وان عنيت به شيئا اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر غير كونه
قادرا دون ما قبله وما بعده لزم ان يكون الامر حصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف ح تكليف الغير المقدور وان
حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر وراءه وقد فرضناه انه ليس كذلك هذا خلف والجواب بما تقدم مرارا من ان الجبر غير
لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لان وجوبه لاحق لا يؤثر في القدرة السابقة والاتفاقي ان عني به ما يصدر
لا عن مؤثر فهو مم وان عني به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة انتهى وان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء فلا اشكال في جواز
التكليف ح حيث لا يستلزم العسر والحرج وقد صرح بالجواز ح في دي وبه والمنية وم والمعراج وقد ادعى في ح دي عليه الاجماع فانه قال ان لم
يبلغ الاكراه حد الالجاء جاز تكليفه به اجماعا انتهى واحتج عليه في المنية ببقاء القدرة المصححة له ولا يخفى ان المكره انما لا يصح تكليفه بعد تحقق
الاكراه واما قبله فيجوز تكليفه وان عرض له الاكراه فان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها عدم جواز تكليف الغافل وقد صرح به في
يب وبه ودي والاحكام ومنها عدم جواز تكليف السكران وقد اشار الى ذلك في به ويب والمنية وم وصر وشرحه ومنها عدم جواز تكليف المغمى
عليه والنائم لا يقال فيجب عليه الصوم اذا صام جاز له النوم واثناء الصوم فتحقق التكليف في حالة النوم لانا نقول النائم انما كلف
بالصوم قبل النوم وانما لا يجوز تكليف النائم حين نومه لامر مم **الرابع** هل العمومات المتضمنة للتكاليف نحو قوله تعالى اقيموا
الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا شاملة لفاقد الشروط المذكورة او بعضها لغة ولكن يخرج
منها بالمخصص العقلي والسمعي او ليست بشاملة له لغة فهي موضوعة لجامع الشرائط فلا حاجة الى التخصيص احتمالان ولكن الاحتمال
الثاني بالنسبة الى غير شرط البلوغ لا يخرج عن قوة **الخامس** لا يلزم في الاحكام الوضعية اعتبار الشروط المتقدمة من حيث
هي كما يفهم من يه والعدة وبه ويب والمنية وم وصر وشرحه ووجه ذلك واضح عقلا ومع ذلك فقد وقع الحكم الوضعي في الشريعة مع فقد
الشروط المذكورة واذا اتفق توقف بعض الاحكام الوضعية عليها او على بعضها فانما هو لدليل وعلى وجه التعبد **مفتاح**
انما حصل الشك في فساد عبادة باعتبار الاختلال بامر فيها او باعتبار زيادة ترفيها كما اذا حصل الشك في فساد الصلوة مثلا

احتموا

ومنه منع الوقوع ح

مقدورا لم يكن ح

ودفع المؤاخذة ح

كان حدوث الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا ح

بالاختلال

بالاخلال بجلسة الاستراحة وقراءة السورة او بزيادة او نحو ذلك وورد رواية جامعة لشرايط الحجية متضمنة ومصرحة بلزوم اعادتها بذلك فهل
يكون ذلك دليلا على فسادها فاذن الاصل في الاخبار والمتواترة الواردة عن اهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين المتضمنة للامر
بالاعادة في العبادات الدلالة على الفساد وهو اصل عظيم كما لا يخفى اولا بل غاية ذلك الدلالة على وجوب الاعادة بمعنى لزوم الاتيان بتلك العبادة
المفروضة ثانيا من غير دلالة على فسادها المعتمد هو الاول لوجوه منها ان لفظ الاعادة حقيقة في الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا
بالاختيار ووقوع خلل فيه وطرد فساده عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق مجردا عن القرينة كما هو المفروض لا بقاء الاعادة لغة ليس عبارة
الا عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا سواء اتى به على وجه فاسد ام لا وما ذكرته في بيان معناه الحقيقي انما هو مما اصطلح عليه الفقهاء
والاصوليون ومن الظاهر ان الخطابات الشرعية انما تحمل على المعاني اللغوية ولا تحمل على الحقايق العرفية الخاصة وحيث وجب الحمل على المعنى
اللغوي لم يتجه التمسك بالامر بالاعادة على بطلان العبادة لاحتمال كونه على جهة التعبد المحض لا لاجل الفساد لانا نقول الاعادة لغة وان كانت
عبارة عما ذكر ولكنها صارت في عرف الشرع حقيقة فيما ذكرناه كصيرورة لفظ الصلوة والزكوة حقيقتين شرعيتين في معناهما المتبادر
ذلك لان كلما دل على ان اللفظين المذكورين حقيقتان في هذا المعنى الجديد يدل على ان لفظ الاعادة صار حقيقة شرعية فيما ذكرناه فليس حمله
على هذا المعنى في الاخبار من باب حمل اللفظ على العرف الخاص بل من باب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية وهو مقتضى الاصل والقاعدة سلمنا
عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ المفروض ولزوم حمله على المعنى اللغوي ولكنه مفهوم كلي يندرج تحته المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين
الظاهر انه اظهر الافراد ومتبادرها عند الاطلاق كتبادر النقد الرائج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل الاطلاق عليه لا بقاء لعل هذا الظهور
حصل بعد زمان صدور الخطابات الشرعية المتضمنة للامر بالاعادة فلا يحمل عليه الاطلاق لان من شرط الحمل عليه ثبوت الظهور المذكور حين
صدور الخطاب المتضمن للامر بالاعادة وهو مشكوك فيه ومن البين ان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومعه يلزم التوقف لانا نقول
هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل الظاهر ثبوت الظهور المذكور في زمن صدور الخطابات المشار اليها ومع ذلك لو كان الاحتمال المذكور قادحا في الحمل
على المعنى الشايع لما جاز حمل مطلق على المعنى الشايع لما جاز حمل وهو خلاف طريقتهم وسيرتهم الظاهرة فتدبر ومنها ان الظاهر بل المقطوع
به ان كل مقام يجب فيه اعادة العبادة لا يكون ذلك الا لفسادها اذ لا قائل بالفصل بين وجوب الاعادة وفساد العبادة فتدبر ومنها
ان الاصحاب قديما وحديثا قد تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة ويستدلون على نفيها على الصحة وقد استمرت طريقتهم على ذلك من غير
تامل ولا تشكيك فذلك اجماع منهم على ما ذكروا الاجماع حجة وقد تمسك بمثل هذا السيد المرتضى على اثبات كون الامر للوجوب في الشريعة وكذا
غيرهم وبالجملة لا اشكال في دلالة الامر بالاعادة على فساد العبادة وينبغي التنبيه على امرين **الاول** الظاهر ان نفي الاعادة الوارد
في الاخبار يدل على الصحة كما ان الامر بالاعادة يدل على الفساد وذلك لظهور دلالة اللفظين فيما في عرف الشرع ولظهور اتفاق الاصحاب
على فهمهما وعدم مزاحمة لهما ولعدم وجود القائل بالفصل بينهما وبين نفي الاعادة على الاطلاق لا يجتمع مع الفساد اذ الفساد
عدم موافقة الامر فمع بقائه يلزم الاعادة وتقييد الامر بالاعادة بصورة عدم الاتيان بالعمل الفاسد مدفوع بالاصل ويعيد في العلة

الثاني الظاهر ان الامر بالقضاء ونفيه كالامر بالاعادة ونفيها فيما ذكر على تقدير ارادة
الحمل على المعنى اللغوي واما على تقدير الحمل على المعنى المصطلح عليه بين
الاصوليين فالامر بالقضاء يدل على الفساد واما نفيه
فلا يدل على الصحة ووجه جميع ما
ذكر واضح

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

باب ادلة الاحكام قال الله تعالى فهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة **مقدمة** قال السيد الامتناع الدليل الشرعي
هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء اخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر فالكتاب
موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل اخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات
الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات العقلية على كون كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه
على فهم الخطابات الواقعة منه على متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم من اصول
الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله تعالى لان مضمون كلام النبي صلى الله عليه وآله مطابق لحكم الله تعالى
او ان مضمون كلام المعصوم كذلك والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس
الايصال الى امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المطلوب كان ينقل الحجة كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله
الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة انتهى **القول** في الكتاب **مفتاح** اختلفوا في ان القراآت السبع المشهورة هل هي متواترة او لا
على اقوال الاول انها متواترة مطلقا وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وهو للعلامة في ظ وكره وتبصرة وقل وابن فهد في الموجز
والمحقق الثاني في جع صد والشهيد الثاني في ض والمقاصد العلية والمحدث الحر العاملي في ثل والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الدتاذ انه اشهر
بين العلماء والفقهاء وفي ح الوافية للسيد صدر الدين معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراآت السبع وقالوا ان الكل مما نزل
به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وفي الحدائق ادعى اصحابنا المتأخرون تواتر السبع وفي ح تج لوالد العلامة دام ظله ادعى مشهور
بين اكثر علماء العامة وفي كلام بعض الاجلة ان اكثر علمائنا على ان كل واحد من السبعة المشهورة متواتر وفي التفسير الكبير للرازي ذهب الشيعة الاكثر
الى ان القراآت السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره وغير متواتر ومنها
ما هو من جوهر اللفظ كمالك ومالك وهذا متواتر وهذا للفاضل البهائي في ف والحاجبي في صر والعضدي في شرحه الثاني انها ليست بمتواترة مطلقا
ولو كانت من جوهر اللفظ وهو للشيخ في التبيان ونجم الائمة في ح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف
البحراني والسيد صدر الدين وجد فتره والد العلامة دام ظله العالي والمحكي عن ابن طاوس في كتاب سعد السعود والرازي والزمخشري والبيضاوي
يميل كلام الحرفوشي للقول الاول ويجيء منها نقل من جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي مع صد قد اتفقوا على تواتر السبع وفي ض
قد اجمع العلماء على تواتر السبع وفي دك والذخيرة قد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على تواتر القراآت السبع انتهى وقد بينا فيما مر
اولا بان غاية ما يستفاد مما ذكر الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به فتم وثانيا باحتمال ان يريدوا ما ذكره الشهيد الثاني
في المقاصد العلية وولده الشيخ البهائي فقال ليس المراد ان كلما ورد من هذه القراآت متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما
نقل من هذه القراآت فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم انتهى وباحتمال ان يريدوا تواتر جواز القراءة بالسبعة عن
الائمة عليهم السلام وقد اشار الى هذا بعض الافاضل وفي هذين الاحتمالين نظر لبعدهما عن ظاهر العبارة فتم وثالثا بالمعارضة بما
ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والمطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد
فتم ومنها ما روي عن العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف وكاف فان المراد من الاحرف القراآت وقد
بينا فيما مر اولا بضعف السند سلمنا الصحة ولكن خبر واحد فلا يفيد العلم بالمدعى وثانيا بضعف الدلالة لعدم الدليل على ارادة
القراآت من الاحرف وقد اختلفوا في تفسيرها ففي مجمع البيان اجرى قوم لفظ الاحرف على ظاهره ثم حملوه على وجهين احدهما
ان المراد سبع لغات مما لا يغير حكما كتحليل وتحريم مثل هلم واقبل وتعال والاخر ان المراد سبعة اوجه من القراآت وحمل جماعة من العلماء
الاحرف على المعاني والاحكام يتضمنها القرآن دون الالفاظ واختلفوا في تعيينها فمنهم من قال انها وعد وعيد وامر ونهي وجدل وقصص
مثل ما روي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال
وروى ابو قلابة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال القرآن على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم ناسخ ومنسوخ

ومحكم

ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل وتأويل لا يعلمه الا الله عز وجل وفي به لابن الاثير كما عن القاموس اراد بالحرف يعني سبع لغات من لغات
العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون
في الحرف الواحد سبعة اوجه ومنها ما روي عن الخصال عن عيسى بن عبيد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرء القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرء القرآن
على سبعة احرف واجيب عنه بضعف السند وقصور الدلالة ومنها ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة ومن القرآن المنزل لوجب ان يتواتر
ذلك ويعلم عدد كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بانه يجب ان يكون ما ليس بقرآن معلوما انه ليس بقرآن
لتوفر الدواعي على تمييز القرآن عن غيره وهو مستلزم لذلك وفيه نظر ومنها ما تمسك به العلامة في نهاية الاصول والحاجبي في مختصره و
العضدي في شرحه من ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كالدعاء اشباههما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انهما رووا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الآخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون
شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا يخرج عن كونه قرآنا وهف واورد عليه جمال الدين الخونساري فقال لا يخفى ان دليل وجوب تواتر القرآن
وهو توفر الدواعي على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثير نسخ هذا الكتاب
الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن جعل اصل القرآن المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر
انه لم يقع التواتر في كثير من اجزاء القرآن الا بهذا الوجه وهو وجوده في هذا الكتاب المتواتر على هذا فالاستدلال على تواتر القراءات
السبع بما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احد القراءات لا بعينها لا لخصوص بعضها
ولا جميعها فالظاهر انه لا بد في اثبات تواترها من التفحص والتفتيش في نقلتها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا
والذي ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكانه لا يظهر في هذه الاعصار والقول
الثاني على تواترها هو من جوهر اللفظ الوجه الاخير الذي تمسك به الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لاثبات تواتر السبع وعلى عدم تواترها هو من قبيل
الهيئة كالمد واللين والامالة وغيرها ما ذكره بعض من ان القرآن هو الكلام وصفاته الالفاظ اعني الهيئة ليست كلاما واورد عليه
الباغنوي فقال ههنا بحث وهو انه لا شك ان القرآن ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا
ثبت ان القرآن لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزءا للفظ فلا شك انها
من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احدهما لا بعينها
فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعي على نقل القرآن
لا يجري في الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحية كون القرآن متحديا به وفي كونه من اصول الاحكام
كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلم يلزم ان كلما هو من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا فليتامل انتهى واعترض عليه جمال
الدين الخونساري فقال بعد الاشارة اليه لا يخفى ان ما ذكر من دليل وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعي على نقله للتحدي به ولكونه اصل
سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي يختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة واما ما يكون من الادلة بالمعنى
الذي ذكر فلا يدل على وجوب تواتره اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعي اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدي والاعجاز فلانهما
لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذي وقعا به من مادته وصورته التي لهما مدخل فيهما واما الهيئة التي لا مدخل لها في ذلك كالمد واللين
مثلا فلا حاجة الى تواترها بل يكفي فيها الحوالة الى ما هو مأدب العرب في كلامهم في المد في مواضعه واللين في مواقعه كذا في امثالهما
ثم قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجواهر بما يكون من هذا القبيل فقد يؤدي خطاء الى تغييرها بما يختلف به المعنى والفصاحة
والبلاغة فلا بد من سد ذلك الباب بالكلية حذرا من ان ينتهي الى ذلك واما تحريف النقلة في المد واللين وامثالهما فلا يخل بشيء
اذ يكفي فيهما الرجوع الى قوانين العرب فيهما فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التي لها دخل في المعنى والفصاحة والبلاغة
فلنرجع في المد واللين وامثالهما الى قوانين العرب ولا حاجة الى التواتر عندنا انه في اي موضع مد وفي اي موضع قصر وهو ظاهر وقال البحر

نقله تواتر ح

والظاهر ان الهيئات ح

نقل

ذكر

الاوصل بعدها ذكره المحشي يقبل اقول وانت خبير بان هذا الفرق محل نظر لان توفر الدواعي اما ان يقتضي النقل بجميع خصوصيات القرآن من المد والقصر
او لا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فافترقا بما لم يتفاوت الحال في التحدي و
استنباط الاحكام باختلاف ملك ومالك ودعوى ان اختلاف الاحكام او يخل بالتحدي وغيره لا يستلزم ذلك تحكم بل ربما اختلاف الحال
باختلاف الحركات والسكنات اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر وهذا حكم الشارع العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وما
قررناه ظهر اندفاع حجته فانه ليس المراد بما يكون من قبيل الهيئة كلما يكون من الهيئة بالمعنى الشامل لما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح
به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل ربما اختلاف الحركات والسكنات اه ظاهر الفساد لانه على ما قررنا يقولون بعدم
وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في المد والقصر وامثالهما مما لا يختلف المعنى باختلافه اصلا انتهى والقول الثالث وجوه منها
الفضيل بن يسار الذي عد صحيحا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون نزل القرآن على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله
ولكنه نزل على حرف واحد من عند واحد بوثيقة خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند الواحد لكن الاختلاف يجيء
من قبل الرواة ومنها ما ذكره السيد نعمة الله من ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرأ حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب
واهل البيت عليهم السلام كذا وابن ابي ليلى كذا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا ايضا من الاختلاف المذكور في قراءة غير المعصومين عليهم السلام والقائلين في الحال
انهم يجعلون قراءة القراء قيمة لقراءة المعصومين ع كيف تكون القراآت السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس ومنها
ما ذكره السيد المذكور ايضا من ان قراآت السبع من احاد المخالفين استندوا بالقراآت بآرائهم وان استند بعض قراآتهم الى النبي ص فلا يجوز
ان يدعى تواتر قراآتهم ولا يجوز الاعتماد على استنادهم الى النبي احيانا وقال ايضا بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان في القرآن
عصر النبي ص واصحابه واما العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
في المصاحف التي بخط مولانا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جمال الدين
السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف
على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها واماتتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية
كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يجرد القاري الذي بعده
كانوا لا يجزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراآت السبع فاشتمل كل واحد
على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن اربع منهم مع
ان في زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراآت عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على
الحوض انا سنسألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يرتدون عن الحوض
ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان هذا التواتر المدعى ان ثبت فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القراآت والرواة لها في جميع
الطبقات وانما تلقاها غيرهم عنهم واخذوها عنهم وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره كما لا يخفى ما فيه ومنها ما ذكره
الرازي في تفسيره الكبير قال اتفق الاكثرون على ان القراآت المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراآت
اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فح قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراآت وسوى
بينها بالجواز واذا كان كذلك ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على
البعض مستوجبين للفسق وان لم يلزمهم الكفر كما نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليه ويمنعهم
عن غيره واما ان قلنا ان هذه القراآت ما ثبت بالتواتر بل بطريق الآحاد فح يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع وذلك باطل
بالاجماع ثم قال ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفي تجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب
الآحاد لا يقتضي خروج القرآن بالكلية عن كونه قطعيا انتهى ومنها انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور عدا
الجمل متواترا لانه من قراءة بعض السبعة فيلزم جواز تركها في الصلوة وهو باطل للادلة الدالة على عدمه وقد بينا ها في المصابيح

الجواهر يستلزم اختلاف

الحال باختلاف

وكون بعض القراآت من باب الآحاد

ومنها

ومنها ما ذكره العلامة الشيرازي فيما حكي عنه من ان الذين يسند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا
فيه ثم قال اجيب عنه اولا بانا لا نم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا
بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القارئين كل واحد من القراآت السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم اسندوا كل واحد
الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم اسند الرواية عن كل واحد منهم الى الثاني لتجردهما او لانتهائها انتهى
وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال انه لم يظهر دليل قاطع على احد الاقوال في المسئلة نعم يمكن استظهار القول الاول
للاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة والمؤيدة بالمروي عن الخصال المتقدم اليه الاشارة وغيره مما ذكر حجة عليه
ولا يعارضها خبر الفضيل وزرارة لضعفه ولانها اخبار آحاد فان المنافشة في حديث نزول القرآن على سبعة احرف جار فيهما كما لا يخفى فيما
ما ذكره السيد نعمة الله والتوابي وغيرهما مما ذكر حجة على القول الثالث كما لا يخفى على المتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال
العلامة الشيرازي فيما حكي عنه السبع متواترة بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف
المنسوب الى صاحبها كذلك كالالف بالالف وملك بغير الالف المنسوب اولها الى الكسائي والعاصم باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف
في مصحفهما وجهة في العربية ثم قال وفيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصل ثبت انه قرآن والعربية ينبغي ان يكون متبعة بالقرآن دون
العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر **الثاني** اعلم انه ان قلنا بان القراآت السبع كلها متواترة يقينا فيتفرع
عليه امور منها جواز استفادة الاحكام الشرعية من كل منها ومنها وجوب الاجتناب عن كل منها اصالة اذا كان محدثا ومنها لزوم الجمع بين
القراآت عند تعارضها كما يجب الجمع بين الآيات عند تعارضها وهو مستفاد من كلام الفاضلين في المعتبر وهي والشهيد الثاني في حق
وسبطه في ك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وان قلنا بان تواترها غير ثابت يقينا فيتفرع عليه امور منها عدم وجوب الاجتناب
عن جميع القراآت اصالة اذا كان محدثا بل يجب باب المقدمة على القول بان المنهي عنه اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا وجب الاجتناب
عن الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب عما ذكر لا اصالة ولا مقدمة ومنها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراآت
ولزوم الجمع بينها عند التعارض لكن هذا انما يصح اذا منعنا الظن بتواترها واما اذا قلنا به فيجوز الاستدلال بكل منها ويجب الجمع بينها
كما اذا علم به بناء على ان الاصل في كل ظن الحجية فان منع منه ففي الامرين نظر **الثالث** يجوز القراءة سواء كانت واجبة كما
في الصلوة الواجبة والنذر والاستيجار او مندوبة باي قراءة شاء من القراآت السبع المشهورة مطلقا كما صرح به الشيخ في التبيان ومجمع البيان
وتبعه في ق وكره وبرهم وابن فهد في الموجز والشهيد الثاني في المقاصد العلية وابن جمهور في الغوالي الجامعة ووالد الشيخ البهائي في حبل الاتين
المجانين في البحار والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل الجواد فيما حكي وهو واضح على القول بتواترها واما على القول بالعكس فلوجود منها
ظهور اتفاق اصحابنا بل المسلمين عليه ومنها دعوى الاجماع على ذلك في مجمع البيان والتبيان والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الذخيرة
الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها لو لم يجز لكان الواجب تكرار العمل بحسب اختلاف القراآت تحصيلا للبراءة اليقينية فيصير صلوة
لاجل الاختلاف في مالك وملك وذلك حرج عظيم وعسر شديد فيكون منفيا ومنها خبر سالم بن ابي سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله
عليه السلم وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرءها الناس فقال ابو عبد الله عم كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى
يقوم القائم عليه السلم الحديث ومنها خبر محمد بن مسلم عن بعض اصحابه عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات من
القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها خبر
سفيان بن السمط قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن ترتيل القرآن فقال اقرؤا كما علمتم لا يقال يعارض الاخبار المذكورة خبر
داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا كنا عند ابي عبد الله ع فقال ان كتاب الله مبثوث لا يقرء على قرائتنا فنوضأ ثم قال اما تحسن
فنقرء على قراءة ابي لانا نقول هذا الخبر لا يصلح لمعارضة تلك الاخبار من وجوه عديدة وصرح الشهيد الثاني ره في المقاصد
العلية ووالد الفاضل البهائي في شرح الالفية والفاضل الجواد فيما حكي عنه بانه لا يستحب اتباع قراءة الواحد كما لا يجب وقالوا
ايضا لو ركب بعضها في بعض جاز ما لم يترتب بعضها على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز

ان كل متعلق بغير
ارضى الله تعالى

يكن جائزا

الرفع فيهما ولا النصب فان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته لان ذلك لا يصح
لسادة المتن وهو جيد زاد الاول فقال وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك بهم واختاره ما ذكرنا **الرابع**
اعلم ان القراءات السبع لرجال سبعة منهم عاصم بن ابي النجود الكوفي الاسدي وكنيته على ما قاله الشاطبي ابو بكر وقال شارح الشاطبية
يروي عنه رجلان احدهما شعبة المشهور بابن عياش المكنى بابي بكر وثانيهما حفص المكنى بابي عمر بن سليمان بن المغيرة الكوفي الاسدي
ونظمه من الشاطبي انه ارجح من شعبة باتقانه وضبط القراءة على عاصم ومنهم حمزة بن حبيب الزيات ويروي عنه خلف وخلاد بواسطة سليم
على ما نظم من الحرز الاماني ومنهم الكسائي ابو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي ويروي عنه حفص الدوري وابو الحارث على ما يستفاد من الحرز الاماني
ومنهم نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم ويروي عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم عبد الله بن كثير
ويروي عنه احمد البزي ومحمد الملقب بالقنبل بالواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو المازني ويروي عنه يحيى اليزيدي على ما يستفاد
من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي ويروي عنه هشام وعبد الله مع الواسطة كما يستفاد من
الحرز الاماني وقال في هي واحب القراءات السبع قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما
فيهما من الادغام والامالة وزيادة وذلك كله تكلف **الخامس** اختلف الاصحاب في جواز قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كمال
العشرة على اقوال الاول انه يجوز قراءتها مطلقا كما يجوز قراءة السبعة وهو لنهاية الاحكام وكرى درس والجعفرية ومع صدر ض والمقاصد العلية
وادعى في ض وغيره انه المشهور بين المتاخرين ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في يم وكرى من انها متواترة كالسبعة وثانيهما ما تمسك به في مع
صدر ض والمقاصد العلية من ان الشهيد والعلامة شهدا بتواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد زاد في ض فقال ان بعض محققي القراء
من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر واورد عليه في مجمع الفائدة وكذا غيرها بان ذلك
رجوع عن اعتبار التواتر لان مثل الديتها لا تثبت الثاني انه لا يجوز قراءتها مطلقا وهو لمجمع الفائدة والمحكي في يم وكرى عن بعض الاصحاب وح
يح لوالد العلامة وربما يستفاد من ك والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في مجمع الفائدة وغيره من ان شرط
في القراءة العلم بكون ما يقرء قرآنا وهو هنا مفقود ومحصله ان المفروض ليس بمتواتر وثانيهما ما تمسك به والد العلامة دام ظله العالي من ان اشتغال
الذمة بالعبادة يتوقف رفعه على يقين البراءة وهو غير حاصل بالمفروض الثالث انه لا يجوز في الصلوة ويجوز في غيرها وحكاه ابن جمهور عن بعض
واستصوبه **السادس** صرح في يم وهي وكرى درس والالفية ومع صدر والمقاصد العلية وغير ذلك الجامعة وح الالفية
لوالد الشيخ البهائي وح يح لوالد العلامة دام ظله العالي بانه لا يجوز القراءة بالشاذ وزاد في يم وهي وذلك فقالا وان اتصلت رواته
وعدته ولا عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الاحاد انتهى ولم اعلم على ذلك ما تمسك به في يم والمسالك الجامعة من ان الاحاد ليست بقرآن واشار
الى هذا السند الاستاد اجمع فقال لا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد ويضعف بخروجها عن القرآن لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر
والمراد بالشواذ على ما صرح به في المقاصد العلية وغيره ما عدا القراءات العشر المتقدم اليها الاشارة وعدها منها في يم وهي ومع صدر وغيرها قراءة
ابن مسعود وعدها في ض ومع صدر وغيرها قراءة ابن محيصن والتحقيق عندي ان يقال ان ما عدا القراءات السبع ان علم كونه قرآنا بتواتر
وغيره مما يفيد العلم فلا اشكال في جواز القراءة به وحرمة مسه والاستدلال به وان لم يعلم كونه قرآنا فان قلنا ان ما لا دليل قطعي على
كونه من القرآن ليس منه فلا والا فان حصل الظن بانه من القرآن فيجوز الاستدلال به كما في القراءات الثلث التي ادعى الشهيد تواترها فانه
عادل اخبر عن ذلك وهو يفيد الظن كما اذا اخبر بالاجماع ولكن هذا على تقدير اصالة حجية كل ظن واما ان قيل بان الاصل عدم حجية
الظن الا فيما قام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص في الحكم بحجية ما ذكر مشكل لعدم قيام دليل قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من جهة
الاجماع ولا من جهة غيره واما جواز القراءة به فمشكل لان الظن هنا ظن في موضع الحكم الشرعي كالظن بكون الشيء ماء فلا يعتبر الا مع قيام
الدليل الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام لا يقال ادعى الشهيد تواتر القراءات الثلث فيجب قبوله كما يجب قبول الاجماع المنقول
لانا نقول لم يدع تواتر جواز القراءة بها بل ادعى تواترها ونقله يعتبر في الاول لحصول الظن منه بحكم شرعي فيقبل ولا يعتبر في الثاني لحصول
الظن منه بموضع الحكم الشرعي فلا يقبل كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على ان الرجل الفلاني زيد فيه واما حرمة مسه فلا يخلو عن وجه واما ان لم

يحصل

قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كمال العشرة

يحصل الظن بذلك فلا يجوز الاستدلال والقراءة بها الا مع قيام دليل الشرع عليه واما حرمته منه فلا يخرج عن وجه ايضا فكيف كان فالاحوط
الاقتصار على القراءات السبع وهل يجب تحصيل العلم بها او لا فيه اشكال من الاصل ومن ان تكليف عامة الناس بذلك حرج عظيم ولا يقصر عن
التكليف بالاجتهاد في المسائل الشرعية بل هو اصعب منه بمراتب كما لا يخفى وهو منفي شرعا ومع ذلك فلم يصرح احد بوجوبه مع مسيس الحاجة
اليه بل الظاهر من السيرة خلافه وهذا اقرب عليه فيما يحصل الظن بالرجوع الى الكتب المؤلفة في القراءة ويكفي التقليد
فيه اشكال ولعل الاقرب الاول والمستفاد من السيرة عدم وجوب استقصاء البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها عامة المكلفين
فيمكن دعوى جواز الاعتماد على المصاحف المتداولة المظنون صحتها وعلى الواحد بالجملة ينبغي ان لا يتهاون في امر الدين ولكن لا يكلف بما حرجه
والمكلف ابصر بحاله **السابع** قال في المقاصد العلية اختصاص القراءات في السبع العشر امر جائز وغير معروف في الصدر السابق بل كثير من الفضلاء
انكر ذلك خوفا من الالتباس **الثامن** قال السيد الاستاد والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة انتهى واطلق وفيه نظر **التاسع**
قال بعده ايضا يجب الجمع بين الآيات انتهى وهو حسن ان اراد القراءات المتواترة والا فهو على اطلاقه لا يخلو عن بعد **العاشر** قال السيد الاستاد
ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع به لانه من كلام الله ومن القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجاز مسه للمحدث وهو جيد
ثم قال والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فهو في الخطب في هذا الفرع **الحادي عشر** حيثما يطلق لفظ الكتاب يراد به القرآن العزيز
كما اشار اليه السيد الاستاد ره فقال اما الكتاب فهو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن عزيز حكيم انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وامر الخطيب الامر والواعظ
الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذي خلفهما الرسول صلى الله عليه وآله **الثاني عشر** قال السيد الاستاد ره وهو محكم ومتشابه
والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قراء التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره و
باطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وغي وعليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم عليهم السلام ووجوب الرجوع في
تفسيره اليهم واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المجمل لا تفسير جميع القرآن والا
لزم قصره على المتشابه او احتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين مفلوا البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد
النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا على الرجوع الى القرآن العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير
ولا توقف على ورود تفسير بل اوجبوا عرض خبر عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل
صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه انتهى والتحقيق هنا ان يقال ان الكتاب باعتبار دلالته على الحكم الشرعي اصولا
وفروعا ينقسم الى اقسام فتارة يفيد العلم بذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه يفيد القطع بشرعيتها واخرى يفيد الظن بذلك وهذا هو الذي
يقال له ظاهر الكتاب واخرى لا يفيد شيئا من الامرين ويكون مجملا فان كان الاول فلا اشكال في حجيته وكونه دليلا شرعيا وان كان الثاني
فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا
طائفة شاذة لا يلتفت اليهم وان كان الثالث
فلا يكون حجة الا بعد ورود
التفسير المعتبر
من

بعض الاشكالات في حجية الظواهر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف الانبياء والمرسلين **القول** في السنة **مقدمة** قال السيد الاستاد قدس سره السنة
قول المعصوم لا بجوز نسبته الكذب والخطأ وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي مما يحكى احد الثلاثة يسمى خبرا وحديثا وهو قد يسمى نبويا وامامي والكل
حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام انتهى **الكلام** في خبر الواحد **مقدمة** اعلم ان خبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء قلت رواته او كثرت وصرح بهذا جمع كثير كالمحقق المعتبر والشهيدين في الذكرى والدراية وابن فهد في المهذب وولد الشهيد الثاني في الم و
الفاضل النهائي في ده والوجيزة والحاجبي في مصره وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير حجة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون الصدق و
المظنون الكذب والمحتمل للامرين احتمالا مساويا او راجحا عرف خبر الواحد بحسب الاصطلاح بما يفيد الظن فلا يصدق على ما لا يفيد الظن
اصطلاحا على هذا وفيه نظر ثم اعلم ان من جملة افراد خبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في ذكرى وعدة وذب لابن فهد والوجيزة
والمنية وحج العضدي كما عن الآمدي ما زاد نقلته رواته على ثلاثة وفي جمع الجوامع المستفيض هو الشائع عن اصل وقد يسمى مشهورا
واقله اثنان وقيل ثلاثة انتهى **مفتاح** اعلم انه حكي عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر العدل
يفيده والحق خلافهما وفاقا لاكثر المحققين ولهم وجوه الاول ما ذكره في العدة من ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم تصديق مدعي
الرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة الثاني ما ذكره في ذخ من انه لو افاد العلم من حيث كونه خبرا لافاده كل خبر ومن جملته الاخبار بان
خبر الواحد لا يفيد العلم الثالث انه لو افاده لادى الى التناقض المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان اللازم
واضح الرابع انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة والثاني بقسميه باطل لانا ما نجد من العقل ما يدل على لزوم افادته العلم ولا من العادة
ما يشهد بافادته العلم بل نحكم بالخلاف لانا نرى العقلاء اذا سمعوا من عادل خبرا بلد ومن غيره بتساويهما في الحال العمل بهما جازمين بمضمونه لا
يخالجهم الريب ولا يعتريهم الشك في ذلك وليس ذلك الا لكونه بحسب العادة مفيدا للعلم لانا نقول ذلك غير مطرد في جميع الاخبار بل توقفهم
في تصديق العدل وتخطئتهم فيما يخبر به غير عزيز فدل ذلك على ان الوجه في جزمهم احيانا حصول القرائن الموجبة لافادة العلم بانضمام الخبر
ونحن لا ننكر ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القرائن الزائدة على مفهوم الخبر وسيأتي اليه الاشارة **مفتاح** ذهب كثير من المحققين كالعلامة
وابنه والسيد عميد الدين والفاضل النهائي وصاحب لم والحاجبي العضدي والبيضاوي كما عن النظام والغزالي والجويني والآمدي والرازي
واكثر الاصوليين الى ان الخبر قد يفيد العلم اذا انضم اليه القرائن وحكي في لم عن قوم انهم زعموا انه لا يفيد العلم مطلقا وان انضم اليه القرائن وحكى
الحاجبي والعضدي ذلك عن الاكثر وهو ضعيف بل المعتمد هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما تمسك به ولم نقل لنا اذا رأينا خبر ملك
بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكك
الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد بحيث من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل
ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها من حيث لا يخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك
انتهى لا يقال قد يقع الخطأ وهو غير ممتنع عقلا وواقع عادة ومع احتماله لا يتحقق العلم وقد اشار اليه المحقق ره لانا نقول مجرد ظهور
الخطأ احيانا لا يمنع من حصول العلم فيما لم يظهر عادة ولو كان ذلك مانعا لادى الى القول بامتناع حصول العلم العقلي والعادي لامكان
ظهور الخطأ في كل منهما وذلك مكابرة للحكم البديهي وقد اعترف المحقق بعدما اشار اليه بما اختاره الاكثر فقال ولا احيل في بعض الاحيان
انضمام قرائن كثيرة قوية تبلغ الحد يفيد معها العلم انتهى وبالجملة انكار حصول العلم من الخبر المحفوف بالقرائن مطلقا خلاف البديهة لا يقال
لو حصل العلم منه لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين
لانا نقول نمنع من انتفاء اللازم ونلتزم الاطراد في مثله فانه لا يخرج عن العلم وقد صرح بهذا في لم ولا يقال لو افاد ذلك العلم لادى الى تناقض
المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه باخبرين متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين لانا نقول هذا باطل لان الخبر المحفوف بالقرائن المفيد للقطع اذا حصل في واقعة امتنع ان يحصل
مثله في نقيضها عادة كما في التواتر وقد صرح بذلك في لم ولا يقال لو كان ذلك مفيدا للعلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجماع

مبحث الكلام في خبر الواحد

في بيان خبر الواحد

في بيان ما يفيد خبر الواحد

في بيان ما يفيد خبر الواحد

وهو خلاف الاجماع لانا نقول نلتزم بالخطئ ح ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف
ذلك ظاهر الفساد وقد صرح بما ذكرنا في لم وعلى المختار من امكان حصول العلم بانضمام القرائن هل لها حد او لا التحقيق انه لا حد لها
كالمتواتر على التحقيق والمرجع العادة والقرائن بحسب العادة مختلفة جدا وهل المفيد للعلم نفس الخبر بشرط انضمام القرائن او القرائن بشرط
انضمام الخبر او هما معا كما علله بعض المحققين فيه اشكال **مفتاح** اعلم انه توهم جماعة من اصحابنا ان الاخبار المودعة في الكتب
الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه وبين صدقا كلها قطعية الصدور معلومة الصحة لا يحتاج الاعتماد عليها الى معرفة حال رواتها وصفة
سلسلة سندها بل يجوز الاعتماد عليها وان كان في طريقها وسندها الكذاب والمقدوح المطعون وزعم منهم ان جماعة من اجلاء الاصحاب كالكليني
والصدوق وغيرهم شهدوا بصحتها وهو توهم فاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار سندا لا يلزم حصول القطع بها لغيرهم
وان كانوا اجلاء ثقاة لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه لو ثبت الاستلزام العقلي معناه عدم انفكاك احد الامرين عن الاخر كما لا يمكن انفكاك
الزوجية عن الاربع والجسم عن الحيز واما بطلان التالي فواضح لانه يجوز وجود اخبار الجماعة بذلك مع عدم حصول العلم لغيرهم بما اخبروا به مع
علمهم واما الثاني فلانه لو ثبت الاستلزام عادة لما وقع خلافه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام العادي معناه عدم
تحقق احد الامرين منفكا عن الاخر في الخارج وان جاز فرضه عقلا كما يجوز فرض صيرورة الجبال ذهبا ولكنه لم يقع عادة واما بطلان
التالي فلانه قد كثر حصول القطع بكثير من المطالب لجماعة من الاجلاء والثقات والاساطين واخبروا بما علموا به ولم يحصل العلم بذلك لغيرهم المطلعين
على خبرهم وحالهم ولذا يطالبونهم بدليله ولم يسلموا لهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت سيرة العقلاء واستمرت عليه طريقتهم
لو اصر الخصوم في دعوى الاستلزام لالزمناهم بالقول بحجية الاجماع المنقول اذا نقله جماعة من الاعيان وبلزوم العمل بفتواهم اذا كانوا
قاطعين بما افتوا به لا يقال يلتزمون به لانا نقول المعلوم من طريقتهم والمعروف من مقالاتهم خلاف ذلك كيف وقد شددوا الانكار على
من يدعي الاجماع ويثبت الاحكام الشرعية بغير الروايات وما هذا الا تناقض محض ومضادة صرفة وبالجملة ان كان قطع الغير سببا لحصول
القطع للشخص فليكن سببا مطلقا والا فلا ولا يبقى يجوز ان يحصل العلم بشيء وان لم يعلم سببه تفصيلا كما قد يحصل القطع بخبر الثقة وباتفاق
الفتاوى وبغير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم به والمفروض منه اذ قد حصل العلم لنا بعد علمنا بقطع الجماعة بصحة الاخبار ولم نعلم سببه
اهو الاستلزام العقلي او العادي او الافاضة الربانية والالهام فهو علم عادي يجوز معه النقيض عقلا وقد صرح بارادة هذا المعنى من
العلم في هذا المقام جلة ممن يدعي قطعية الاخبار منهم الشيخ شهاب الدين فانه قال اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقضي العادة بصدقه وهذا
يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال والشرع
لم ضابط يدار على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة فربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب الظن الغالب عند آخرين بحسب
القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصولها لهم كما يرشد اليه موضوع
الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد بالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل بخبر غير العدل اذا دلت القرائن
على صدقه ولا يناقض العلم بجودة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب في مواقع لفظ العلم في المحاورات جزم بان
اطلاق لفظه على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل
المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه انتهى ثم قال
والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال يدل على ذلك تعريف السيد المرتضى في يعم للعلم بانه ما اقتضى
سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سميه علما وان شئت سميه ظنا فلا
مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل
اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا كفى ما يحصل به الاطمئنان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون العلم
افرادا متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما يقرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تفاوت فيها هي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج

هذا الجزم تجويز النقيض خلافه نظر الى امكانه كما لا يبالي في ح

عما نحن فيه امنع لانا نقول هذا اقرار من الخصم وكم يتفق مثل هذا في مقام المناظرات والمشاجرات لكن لو بنينا الامر على التصديق لزم
بدعوى العلم بمجرد دعواه لانتسابه الى الشريعة ولزم افحام الانبياء عم اذ غاية ما يحصل بها المعجزة والقاء البرهان وعلى البناء المذكور
يجوز للخصم ان يقول ان علمت بالخلاف وانما اكن عالما بسببه التحقيق ان يقال ان دعوى العلم اذا اتفقت من شخص فلا يسمع منه ولا يعتد
به بل يلاحظ فان كانت العادة تقضي بفسادها فلا تقبل منه تكذيبا له بل قد يحكم بجنونه وان جوزتها العادة منه فيعتد بها ولذا ترى
ان العقلاء يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بسقوط السقف الصحيح المحكم ويكذبه من يدعي حصول العلم من خبر الكذوب مجردا عن القرائن
او من خبر مجهول الحال كذلك ولا يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد وقيام عمرو وسقوط السقف المائل ثم ان العادة لا
يراد بها عادة عامة الناس في جميع الدعاوى العلمية بل عادة اهل الحرفة التي ينتسب اليها المدعي ويدعي العلم في مسئلتها فالنحوي اذا
ادعى العلم في مسئلة نحوية استكشف منه دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا مدعي العلم ولم يطابقوه بالدليل لزم الحكم بكذبها
وان تاملوا في دعواه لم يحكم به ولا يعتبر فيه عدم تكذيب العامي له لعدم انسه ومزاولته لمسائل الحرفة فلا يحصل له العلم بما هو الحق في تلك
المسئلة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى العلم في مسئلة فقهية واسند علمه الى فتوى فقيه شاذ نادر يكذبه الفقهاء في دعواه واما اذا اعرض
على العوام فلا يكذبونه بل قد يحصل لهم الجزم واطمينان النفس بفتواه كما هو الحال في كثير من اهل التقليد فانهم جازمون بصحة فتوى المفتي جزما
يزيد على جزم المفتي لو كان لجزمه ويحوم العوام الذين يراجعون كتب الحديث والفتوى فانهم بمجرد النسبة يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعد علما
ولا معتبرا عند العقلاء لان العلم هو الذي لا يزول بادنى التفات وتامل واحتمال ولا يجوز فرض وقوع خلافه ما دام هو عالما ولذا لا يصح
ان يقول رجل هذا معلوم عندي الان لكن اذا التفت فقد يظهر ان مجرد الاطمينان وسكون النفس
ليس علما لانه قد يحصل من المسامحة وعدم التدبر والالتفات ولانه لو كان علما لما صح ذم الكفار بتقليد ابائهم بقوله تعالى انا وجدنا ابائنا الاية
ولما حسن من الائمة عم عد العامة من اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول الاطمينان وسكون النفس لهم فيما يعتقدونه ولانه لو كان
علما لجاز للعوام ترجيح المسائل الفقهية بالاعتبارات العقلية لانه قد يحصل الاطمينان لهم بها كما يحصل بمجرد الرجوع الى الكتب المؤلفة في الحديث والفقه
وفساد هذا غني عن البيان اذ في هذه الشريعة وانقضاء قادة البشر ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة عم الاعتماد على هذا نعم دعوى اعتمادهم على
الظن الذي يدعي الخصم حرمة العمل به ممنوعة لكن لا يجوز جعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لان ما اعتمدوا عليه لم يعلم انه اي شيء وانما الحاصل
من طريقتهم العمل بالظن في الجملة فالمعتبر في العلم الذي لا يطالب بحجته هو الجزم الذي لا يزول بادنى تشكيك وهذا لا يحصل من خبر الثقة مجردا
عن القرينة ولذا صار اكثر الاصوليين الى عدم افادته العلم نعم يحصل الاطمينان الظني وهو الذي يجوز معه الخلاف دون الاطمينان العلمي الذي
لا يجوز معه الخلاف عقلا ولو كان عادة لا يقال كيف يدعى ان العلم العادي لا يجوز معه الخلاف والحال انهم قد صرحوا بانه يحتمل فيه النقيض و
جعلوه وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي لانا نقول يجوز النقيض ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو متحقق في العلم العادي دون العقلي
وهو وجه الفرق بينهما وان كان باعتبار الوقوع الخارجي فلا يتحقق في العلم العادي وما ذكر اندفع دعوى العلم بصحة اخبار الكتب الاربعة بالمعنى
الذي ذكرناه واما قال الشيخ شهاب الدين واما ثانيا فلان تنصيص الجماعة بصحة الاخبار معارض بوجود الاوراق عنا عن اكثر العلماء
بتنصيصهم وعدم التفاتهم اليه ولو كان فاذكروه مسلما صحيحا في تصحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به واستغنوا به عن التصنيف في الرجال
وكفوا عن الكلام في اسنادها وتوصيفها بالصحيح والحسن وغيرهما وبطلان الثاني واضح لمن راجع كتبهم وطريقة اكثر العلماء ان لم تكن في نفسها
حجة دافعة للتنصيص المذكور فلا اقل من كونها معارضة له ومع هذا كيف يجوز دعوى العلم بمجرد التنصيص المزبور لا يقال لعل الوجه في التصنيف
في الرجال والكلام في اسناد الاخبار ما لا نعلمه بعينه لانا نقول هذا تشكيك لا يلتفت اليه اذ من المعلوم ان السبب في ذلك عدم صحتها من
تنصيص الجماعة الثاني انه قد ثبت بالاخبار حصول الكذب في الاخبار المروية واختلاط الغث بالسمين فيها واعترف به الخصم ومن المستبعد عادة
بل من المحال قطعا التمييز بينهما على وجه لا يحصل الخطاء والزلة سواء كان المميز ارباب الاصول الاربعمائة واصحاب الكتب الاربعة ام غيرهم
وحيث لم يكن الباطل مشخصا ومميزا سرى الاحتمال في الجميع غالبا ولا يكون دفعه الا بمعرفة صفات الراوي الثالث ان حصول القطع
بصحة اخبار الكتب الاربعة بامرها بعيد عادة لان القطع غالبا لا يحصل الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن وتحقق كل منهما في تلك الاخبار

وشهادة الدلائل الاختيار

حلا

خلاف العادة اما الاول فلان شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم مخالفته عادة في جميع تلك الاخبار خصوصا اذا كان هناك
خوف وتقية واما الثاني ففي اواخر الرابع انه قد يكون لبعض رواة بعض رواياتها صفات تمنع من الاطمينان باخبار الثقة بانه صحيح ككونه من الكذابين
المشهورين والكذب البرتهم واعتماده على الضعفاء والمراسيل ونحو ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انك اذا علمت ان رجلا
كذوبا في الغاية ثم اخبرك ثقة بان الخبر الفلاني من هذا الكذاب صحيح لا ستوحشت من تصحيحه وربما حملته على الخطاء وبالجملة دعوى قطعية ما في
كتب الاربعة مما لا ريب في مناداتها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل فيما تضمنه كتاب الكافي من الاحاديث الصحة ووجوب العمل به ولو كان ضعيف السند
بالاصطلاح المشهور بين الاصوليين ومعه يرتفع الحاجة الى معرفة رجال سند الاخبار التي فيه وذلك لان الكليني اخبر وشهد بان كل ما فيه
صحيح فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب المزبور اما بعد فقد فهمت ايها اخي ما شكوت الى ان قال وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك
لا تعرف حقايقها لاختلاف الروايات فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف علتها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه
ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من
يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه ص
قلت ولو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بعونه وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم الى ان قال بسم الله
ولله الحمد تاليف ما سئلت وارجو ان يكون بحيث توجهت فيما كان فيه من تقصير فلم نقصر فيه في اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا
واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا وفي غابر الايام انقضاء الدنيا واما المقدمة الثانية فلانه خبر
عادل والاصل فيه الصحة والحجية اما الاول فلان وثاقة الكليني وجلالة قدره مما لا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلعموم ما دل على حجية خبر العادل
وقد يقال ان الاعتماد على ما ذكر في اثبات اصالة صحة ما في محل اشكال لوجوه الاول انه ليس فيه تصريح بان جميع ما فيه من الاثار الصحيحة عن الصادقين
ع بل غايته الدلالة على ان ما يحتاج اليه من الاثار الصحيحة مذكور فيه كما اشار اليه بعض الفضلاء فلا يثبت بذلك المدعى الا ترى لو كان الامر على
ما اشرت اليه من امكان وجود روايات غير صحيحة فيه فلم يحصل مقصود السائل الذي سئل منه تاليف كتاب يشتمل على كذا وكذا كما اشار اليه الامين
الاسترابادي قائلا من المعلوم انه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة يميز بين الحديث الصحيح وغيره فعلم ان كل ما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح
وغير صحيح لزاد السائل الاشكال والحيرة ولما جاز للمتعلم الاكتفاء به واخذ المسترشد منه لانا نقول هذا حسن لو لم يعلم السائل بطريق التميز
وهو مع تجويز ان يكون السائل عالما بقاعدة كلية يحصل بها التميز لكنه احتاج الى ما يجمع الاحاديث الصحيحة كما في العلماء العالمين بالقواعد
الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لاعمال تلك القواعد لا يقال هذا حسن لو كان تاليف الكافي لخصوص السائل او من في طبقته العالمين بقاعدة التميز
لكنه بل الظاهر انه ينتفع به جميع من كان في طبقته ومن يأتي بعده الى انقضاء الدنيا كما صرح به في الكتاب المذكور وح لا يجوز له الاعتماد على القرينة المتداولة
في تلك الازمنة لجواز انعدامها وعدم بقائها الى اخر الزمان لانا نقول هذا التجويز لا يمنع من الاعتماد عليها والا لما جاز الاعتماد على ما ذكره في
الديباجة بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عند ذكره وايضا لما جاز للعلماء الاعتماد على ما يذكرونه في اوائل كتبهم من الشروط والاصطلاحات
لمعرفة ما في الكتاب وهو ظاهر جدا اذ قد استمر طريقتهم وسيرتهم على الاعتماد على ذلك بل قد كثر اعتمادهم في تصنيفاتهم على ما كان معروفا عندهم
من الخارج او مذكورا في كتاب كما انهم يطلقون لفظ الصحيح على الخبر في الكتب الفقهية تعويلا على معروفيته في الخارج مع انه من الجائز تلف العمد
عليه فينتفي فائدة التاليف لا يقال هذا بعيد من وجوه منها ما ذكره الامين الاسترابادي فانه قال من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال
ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ممتازة عن غيره ومن المعلوم انه لم يقع من مثله
تجمع بينها في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة فائقة وقال في مقام اخر من المعلوم ان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تاليف
كتاب لارشاد الخلق وهدايتهم ولاخذ من يجيء بعده معالم دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع
بورودها عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب تمييز بينهما بل من المعلوم انه لا يجوز بل اقول ارباب التواريخ اذا اراد تاليف تاريخ مع
تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بحاله وميزوه عن غيره
فكيف نظن برؤساء العلماء والفضلاء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين

لا ارشاد للمسترشدين لا سيما اذا وضح التصريح منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المشهورة المعروفة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا لنا قاعدة بها يميز بين الحديث المأخوذ من الاصول المجمع على صحتها
وبين غيره فعلم ان كلها مأخوذة من تلك الاصول ومنها انه من المعلوم ان الاخبار الضعيفة لا فائدة في ذكرها فكيف يذكرها مثل ثقة الاسلام
ومنها انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان الحاجة ماسة اليه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بعد الاحظ سيرة العقلاء والعلماء
في اعتمادهم في التأليف والتصانيف والرسائل على الامور الواضحة في اوانهم وان احتملوا تغيرها وانعدامها واما الوجوه المذكورة فضعيفة
جدا اما الاول فلانه قد عرفت مما ذكرنا من الاكتفاء في التمييز بما ذكر في غير هذا الكتاب ككتابة الدال لفظ الرجال فان الشيخ عد من جملة كتبه
كتاب الرجال وما ذكره الابن الاستر آبادي لا يحصل له سوى انه لم يذكر علامة التمييز وقد عرفت جوابه على انه قد يمنع من عدم وجود التمييز في كتابه
لجواز ان يكون الاسناد الى المعصوم دليلا على الصحة والارسال ونقل فتاوى اصحاب الائمة دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان
والمعهود من سائر ارباب التصانيف فانهم اذا اردوا تضعيف مطلب نسبوه الى القيل والرواية واشار الى هذا بعض الفضلاء واما الثاني فالمنع
من عدم الفائدة في ذكر الاخبار الضعيفة مع انه يجوز ان ينقله ليعمل به عند انسداد باب العلم اما بالنسبة اليه او بالنسبة الى غيره او ليكون
تذكرة له في تحصيل ما يوجب تصحيحه او ليكون تأييدا لغيره من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك من فوائد التأليف التي تختلف بالانظار والامكنة
نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعدم صحته لكنا لا ندعي احتمال ذكر هذا منه بل ذكر ما ظنه صحيحا او شك فيه ومع هذا فالاستدلال بالوجه المزبور
على دلالة العبارة على عدم وجود غير الصحيح في كتابه كالاستدلال على حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا بانه لولاه لكان التعليق على المذكور لغوا وقد
ذهب اكثر المحققين الى فساد هذا المسلك في اثبات حجية المفاهيم واما الثالث فالمنع من عدم النقل لان الكتب قد اشتملت على المميزات وهي ثابتة
من زمن الكليني الى الان لما عرفت من ان النجاشي اخبرنا بانه الف في الرجال وقال الفاضل الشوشتري فان قلت اذا كان كتابه مشتملا على الاخبار
الصحاح وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشدين قلت هو قد ذكر طريق العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها بالعرض على كتاب الله وثانيها بالعرض
على مذاهب العامة وثالثها بترجيح السند اكتفى عنه بالمحافظة على ذكر السند لظهور هذا الوجه لانه كان منصوصا من الفراء بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية وكان معمولا عندهم كما يعلم من الفقيه وغيره وقال ايضا واما محمد بن يعقوب الكليني فانه لم يبين في كلامه بابا على حكمه بصحة احاديث
كتابه بل هو صريح بان تمييز الصحيح وغيره لا يمكن الا بما اطلقه العالم وقد صرح بانه لا يعرف الصحيح من غيره الا قليل من الروايات المختلفة بقوله ونحن لا
نعرف من ذلك الا اقله وقوله وقد بين الله ولله الحمد تأليف مسئلة تدل على صحة اخبار كتابه انتهى سلمنا لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء وقد
ابطل حجيته كثير من المحققين في الثالث ان الكليني لم يصرح بصحة اخبار الكافي وانما قال رجوت الرجاء غير العلم لا يقال هذه العبارة تطلق في مقام ضعف
النفس وتدل بالفحوى على ان الاخبار على لا نا نمنع من ذلك بل الاولى في امثال المقام الكف بقصد به ارشاد الغير وتحريضه عن لباطل التصريح بما
هو الحق دون مراعاة ضعف النفس وبالجملة لو جوزنا الحكم باشتغال ذمته فيما اذا اقر بشيء بهذه العبارة جاز ذلك فحوى دلالتها على شهادة الكليني
بصحة اخباره في الثالث ان اخبار الكليني بصحة ما في كتابه يمكن ان يكون باعتبار علمه بها وقطعه بصدوره عن الائمة فيجوز الاعتماد عليه
كسائر اخبار العدول كذلك يمكن ان يكون باعتبار اجتهاده وظهورها عنده ولو بالدليل الظني فلا يجوز الاعتماد عليه فان ظن المجتهد لا
يكون حجة على مثله كما هو الظاهر من الاصحاب بل العقلاء وحيث لا ترجيح للاحتمال الاول وجب التوقف في العمل به لان الشك في المشروط يوجب الشك في المشروط
التوقف لا يقال نمنع من عدم الدليل على ذلك اذ الاصل في الاخبار دلالته على ان المخبر عالم بما اخبر به فان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك
لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه الاول ان جماعة من الاعاظم كالفاضل الشوشتري والفاضل التوني وجدوه منعوا
من دلالة عبارة الكليني على ذلك مدعين ان الصحيح ليس معناه قطعي الصدور نعم اعترف بعضهم بان المراد ما هو ظني الصدور ولكن هذا
غير نافع كما لا يخفى لا يقال هذا خبر جماعة ولا يكون حجة لانا نقول ما دل على حجية خبر الكليني دل على حجية خبرهم والتفرقة تحكم بل العمل بخبر
هؤلاء اولى لانه كالمفسر لعبارة الكليني مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجوحا بالنسبة الى الاول ثم الثاني ما
استشهد به جدي على ان المراد من الصحيح في كلام القدماء ما لا عم من قطعي الصدور من انهم يحكمون بالصحة باسباب لا تقتضي ذلك منها مجرد حكم
شيخهم بالصحة ومنها اعتماد شيخهم على الخبر ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به ومنها عدم منع الشيخ عن روايته للغير ومنها موافقته للكتاب والسنة

علمه

الشرط يوجب الشك

الثاني

الثالث ان حصول القطع بصدق جميع ما في كتب الكليني مستبعد ان لم يكن محالا عادة لان القطع بالاخبار عادة اما من جهة التواتر
او القرائن المفيدة له وحصول كل منهما له بعيد في العادة ولا كل الظن بذلك فلو حمل عبارة الكليني على الاول لزم مخالفة العادة واما لو حمل
على الثاني فليس فيه مخالفة لها وهو ان لم يكن اولى فلا اقل من المساواة الرابع انه قد شاع بين العلماء الاخبار بنحو ما اخبر به الكليني مع عدم
قطعهم بما اخبروا به وبالجملة قد شاع بينهم استعمال صيغة الاخبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية احتمالها
لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين ولا يقال لو صح الاحتمال الثاني وكان مراد الكليني الزمان يكون عاملا بالظن وهو يلزم لوجوه الاول
ان المعروف من طريقة المتقدمين ترك العمل بالظن حتى ان بعضهم ادعى ان العمل به محال عقلا الثاني ان في عبارته ما يدل على عدم جواز العمل
بالظن وهو قوله والامر في الشاذ النادر الموروي بغير علم وبصيرة الى الله عز وجل ان شاء تطول عليه فيقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط عليه
من الله عز وجل ان يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين ثم قال لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي الى من يؤدي الثالث
اقتصاره على نقل الحديث وعدم تمسكه في الاحكام الشرعية بالامارات الظنية من الاجماع والشهرة والاستقراء لانا نقول بطلان اللازم
مم وتلك الوجوه لا تصلح لاثباته اما الاول فللمنع من ان طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا كيف والعلم بجميع الاحكام الشرعية
مما يمكن ان يدعى مخالفته عادة ومع هذا فاستدلال المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس بظواهر الكتاب والسنة مما لا مساغ الى انكاره
ولو كان المتقدمون مانعين من العمل بالظن مطلقا لما جاز لاولئك الفحول ذلك نعم الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل
عندهم وكذا عند جميع المتاخرين ولكن هذا غير محتمل بالنسبة الى الكليني بل المحتمل الظن الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يقال لو كان هذا
هو المحتمل لم يكن احتماله قادحا في تاسيس الاصل بما ذكره الكليني لان تصحيح الاخبار على فرض صحة هذا الاحتمال من دليل ظني اعتبر شرعا فيجب
متابعته لانا نقول لعل الكليني اخطاء في ذلك الدليل واعتقد ان ليس بدليل دليلا والخطاء ليس بمامون على غير المعصوم ولهذا نفق تجويز
على العلم على ان ما يعتقده عالم دليلا لا يكون دليلا لعالم اخر ولا يجوز العمل بما يفتي به حتى يتبين له كونه حقا واما الثاني فللمنع من دلالته
على ذلك كما اشار اليه جدي قائلا غاية ما يظهر من كلامه علمه بحجية اخباره وصحة العمل بها وكون العمل بالذي بالامارات الصحيحة بل في كلامه مواضع تشهد
بان مراده من اداء الفرائض بالعلم واليقين ليس ما ذكرت بل ما ذكرناه وادون منه منها استشهاده لما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال رد
الرجال وقوله من لم يعرف امرنا من القرآن لم يسلم من الفتن فتدبر ومنها قوله انك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن يثق بعلمه فيها ومنها قوله فاعلم
يا اخي انه لا يسع احدا تميز شيء مما اختلفنا فيه واتفق فيه برايه الا على ما اطلقناه لعالم بقوله ع اعرضوا على كتاب الله فما وافق فتدبر ومنها قوله ومخذ
لا نعرف ذلك الا اقله ولا نجد شيئا نحوطه ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام ع وقوله ع اوسع الامر فيه بقوله ع بايهما اخذتم من باب التسليم
وسعكم ومنها قوله وارجو ان يكون بحيث توجيت ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا مستقرا سبب له الاسباب التي تؤديه الى
ان ياخذ دينه من كتاب الله تعالى ان قال ومن اراد الله خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا نعوذ بالله منه سبب له اسباب الاستحسان
والتقليد والتاويل من غير علم وبصيرة فذلك في المشيئة ان شاء تعالى وتقدس اتم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا
او يمسي مؤمنا ويصبح كافرا لانه كلما راى كبيرا من الكبائر هاله معه كلما راى شيئا استحسن ظاهره فتم في جميع هذه المواضع جدا حتى يظهر لك
الامر من كل واحد ان كان الامر من بعضها ظاهرا ويشهد ايضا على ما ذكرنا كثير من احاديث كتابه التي عمل عليها منها ما اورده في باب اختلاف
الحديث الاخذ بالسنة التي لها شواهد من الكتاب مثل رواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع حيث سئله عن اختلاف الحديث يرويه من يثق
به ومن لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله ومن قول رسول الله ص والا فالذي جاء كم به اولى به مثل رواية عمر بن
حنظلة حيث قال فان الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث وغيرهما من الاحاديث فتدبر ويشهد ايضا ما اشرنا اليه من ان الكليني قد اكثر من الرواية
من غير المعصوم ع فلاحظ وتامل ويشهد ايضا كون اخبار الاحاد حجة عند القدماء وكذا بناؤهم على الظن في تصحيح الحديث ويشهد ايضا
ان الحديث الذي له شاهد في كتاب الله كان معمولا به عند القدماء حجة كما لا يخفى على المتتبع المطلع بل ربما كان يعد مثل هذا الحديث من
القطعيات ويخرجونه من الاحاد وهو صريح كلام الشيخ في العدة وفي اول السرائر والقدماء منه اولى وقال الاجل المرتضى في مسئلة الفتيا
في طريق الاستدلال على فروع الامامية بعد الاشارة الى حجية اجماع الامامية وانه طريق موصل الى العلم بها ما هذا لفظه ولعمري يمتنع مع

ذلك ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه ظاهر كتاب يتناوله او طريقة تقتضي العلم مثل ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل فيصح
التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان قال فاذا تعين شيء من ذلك في بعض المسائل جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى
العلم وصار نظير الاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه ثم على انا لو سلمنا كون الصحيح عند القدماء بمعنى قطعي الصدور لكن نقول
لا يستلزم قطعهم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور سيما مع ملاحظة ما صدر منهم من الغفلات والاشتباهات ووقع منهم من الاضطرابات
في المقامات وخصوصا مع ملاحظة ما اشرنا اليه انفا من الشيخ وغيره في قطعية الخبر اذا كان له شاهد من الكتاب وغيره هذا مع مشاهدة شدة
الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل نقول هؤلاء مع معرفتهم بأحوال الاحاديث ومهارتهم فيها وقرب عهدهم كثيرا ما يضعف كل
واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا في امثال زماننا القطع بصدور الاحاديث الا ترى ان
الكليني مع بذل جهده في مدة عشرين سنة وما فرقه الى البلدان والاقطار وحرصه في جمع اثار الائمة عليهم السلام وقرب عصره الى الاصول الاربعمائة
والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته مع شيوخ الاجازات والماهرين في معرفة الاحاديث ونهاية شهرته في ترويج المذهب
تأسيسه لم يورد في كتابه جميع ما صححه وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم وكذلك الصدوق لم يورد جميع ما صححه الكليني والشيخ وغيرهما مع ان ذلك
عنده ودينا كان ياخذ به ولم ياخذ الكل انتهى واما الثالث فالمنع من دلالته على ذلك ايضا كما اشار اليه الفاضل الشوشتري فانه قال في
مقام الرد على من يسد تجريم الاجتهاد الى القدماء وقد ينسبون هؤلاء الجهلة وهمهم الى القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا في كتبهم
هذه الفروع الفقهية ولم يدروا انه لا يلزم من عدم الذكر الانكار فان كل طائفة يشتغلون بشيء اذ فيه بقاء نظام نوع الانسان فبعضهم
يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم يشتغلون ببيان مدلولات الاحاديث وهم الفقهاء وبعضهم يشتغلون بتحرير مسائل النحو وبعضهم بالتصرف
وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما يشتغل به الطائفة الاخرى فان الله تعالى جعل بحكمته رغبة القدماء في جمع الحديث اذ
لو لم يجمعوه لاندرس بعد زمان الغيبة وجعل رغبة بعض المتاخرين في تحرير المسائل الفقهية والجمع بين الاخبار والافتاء بما يخالف العامة
وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص وهكذا اذ لو لم يفعلوا ذلك لتفرق المذاهب تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل
على الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطاء على الانبياء وبعضها على عدمه وبعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها
على جواز الوضوء باللبن الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فلو لم يفعلوا ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يمكن ذلك في مثل عصرنا
هذا لبعده عن زمان المعصومين عليهم السلام وخفاء القرائن فيه مع ان ابن بابويه ايضا ربما ذكر في فتاويه من قبيل اجتهادات المتاخرين بل ما
لم يفعله المتاخرون ايضا يظهر ذلك لمن تامل في اختلافاتهم مع الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن في كتاب المواريث انتهى الخامس
انه قد ذكر في الاحاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث الجبر والتفويض وسهو النبي صلى الله عليه وآله وغيرها وهو دليل على رجوعه عما اخبر به في
اول الكتاب فيه من الاخبار الصحيحة التي يجوز العمل بها كما هو مراد السائل او دليل على ان مقصوده اشتمال الكافي على ما قصد السائل
لا ان جميع ما فيه منها وعلى اي تقدير لا يصح الاعتماد على ما ذكره لنا سيما الاصل الذي هو محل البحث لا يقال هنا احتمال اخر يصح معه دعوى
الاصل المزبور وهو تخصيص ما ذكره بذكر تلك الاحاديث ولا قدح فيه فان اكثر العمومات مخصصة بل هذا الاحتمال ارجح من الاحتمالين
الاولين فاذن يجب في المشكوك فيه الرجوع الى الاصل المستفاد من ظاهر كلامه لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة
الى المصنفين كما لا يخفى لا يقال يدفع الاحتمال الاول قوله قدس الله سره فانه ظاهر في ان وضع الديباجة بعد تاليف الكتاب وهو ينافي الرجوع
لانا نقول المجاز بالمشارفة مجاز شائع بل لا بعد في ان يعد امثال المقام من المجاز الراجح المساوي لاحتمال الحقيقة وبما
يؤيد رجوعه اكثار الرواية عن غير المعصوم على ما ذكره جدي فانه قال على ان الكليني ايضا قد اكثر في كتابه من الرواية عن غير المعصوم ثم ذكر
جملة من شواهد ذلك ثم قال وبالجملة ايراده الاخبار عن غير المعصوم في غاية الكثرة انتهى ثم انا لو سلمنا مرجوحية الاحتمال الثالث
لكن لا نم مرجوحية الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هذا وعدم تنبيه الكليني عند ذكره الاخبار التي لا يجوز الاعتماد على خروجها عما ذكره
في اول الكتاب شاهد على بطلان الاحتمال الثالث كما لا يخفى السادس ان الذي عليه محققوا اصحابنا عدم حجية ما ذكره الكليني ان لم يعتمدوا
على رواية مروية في كتابه ولا صححوها باعتبار ان الكليني اخبر بصحة ما في كتابه بل شاع بين المتاخرين تضعيف كثير من الاخبار المروية فيه خصوصا لو

من الكلام فيه

الاول بالنسبة الى الاحتمال

كان

كان ما ذكروا الكليني مما يصح ان يعول عليه ويجعل اصلا في الحكم بصحة اخباره لما حسن منهم ذلك بل كان عليهم ان ينبهوا على ان ما ذكره
اصلا لا ينبغي العدول عنه هذا وقد اتفق جماعة من القدماء كالمفيد وابن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق الطعن في بعض اخباره فيما
يقتضي ان لا يكون مما محل الاعتبار وقد ذكرت عباراتهم في الوسائل وتاويل جماعة من الفضلاء كالامين الاسترابادي والشيخ يوسف
البحراني وغيرهما كلام الشيخ والصدوق في مقام الطعن على ما ذكر بحمله على ما لا يقتضي الطعن ولا القدح في الحكم بصحة ما في من الاخبار بعيد
عن السداد فان عبارتهما في غاية الظهور في الطعن في السند لا يقال لا يقدح ما ذكر في جواز الاعتماد على ما ذكره الكليني لمعارضته بصحيح
الاخبار بين الى كونه مفيدا للعلم وان جميع ما في من الاحاديث مقطوع الصحة ومعلوم الصدور لانا نقول لا يصح المعارضة المذكورة
جدا فان الاخباريين على ما ذكرت يدعون القطعية وهي دعوى فاسدة جدا والدعوى الفاسدة لا يجوز ان يقابل بها دعوى اعيان العلماء
المشتهرين بالفضل ودقة النظر والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على ترك العمل بقول الكليني وذلك لان كل من
اخذ به ادعى قطعيته وكل من لم ياخذ به لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا تعين المصير الى الثاني اذ التفصيل بالمنع من القطعية وجواز الاخذ
به وجعله اصلا لم يقل به احد فيه نظر وتامل ولا يقال يحصل مما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة جميع ما في فيلزم
الحكم بها اما الاول فلانه معلوم وجدانا وعيانا واما الثاني فلصدق لفظ العلم على هذا الاعتقاد عرفا ولغة وكل علم يجب الاعتماد عليه
لانا نقول نمنع المقدمة الاولى بعد ملاحظة ما ذكرناه وكيف يحصل الطمينان للنفس بما قاله ثقة الاسلام ولم يحصل الاطمينان بما عليه
المعظم المؤيد بما تقدم اليه الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومضادة ظاهرة بل التحقيق ان سكون النفس الى ما عليه المعظم ازيد من سكونها
الى ما عليه الواحد اللهم الا ان يقوم دليل قطعي ما يقرب منه على خلاف ما عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا المقدمة الاولى ولكن
نمنع من اطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس اليه او الاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا
يشوبه شك ولا يعتريه ريب عظيم ولو بحسب العادة وذلك لتبادره عند الاطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله مقابلا للعلم في العرف
والعادة وعدم صحة امتثال الامر المعلق على العلم بتحصيل الظن ولغير ذلك وبالجملة لا شبهة في ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له
لفظ الظن وذلك المعنى هو الذي ذكره الاصوليون والمتكلمون واحتمال ان ذلك من مصطلحاتهم مما يقطع بفساده ولو كان كذلك لاشاروا
الى المعنى اللغوي وصرحوا بمخالفته للمعنى المصطلح عليه بينهم كما هو طريقتهم في سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص نعم قد شاع اطلاق
لفظ العلم على الظن مخصوصا اذا كان غالبا وكان مما علم حجيته كالظنون التي جرت العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم ان الاسباب المفيدة لتلك
الظنون مفيدة للعلم لكن مجرد شيوع الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفى سلمنا ان لفظ العلم موضوع لمعنى يشمل مطلق ما يطمئن
النفس اليه ولكن نمنع من حجية ذلك على الاطلاق ونطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما نسلم حجية الفرد الذي فيه الجزم وهو الذي فسر به العلم
في كلام الاصوليين والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولذا يقبح من العقلاء مطالبة دليل حجية هذا القسم وهذا الوجه غير جار في الفرد
الاخر وهو الذي يسمى بالظن ولذا يحسن من يطالب دليل حجيته لا يقال الدليل على حجية الفرد الاخر موجود وهو الدليل العقلي الذي تمسك
به بعض المحققين على اصالة حجية كل ظن لانا نقول لو سلم فحوض ذلك الدليل لاثبات الاصل المزبور فانما نسلمه في الظن الذي لم يحصل الظن
الاقوى بعدم حجيته واما فيه فلا ومنه الظن المستفاد من خبر الكليني لما عرفت من الامارات التي تقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الامارات
فنقول ذلك الدليل لم يفد حجية الظن على الاطلاق بل الظن الذي يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا شك ان الذي يستفاد من خبر الكليني
ليس بهذه المثابة لان منع حجيته لا يلزم منه ذلك لان تحصيل الظن الاقوى منه غالبا ممكن وهو الحاصل من الخبر الموجود في الكتب الاربعة
وسائر كتب الاحاديث المعتبرة مع انضمامه بالصفات التي توجب زيادة الظن بالصدق كالصحة والموافقة لعمل الاكثر ونحو ذلك والنادر حكمه
حكم المعدوم فلا يعتبر فيه وبالجملة الاعتماد على ما ذكره الكليني ودعوى صحة ما في كتابه واثبات الاحكام الشرعية بمجرد مقالته جرأة عظيمة
في الشريعة خصوصا على القول بمنع حجية الشهرة والاستقراء لان ما دل على عدم حجيتهما يدل على عدم حجية ما ذكره بطريق اولى لان الظن الحاصل
منهما اقوى من الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل مما ذكره كما لا يخفى فتامل وينبغي التنبيه على امرين **الاول** توهم بعضهم ان كل ما يرويه
الصدوق في كتابه من لا يحضره الفقيه من الاحاديث صحيح لا يحتاج الى معرفة حال معرفة حال رواته لانه صرح في اول الكتاب بصحة ما فيه

وادعى ان جميع اخباره مستخرجة من الاصول المعتمد عليها فقال وسئلني ان اصنف له كتابا في الفقه والحلال والحرام والشرايع والاحكام يشتمل
على جميع ما صنف في معناه واترجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون اليه مرجعه وعليه اعتماده ويأخذه ويشترك في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل
بمودعه هذا مع نسخة لاكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعاتها ورواياتها مخرجة وقوفه على جملتها وهي مائة وخمسة واربعون كتابا فاجبته ادام الله
تمكنه توفيقه الى ذلك لاني وجدته اهلا لذلك وصنفت هذا الكتاب مجردا لا اسانيد له لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم اقصد فيه قصد المصنفين
في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه
مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم اشار الى جملة منها ثم قال وبالغت في ذلك جهدي انتهى والحق بطلان التوهم المزبور للمنع
من جواز الاعتماد على اخبار ق بالصحة وقد تقدم وجهه على انا نمنع من دلالة الكلام على دعواه العلم بصدق جميع ما في كتابه عن الائمة المعصومين عليهم السلام
وقوله ما افتي لا يدل عليه وكذا قوله واحكم بصحته وقوله اعتقد انه وقوله لتكون اليه انه وقوله جميع ما فيه مستخرج انه اما الاول فلان الفتوى بشيء
كما يكون باعتبار العلم بالصدور كذلك يكون باعتبار كونه حجة شرعية تعبدا كاصالة الطهارة ويد المسلم فاذا كان ذلك اعم فليس فيه دلالة على
الاول لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واما الثاني فلما اشار اليه جدي ره فقال اما ما ذكره ق ففيه ان قوله واحكم بصحته لا شهادة له
على شهادته بالصحة بل الظاهر انه من اجتهاده ولا تأمل فيما ذكرنا عند المتأمل بل عند المتتبع في احوال ق يحصل القطع بانه ربما يحكم بالصحة بسبب
حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال ان كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور خلاف ظاهر عبارة الشيخ في اول باب صرح بها في اوله ايضا وكذا خلاف ظاهر قولهم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما اشرنا اليه قال شيخنا البهائي في اول كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به اما لكون الراوي ذلك لامور انتهى كلامه الامور التي ذكرها لا شهادة فيها
على القطع بالصدور عن المعصوم والظاهر من عبارات بعضهم ان اطلاق الصحيح عندهم ليس بمعنى قطعي الصدور ومنه ان الصدوق ربما يفتي منه عدم
قطعه بصدق الحديث الذي افتى به الفقيه مع انه قال في اوله ان كل ما افتي به يحكم بصحته ثم استشهد على ذلك بجملة من كلمات ق في ره وقد حكيناها في
اول ثم قال ره وبالجملة المنصف اذا تتبع بنظر تأمله لا يبقى له مجال للتأمل فيما ذكرنا ومما يدل على ان الصحيح عند القدماء ليس بمعنى قطعي الصدور انهم
مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون باخبار الاحاد كما اشير اليه في الجملة وسنذكره مبسوطا وظاهر ان ما عملوا به وجعلوه حجة صحيح عندهم واعترف
المحققون من المجتهدين والاخباريين بان الخبر عند القدماء كان على ضربين صحيح وضعيف وهذا هو الظاهر من كلماتهم ونشير اليه انهم كثيرا ما يقدحون
في الحديث بما يوجب الضعف وعدم الحجية وترك العمل به ثم يقولون ولو صح لكان محمولا على كذا وكذا واوردنا لك بعض ذلك وسنشير الى بعض
اخر ومما يدل على ذلك ايضا انهم كثيرا ما يبنون صحة حديثهم على الظنون مثل قول شيخهم او اعتماده عليه او عدم منعه عن العمل به ونحو ذلك ومما
يدل عليه ان الحديث الذي له شاهد من الكتاب والسنة مثلا كان عند القدماء صحيحا قطعا ولا خفاء فيه مع انه بمجرد ذلك لا يقطع
بالصدور وبالجملة لو تتبع الانسان اقوالهم وكتبهم سيما كتاب الرجال لم يبق له شك في فساد ما نسب اليهم من كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور
انتهى واما الثالث والرابع والخامس فواضح **الثالث** قال السيد الاستاذ ره ونعم ما قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها
ليس من شرايط حجية الخبر وجودته في هذه الاربعة كيف وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط غيرها من الكتب عن درجة الاعتبار مع
ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات ق وغيرها من
الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار
يستندون الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار والمروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ولم نسمع من احد منهم الاقتصار
على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم
بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب انتهى **مفتاح** قال السيد الاستاذ ره ونعم
ما قال عند تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج وصح التمسك بها لم يتوقف على سبق الاحتجاج
بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لوقف الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولوجب القدح
في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد

الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع
يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على
ما لم يقف عليه او لان افكار الاوائل وانظارهم هيأت له فكرا زايدا ونظرا صائبا فزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص
ساق الى المتاخر زلفى وكرامة تخص ولبس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه
ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة سرائره ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث
زلوا لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي قد دلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت وقرائح
ضيقة ومن يأتي بعد فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة
فليس يعجب اذ صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى مستمر الزمان لم يلحقه ملل ولا خامرة بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد
الاجال هذا كلامه وكان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق اليه
لو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السابق اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه انما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه
باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يشبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم يأتي آخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل
صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني ره كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له ذلك او
لغيره يفضي الى التطويل بلا نفع

الكلام في المرسل

اذا قال العدل الذي يعتمد على روايته وتزكيته ولم يلق النبي ص ولا احدا من المعصومين
وكان بينهم وبينه ازمنة كثيرة قال رسول الله ص او قال امير المؤمنين ع وحذف الواسطة المقطوع بوجودها فهل يكون هذا الخبر حجة فيجوز العمل
به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه حجة كالرواية المسندة وهو للاكثر في الاحكام والمحكي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي ووالده اللذين من
اصحابنا الامامية وابي حنيفة ومالك واحمد ابي هاشم واتباعه من المعتزلة واكثر المعتزلة بل حكي عن بعض جعله اقوى من المسند الثاني انه ليس
بحجة وهو للشيخ في عدته ومن تبعه وابن زهرة والشهيدين في كرى والدراية والسيد عميد الدين في المنية والشيخ حسن في المعالم والمقدس الاردبيلي
في مجمع الفائدة والمحقق الخونساري في المشارق وولده جمال الدين والفاضل البهائي والحاجبي في العضدي والطوسي والبيضاوي والرازي
والمحكي عن عيسى بن ابان والقاضي ابي بكر والشافعي بل عزاه في المنية الى المحققين وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية
عن احمد للاولين وجوه منها ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكروا بانه مسلك
وادعى ان الصحابة قبلوها ثم واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار ثم قال ويدل على
ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان الاجماعات التي حكيتها فضلا عما لم تحكها في المسائل الفقهية والاصولية ليست بحجة وان قلنا بحجية الاجماع المنقول لا يقال هذا انما
يتجه لو كان الايمان في الراوي شرطا ولم يكن الموثق حجة واما على تقدير الحجية وعدم الشرطية فيلزم الحكم بالحجية لان خبر رواية موثقة لانا نقول
لا دليل لنا على حجية كل اجماع منقول بحيث يشمل محل البحث والذي دل على حجية الاجماع المنقول وهو اصالة حجية الظن وعدم القول
بالفصل بين اصحابنا بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول غير موجود في محل البحث اما الاول فلان الاجماع انما يكون حجة عندنا
باعتبار كشفه عن قول المعصوم ع قلنا قلنا ان كان اجماعيا ثقة حصل منه الظن بقوله ع واما اذا لم يكن اجماعيا فلا يحصل ذلك كما لا يخفى
فلم يكن حجة واما الثاني فواضح واما ثانيا فلانه موهون بمصير معظم اصحابنا بل اكثر المسلمين الى عدم قبول الرواية المفروضة بل يمكن دعوى سند وفاق المخالف
من اصحابنا وهو البرقيان وحصول الاتفاق على خلافه بعيد فانا لم نجد احدا وافقه بل كل من وجدناه فهو مصرح بخلافه لا يقال ان الاخباريين
يجعلونه حجة لانا نقول لو سلمنا انهم يجعلونه حجة فليس الا لما ذهبوا اليه من قطعية اخبار الكتب الاربعة وهذه الحيثية عن حيثية محل
البحث كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان الاجماع المنقول المذكور موهون بمصير معظم المسلمين الى خلافه ولا اشكال في ان الظن الحاصل
من قولهم اقوى من الظن الحاصل من هذا الاجماع المنقول لو كان مفيدا للظن واما ثالثا فلان هذا الاجماع رواية مرسلة لان الامامي
لم يلق الصحابة والتابعين فالاعتماد عليه في هذه المسئلة دور واما رابعا فلانه اخص من المدعى لاختصاصه برواية خاصة والتعميم بعدم

القول بالفصل محل اشكال واما خامسا فلان الاتفاق انما ادعى الاجماع بفعل البعض وعدم انكار الباقين والاخير ممنوع بل الانكار متحقق كما
صرح به الشيخ والمثبت مقدم على النافي مسلما ولكن السكوت لا يدل على الموافقة لا علما ولا ظنا ودعواه انه يفيد الاخير باطلة كما بينا
عدم الانكار بالاصل هذا وقال في ير والمحصل في مقام دفع الحجة المزبورة وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي الذي
راى النبي ص اذا قال قال رسول الله ص كان ابلغ منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب
قبوله ايضا وليس قبوله في احد الحالتين دليلا على العمل بالمرسل ومنها ان العلة في التثبت في الخبر وعدم العمل به فسق راويه وهي منتفية في
المفروض ظاهرا لعدم العلم بها واصالة بقائها على العدم فلا يجوز التثبت ح والا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب
القبول واجاب عنه في المنية بان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة
التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ويمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارضة باصالة عدم امتثال ما توجه
اليه من اوامر الشرع ونواهيه ومنها ان المرسل لو لم يقبل للزم ان يكون ما يجوز فيه الارسال وهو قول الراوي عن فلان غير مقبول حتى يصرح
بنفي الواسطة بينه وبين فلان الذي روى عنه والتالي باطل والا يلزم سقوط الاحاديث المعنعنة وهو يظ بالاتفاق كما في المنية وفيه نظر اما
اولا فلما ذكره العلامة في ير والسيد عميد الدين فقالا ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن يروي عنه غلب على الظن انه روى عنه من غير واسطة ولو
لم يعلم صحبته لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح قال الشهيد الثاني بعد الاشارة الى ما ذكراه وقد نوزع في ذلك
وادعى ان مثله غير متصل لكن الظ خلافه انتهى واما ثانيا فلمنع الملازمة باعتبار حصول الاتفاق على قبول الاخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم
دون الاخبار المرسلة ومنها ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب العمل اما المقدمة الاولى فلان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع
عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل والا لم يكن عدلا وكان مدلسا وغاشا واما المقدمة الثانية فلتحقق شرط قبول الرواية وهو عدالة الراوي
وفيه نظر للمنع من اقتضاء رواية الفرع التعديل كما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله تع ومنها ان قول الفرع العدل قال رسول الله ص كقول امير
المؤمنين ع كذا يدل على جزمه وعلمه بصدور القول المزبور عنهما فيجب قبوله اما الاول فلان المتبادر والظ من العبارة المذكورة ومن الخبر والاسناد
كون المخبر والمسند جازما قاطعا بما يخبر به ولذا يحكم بان القضية الخبرية موضوعة لكون المخبر جازما بما يخبر به لذا اذا قال مات زيد يحكم بانه جازم
بموته واذا تبين لنا بعد الاخبار انه لم يكن جازما بذلك بل كان شاكا او ظانا قبحناه مل ربما قلنا انه كاذب لذلك ايضا ويحكم بان قوله سرق زيد شهادة
بان زيدا سارق وبالجملة ظهور الجملة الخبرية فيما ذكرناه مما لا ينبغي الريب والشك فيه وقد اشار بعض الى ما ذكرنا فيما حكاه العشر فقال قيل ان قول
العدل قال رسول الله ص اسناد للخبر الى رسول الله ص فيقتضي صدقه فيما اسنده الا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر الواقع مسندا الى
الرسول ص فكان مقبولا انتهى وخبر بعد العدل القائل قال رسول الله ص عنعنة بازمنة كثيرة وعدم سماعه منه قرينة على عدم جزمه وما نعا من
قطعه لامكان حصول العلم بقوله ص مع البعد بتواتر او باحتفاف القرائن القطعية ولذا يصح لنا ان نقول قال الله تع مع عدم السماع منه تع
واما الثاني فلان المخبر عنه في الخبر قيقنه هو العدل ولم يكن للواسطة المذكورة ح اعتبارا اصلا ولا يشترط في حجية الخبر السماع من المعصوم
بل يكفي مجرد العلم كما يكفي عند جماعة في الشهادة مطلقا ولو كان المشهود به مما يصح ادراكه بالحواس كالسرقة والزنا وذلك لوجوه منها
عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لشمل محل البحث قطعا لا يقال غاية ما يستفاد من الاية الشريفة الاطلاق والمتبادر منه غير محل البحث
لانا نقول التبادر ممنوع ومنها ان هذا الخبر يفيد الظن فيكون حجة لاصالة حجية كل ظن ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم الحكم بعدم
حجية الاجماعات المنقولة لان مرجعها الى حصول العلم لناقلها بقول المعصوم لا من جهة السماع بل اما من جهة الحدس او من قاعدة اللطف وذلك
خلاف ما عليه اكثر المحققين فما هو الجواب هنا فهو جوابنا في محل البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار المسندة
لان غاية ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بالخبر وابرازه اما ان يستند علمهم السماع فليس فيه دلالة عليه ام فيحصل ح الشك في تحقق
شرط الحجية والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فيلزم عدم الحجية وبطلان التالي ظاهر باجماع القائلين بحجية خبر الواحد لا يق
الظ هنا السماع فان اتحاد الزمان لراوي المروي عنه مقتضي لذلك لانا نقول كون ذلك مقتضيا لما ذكرتم اذ كم من شخصين يتحدان في
زمان ولم يتلاقيا ام ويعلم احدهما بكلام الاخر ولا يقال اذا قال الراوي قال فلان يكون الظ منه السماع لانا نقول لا نم ذلك لان لفظة قال تستعمل

واسناد الخبر قال رسول الله

تارة مع السماع واخرى مع عدمه مع العلم بالصدور وهو اعم منه لغة والا لكان قولنا قال الله تعالى مجازا واصح تكذيب من قال قال زيد كذا مع
عدم سماعه منه والعلم بصدوره عنه وذلك بين قطعا سلمنا ولكن ذلك يختص ببعض الاخبار فلا يجدي في دفع الايراد ومنها فحوى ما دل على
كفاية العلم في الشهادة مطلقا وفي هذه الحجة نظر اما اولا فللمنع من المقدمة الاولى لان قول الفرع الذي لم يبلغ الرسول قال رسول الله وان
كان باعتبار ان الجملة الخبرية موضوعة للجزم بالنسبة ظاهرا في حصول القطع والجزم بصدور القول المذكور منه لكن قد شاع استعماله في العرف
في غير صورة الجزم بذلك بحيث لا يبعد دعوى بلوغ ذلك الى الحقيقة العرفية وهجر الوضع الاصلي في هذه الموارد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل
من صيرورة صورة عدم الجزم بالنسبة من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند معظم المحققين من الاصوليين ويدل على ما ذكرنا
من عدم ظهور العبارة المذكورة ونحوها في الجزم بالنسبة امور احدها تتبع العادات الا ترى انه لو قيل في زماننا قال رسول الله كما يتفق ذلك
كثيرا للوعاظ في المنابر والفقهاء في البحث وارباب التواريخ او قال فرعون وكسرى لم يفهم ان المخبر جازم بالخبر بل الظن منه عدم تحقق الجزم كما
لا يخفى وثانيها ان حصول الجزم بالخبر لا يكون عادة الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن المفيدة له وحصولها مع بعد الزمان بعيد خصوصا في الامور التي
لا يتوفر الدواعي على نقلها فيكون ذلك قرينة عادية ظاهرة على عدم الجزم وهذه القرينة منتفية بالنسبة الى من كان يمكنه ادراك النبي صلعم فيجب الاخذ
بظاهر اللفظ المفيد للجزم بالنسبة لسلامته عن المعارض وثالثها ان جماعة من المحققين كالعلامة في نهج والرازي في المحصول والبيضاوي في
المنهاج والعبري والاسنوي في شرحيه قالوا في جواب من تمسك بان قول الفرع قال رسول الله كذا يفيد تعديل الواسطة المحذوفة لانه يفيد
الجزم والظن بصدور القول المذكور عنه صلعم وليس ذلك الا باعتبار عدالة الواسطة المحذوفة وليس حمل اخبار الراوي عن الرسول صلعم على ظن
انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال ومعلوم انه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل للاصل لانه لو سمعه من كافر مظاهر بالكفر يحل له
ان يقول سمعت انه قال رسول الله صلعم فعلمنا سقوط ما ذكروه انتهى لا يقال ما ذكروه مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال بعد الاشارة الى
ما ذكروه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم
انتفاؤه عن الرسول صلعم اذا سمع الاخبار به عنه انتهى لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لما عرفت ولا يقال القرينة على ارادة الجزم من العبارة
التي ذكرها الفرع موجودة وهي ان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم انه عليه السلم اوجب ذلك لانا نقول لا نم ان الفرع
اراد ايجاب شيء على غيره واما القدر المتيقن هو ارادة مجرد الرواية فلا يبقى اذا لم يدل العبارة المذكورة على الجزم فلا اشكال في انها تدل على
الظن بالصدور الذي هو حجة فيلزم العمل بها لانا نقول لا نم ذلك سلمنا لكن لا نم لزوم العمل بها حينئذ فتدبر ولا يبقى غاية ما يلزم مما ذكر تمو
ان اطلاق قول الفرع قال رسول الله لا يفيد الجزم ولكن قد ينصب الفرع قرينة على كونه جازما فيلزم العمل بارساله واذا وجب العمل بالمرسل
في هذه الصورة وجب العمل به في صورة الاطلاق اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين لانا نقول لا نم هذا القول ما فصل لان الظاهر من
اطلاق الاصوليين الباحثين في المسئلة هو صورة الاطلاق لا الاعم منها ومن صورة وجود القرينة على كون الفرع جازما بما يخبر به كما لا يخفى
على من تتبع كلماتهم سلمنا ولكن نمنع من وجوب العمل في صورة وجود القرينة على الجزم لما سبق اليه الاشارة واما ثانيا فللمنع من المقدمة
الثانية ومن عدم اشتراط السماع لاصالة الاشتراط والوجوه المذكورة لا تصلح لدفعها اما الاول فللمنع من دلالة الاية البريئة على اصل
حجية خبر الواحد فضلا عن دلالتها على عدم الاشتراط سلمنا ولكن يعارضها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من
قبيل تعارض العمومين من وجه بعد خروج المستند الى السماع من تلك العمومات ومن الظاهر ان الترجيح مع تلك العمومات سلمنا ان الاية
الشريفة اخص منها مطلقا ولكنها لاعتضادها بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف يكون اولى بالترجيح لما تقرر عندنا
من ان العام اذا اعتضد بالشهرة كان اولى بالترجيح ولا يصلح الخاص لتخصيصه ويؤيد ما ذكر قوة دعوى انصراف اطلاق الاية الشريفة الى غير
محل البحث واما الثاني فلانا لا نم انه يفيد الظن نعم ربما يفيد قوة الدلالة ولكنها ليست من مراتب الظن سلمنا انه يفيد الظن المعتد به عادة
ولكن لا نم حجية هذا الظن اما على القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فواضح اذ ليس الظن المفروض من الظنون المخصوصة لعدم وجود
دليل قاطع على حجيته بخصوصه واما على القول باصالة حجية كل ظن كما هو المختار فلان الفرد المسلم منها هو الظن الذي لم يقم دليل ظني
على عدم حجيته واما الظن الذي لم يقم دليل ظني على حجيته واما الظن قام الدليل الظني على حجيته فليس بمندرج تحت الاصل المذكور لعدم

وجود دليل عليه بحيث يشمل هذا القسم الظن المفروض من هذا القبيل لما عرفت من ان الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع تفيد عدم حجية هذا الظن
ولا اشكال في افادتها الظن القوي على ان لو قيل بحجية هذا الظن لزم القول بحجية كل مقطوع به معلوم للغير العدل ولو كان مستند قطعه
الحدس والتجربة والاعتبارات العقلية لانه منا المفروض فيلزم منه امور منها حجية الخبر الذي ادعى تواتره ومنها حجية الخبر الذي ادعى قطعه بالاتفاق
بالقرائن القطعية ومنها فتوى الفقيه اذا جزم وقطع بها ومنها حجية الاخبار المروية في الكتب الاربعة لادعاء معظم ثقات الاخبار
القطع بصدورها عن المعصومين ع وتخطئتهم في ذلك هذه الدعوى لا يوجب رفع قطعهم الذي هو المناط في القبول بالنسبة الينا نعم يمنع من هو اتفقنا
لهم في دعوى القطع والتربع اذ لم نجد احدا من اصحابنا جعل ذلك مدركا في الاحكام الشرعية ولا استند الى شيء من ذلك في المسائل الفقهية
ولو كان ذلك اصلا معتمدا عليه لبنوا عليه ولما لكوا على ضبطه وتنقيحه وقد بقي لو كان الشرط في حجية الظن المستند الى الاصل عدم قيام
ظني على عدم حجية المراد اخراج كثير من الظنون التي ثبت حجيتها بالاصل بل جميعها لقيام الدليل الظني على عدم حجيتها من العمومات المانعة عن
العمل بالظن او الشهرة كما في الموثق والحسن والشهرة ونحوها فيؤل الامر الى القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة الذي فرضه
القائلون باصالة حجية كل ظن دفعا للحرج العظيم بعد انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الا ان يقال المراد من عدم قيام دليل ظني على
عدم حجية الظن غير العمومات المشار اليها من سائر الظنون الخاصة مثل الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك وفيه اشكال واما ابطال عدم جواز
الاعتماد على كل مقطوع به للغير بما ذكر بعد اقتضاء الاصل حجيته فمشكل جدا اذ عدم تعرض الاصحاب لا يكون دليلا على منعهم من ذلك بل لو
منع منه المعظم لم يكن معتبرا مع انهم لم يمنعوا بل غايتهم السكوت وهو لا يصلح دليلا على المنع خصوصا اذا لم يكن دابهم استقصاء الادلة كما
لا يخفى على من وجد من المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما كلماتهم تدل على حجية التواتر المنقول والاقرب عندي حجية كل مقطوع به للغير اذا حصل
منه الظن المعتبر واما مع عدمه كما هو الغالب فلا واما اذا قام دليل ظني على عدم حجية قسم خاص منه فلا يقتضيه الاصل لزوم الاخذ بما هو اقوى
ظنا فان كان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من ذلك اقوى من الظن الحاصل بما دل على عدم حجيته كان اللازم الاخذ به وان كان الامر بالعكس كان اللازم
الاخذ بما دل على عدم حجيته وان تساويا احتمل قويا التخيير ومحل البحث من القسم الثاني لان الظن الحاصل من الشهرة الدالة على عدم حجية هذا القسم
من المرسل اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذا المرسل لو ثبت كونه مفيدا للظن فتدبر واما الثالث فلان الفرق بين محل البحث وبين
الاجماعات المنقولة مصير كثير من المحققين بل الكل مصير كل فريق الى حجية خبر الواحد الى الاجماعات المنقولة ومصير معظم المحققين بل الكل عدا من نقل
اليه الاشارة الى عدم حجية المرسل المفروض فتدبر واما الرابع فلان بطلان التمسك بالاجماع لا يستلزم الحكم بعدم الاشتراط مطلقا اذ لا تلازم
بين الموارد والقياس غير جائز اللهم الا ان يدعى الاستقراء وهو محل اشكال سلمنا ولكن نقول هو معارض بما دل على عدم حجية المرسل المفروض
وهو مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة ان هذا القسم من المرسل لو كان حجة للزم ان يحكم بان القسم الاخر منه وهو الذي بين كرفيه العدل الواسطة
مبهمة كقوله حدثني رجل حجة ايضا لانه لا قائل بالفصل بين هذين القسمين فكل من جعل المرسل حجة جعل القسمين حجة ومن لم يجعله حجة لم يجعل
القسمين حجة فالتفصيل خرق للاجماع المركب والتربع لظهور عدم عدالة الواسطة في القسم الاخير وقد صرح معظم الاصوليين باشتراط عدالة
الواسطة واطلقوا بحيث يشمل محل البحث واستدل عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق وفيه نظر لانا لا نم الاجماع المركب كيف ويظهر من جماعة بل من الاكثر
عدم صدق لفظ المرسل على القسم الاخير سلمنا ولكن نلتزم بحجية القسم الثاني ايضا للاجماع المركب المشار اليه ولا يمكن العكس بان يقال القسم الثاني
ليس بحجة فلا يمكن ان يكون الاول حجة للاجماع المركب المشار اليه لان ما دل على حجية القسم الاول وهو الاستقراء الذي سلم او غيره مثبت
وما دل على عدم حجية القسم الثاني نافي فاذا صالة عدم الحجية بمنزلة النافي والمثبت مقدم على النافي لا يقال الدليل على عدم حجية القسم الثاني
هو ما دل على اشتراط العدالة وهو مثبت ايضا لانا نقول العدالة في القسم الاخير غير معلومة فقدها لان مجهول الحال يمكن ان يكون عادلا
في الواقع فلا يصلح ما دل على كون العدالة شرطا للمعارضة كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم الحجية التي هي بمنزلة النافي باعتضادها
بالشهرة العظيمة ينبغي ترجيحها على المثبت هنا وان لم يصلح ذلك للترجيح فلا اقل من المساواة فينبغي التوقف معه بلزوم الحكم بعدم
حجية القسمين معا الا يخفى واما الخامس فلعدم معلومية ثبوت الحكم في الاصل بل حكى عن المعظم عدم كفاية مجرد العلم فيما اذا تعلقت
الشهادة بالمحسوسات بل لزم استنادها الى الحس الظاهري والاخر وجوه ايضا منها ظهور اتفاق من عدا البرقيين المتقدم اليها الاشارة

من جميع الامامية على عدم حجية المراسيل بل صار العمل بها من المطاعن كالعمل بالقياس كما يظهر من كتب الرجال ومنها ما تمسك به في البداية
وغاية المبادي والمحصول من ان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم فلا يثبت المشروط وفي موضع آخر من النهاية كما في المحصول لنا عدالة
الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام
في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى فيما عداه على الاصل
ومنها ما تمسك به في البداية من ان جهالة عين الراوي اكد من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول
الصفة لم يكن خبره مقبولا فان كان مجهول العين والصفة كان اولى بان لا يقبل خبره ولكن قال بعد ذلك اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين
الراوي الجهل بصفته ومنها ما تمسك به في البداية من ان من شرط قبول الرواية عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات
الشرط ثم صرح بانه لو ورد على هذا بنحو ما اورد على الوجه الثالث ومنها ما تمسك به في البداية من انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة و
البحث عن عدالتهم معنى ثم قال اعترض عليه بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيجب البحث الغير عنه ولا ينافي هذه
الفائدة مع الارسال ولا مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول الراوي ومنها ما تمسك به في البداية من
انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصر بقول الانسان قال رسول الله ص كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع ثم قال وفيه نظر
لان الظن يقوى بقلة الرواة ثم قال اعترض على الوجه المذكور بمنع الامتناع فان المرسل المخبر في زماننا اذا كان عالما لا يلم بكذب الحفاظ
خبره ومنها ما تمسك به في البداية من ان الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عدد لم يقبل قوله في المتواتر فكذا في الاحاد ولي
ثم قال اعترض عليه بان المتواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي عليه المعظم نعم لو قيل بحجية المرسل
في صورة حصول العلم بجزم العدل بصدور القول عنه وحصول الظن منه بالحكم الشرعي لم يكن بعيدا بناء على ان حجية الظن ظاهرا خروج هذا
الفرض عن اطلاق كلام المعظم القائلين بعدم حجية المرسل لانه في غاية الندرة والاطلاق انما ينصرف الى الغالب وهو صورة اطلاق العدل قوله قال
رسول الله ص مع عدم وجود دليل على حصول الجزم له بذلك هذه الصورة ليست بحجة لما بيناه من ان الظن الحاصل من الاثر به كثيرا ما يكون اقوى
من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من اطلاق العدل لو سلمنا افادته الظن وينبغي التنبيه لحاصل الاول لا اشكال ولا شبهة في ان محل
البحث وهو قول العدل قال رسول الله ص يطلق عليه لفظ المرسل حقيقة عند المحدثين والفقهاء والاصوليين وقد اختلفوا في تفسيره
ففي المعتبر المحقق خبر الواحد مسندا هو ما اتصل المخبر فيه الى المخبر عنه ومرسل وهو ما لم يتصل سنده وفي البداية صورة المرسل قول الرجل
العدل الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله كذا وقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا وفي شرح الزبدة الاسلام المرسل هو اخبار من لم يلق
الرسول ص والامام ع من غير ذكر الواسطة وفي المنية غاية البادي كما عن الاحكام صورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص قال رسول الله كذا وفي
المهذب البارع وشرح العضدي والشرح للاصفهاني هو قول عدل ليس صحابيا قال ص كذا وفي ذكرى المرسل ما رواه عن المعصوم ع من لم يذكره بغير واسطة
او بواسطة نسيها او تركها وقد يسمى منقطعا ومقطوعا باسقاط واحد معضلا باسقاط اكثر وفي قبح التسوية المرسل هو الذي لم يذكر احدا
او يذكر البعض وفي لم اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة نسيانا او غيره كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة ففي الوجيزة البهائية وان علمت سندها بجميعها مسندا او سقط من اولها واحد
ومن آخرها او كلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل وفي الدراية المرسل هو ما رواه عن المعصوم ع من لم يذكره وفي شرحها المراد بالادراك
هنا التلاقي في ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة وان ادركه بمعنى اجتماعه معه نحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي ص
بان يروي الحديث عنه بواسطة صحابي آخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه
بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله ص مثلا او بواسطة انسانا ما بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او ابهامها كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى النبي ص من غير
ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله ص كذا وهذا هو المعنى الاشهر له عند الجمهور وقيده بعضهم بما اذا كان التابعي المرسل كبيرا
كابن المسيب والا فهو منقطع واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه وقد يطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص

الاول

جميع رواية اعم من ان لا يذكر

واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة باسقاط اكثر من واحد قيل انه مأخوذ من قولهم امر معضل اي مستغلق شديد ومثاله ما
يرويه تابعي التابعي او من دونه قائلا فيه قال رسول الله ص وفي شرح ابن الملقن مثال المرسل ان يقول الشافعي قال رسول الله ص او يقول الجزري
الثقة ويجمع ذلك ان يروي العدل عمن لا يعرف السامع عينه وفي شرح الطوسي للمختصر المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله ص كذا وذلك مثل
ان يقول التابعي او تابع التابعي قال رسول الله كذا او فعل كذا او لو قال صحابي قال النبي ص كذا وقد سمعه من صحابي اخر فهو من مرسل الصحابي وفي نهاية
السؤل لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ص فيقول
قال رسول الله ص وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه عنه فان سقط قول صحابي واحد سمي منقطعا وان كان اكثر فيسمى معضلا
او منقطعا وانما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي ص قال رسول الله ص هكذا قرره الامدي وذكر ابن الحاجب في غير نحوه ايضا وهو
اعم من تفسير المحدثين انتهى **الثاني** اذا قال المرءة والخنثى الذين لم يدركا النبي ص وكان بينه وبينهما زمان طويل قال رسول الله ص فالظاهر
من النهاية انه ليس من المرسل فلا يندرج تحت مسئلة المرسل الذي تكلم فيها الاصوليون ولكنه بعيد احتمال دخوله في غاية القوة كما هو الاكثر
العبارات المتقدمة وكيف كان فحكم المرءة والخنثى حكم الرجل هنا فتأمل وليس للرجل خصوصية في هذا الباب جدا **الثالث** المستفاد
من جملة من العبارات المتقدمة كالنهاية والمنتهى والمهذب البارع والمدارك وغاية المراد وجمع من المسالك وجمع من شرح الشرح للاصفهاني
والمحكي عن الاحكام اختصاص الارسال بالعدل وان غير العدل اذا قال قال رسول الله ص مع بعدنا عن زمان النبي ص وعدم ادراكه اياه لا
يكون مرسلا ويستفاد من المعتبر وجمع ذكر وكرى وقيح والدراية والوجيزة وغيرها انه من المرسل وعلى هذا فالظاهر انه لا يندرج تحت محل البحث
لظهور ما قدمنا على انه ليس بحجة فيخص البحث في المسئلة بمرسل العدل نعم اذا كان غير العدل غير كذوب يحصل الظن بصدقه امكن تفريعه
على المسئلة ثم **الرابع** الظاهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بان يقول العدل قال رسول الله ص كذا فلو قال الراوي
ص او فعله ص او قرره لم يكن مرسلا ويظهر من جملة من العبارات ان جميع ذلك من المرسل ايضا ولعله الاقرب ويمكن تنزيل العبارات السابقة على
التمثيل ثم وكيف كان فيجري في الامور المذكورة جميع ما ذكرناه في المسئلة السابقة من الخلاف فانه غير معلوم ولكنه يصلح لربما الظن بتحققه
فيها ايضا وكيف كان فالمختار فيما سبق هو المختار هنا **الخامس** يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بما اذا قال العدل
قال رسول الله ص كذا فلو قال قال امير المؤمنين ع او غيره من سائر الائمة او احد من اهل اللغة والعربية والتاريخ ونحوها مع عدم ذكره لمن
يحكي عنه لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة من العبارات السابقة الحاق الامام بالنبي ص هنا وكيف كان فكل ما ذكرناه في الارسال عن الاسناد
عن النبي ص سوى الخلاف يجري هنا فينبغي ان يكون المختار هناك هو المختار هنا الا ان يقال ان المختار هناك كان عدم حجية قول العدل اذا
قال قال رسول الله ص مع عدم العلم بجزمه بالنسبة وان كان ظاهر كلامه ذلك متمسكا بالشهرة المانعة عن اصالة حجية المستندة الى اصالة حجية
الظن وهذه الشهرة غير متحققة هنا لعدم اندراجه تحت محل البحث لما تقدم اليه الاشارة فيبقى اصالة حجية الظن هنا سليمة عن المعارض
فيجب العمل بها وبمثل هذا يقال في التنبيه الثاني والرابع كما لا يخفى الا ان يقال الظاهر ان كل من قال بعدم حجية الارسال المفروض عن النبي ص
قال بعدم حجية الارسالات المفروضة وان كانت عبارات الاكثر قاصرة عن الحكم بصدق الارسال عليها حقيقة او بلحوق الارسالات المفروضة
بالارسال عن النبي ص في الحكم بعدم الحجية بالاولوية فيتحقق المانع عن اصالة الحجية هنا ايضا فيكون المختار في الجميع واحدا وهو عدم حجية
جميع المرسلات المذكورة الا اذا علم بان المرسل جازم بصدق النسبة فيلزم الحكم بحجيته لما تقدم اليه الاشارة لا يقال يلزم على هذا عدم
جواز الاعتماد على ما ينقله المتأخرون عن المتقدمين في الفقه والاصول والحديث والعلوم اللغوية من النحو والصرف وغيرها والتاريخ من الاقوال
والمذاهب والاجماعات المحكية وغيرها مما لا يدخل في الشرع لانه مرسل اذ الناقل بعيد عن المنقول عنه ولم يلقه كالعدل الذي فرضنا انه يقول قال رسول
الله ص واللازم باطل لان المعهود من سيرة العلماء في جميع الفنون الاعتماد على النقل المفروض كما لا يخفى لانا نقول المتأخرون ينقلون ما ذكر من كتب المتقدمين
ورسائلهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم كما ينقل عن مركبتهم ومؤلفاتهم والنقل منها يخرج الخبر عن الارسال ويدخله في الاسناد فيكون حجة وان لم
ينقلوا منها فلا ينقلون بلا واسطة الا مع العلم بصدق القول عن صاحبه هذا بخلاف ما ذكرناه من القول بحجية المرسل اذا علم بان الناقل جازم
بالنسبة وقد بقي لم نزل كلامهم سوى النقل بلا واسطة اما انه بالخط الذي ذكر فغير معلوم كما في نقل العدل عن الرسول ص بلا واسطة فما وجه الفرق

الا ان يقال المراد من المتأخرين ان نقلهم على الوجه الذي ذكر دون نقل العدل عن الرسول ص ولكن يلزم على هذا ان يكون نقل العدل عنهم حجة
اذا كان بهذه المثابة وهو خلاف اطلاق القائلين بان المرسل ليس بحجة الا ان يحمل على صورة علم كونه بالمثابة المذكورة وهو في غاية القوة فاذن
التحقيق ان يقال ان علم ان العدل المرسل حصل له الجزم بصدور القول عن المرسل عنه وحصل لنا الظن بصدقه يكون حجة وكذا اذا ظن بذلك و
حصل لنا الظن بصدقه ولا فرق بين ان يكون المروي عنه الرسول ص او الامام ع او غيرهما واذا لم يتحقق الامران فلا يكون حجة مطلقا وربما يمكن
تنزيل كلام البرقيين ومن تابعهما على ما ذكرناه فيرتفع الخلاف في المسئلة **السادس** يعلم من كثير من العبارات السابقة اختصاص المرسل
بما اذا اسند العدل الى المتبوع من غير ذكر واسطة ام فلو ذكرها مبهمة كان يقول عن رجل او عن حدثني او نحوه للسلم يكن مرسلا ولكن يعلم من جملة
انه من اقسام المرسل بل ادعى في الدراية انه مذهب اصحابنا وفيه اشكال **السابع** الظاهر جريان العبارات السابقة ان الارسال لا يختص بما اذا
كان المحكي حكما شرعيا بل تعم جميع ما يحكى عن النبي ص ولو كان فتوى او تاريخا او معالجة **الثامن** اذا علم ان العدل المرسل لا يرسل الا عن
ثقة معتمد عليه ان جميع ما ارسله من الروايات مروية عن العدل الثقات وهم الوسائط جاز الاعتماد على جميع مراسيله وقد ذهب اليه ذكرنا
الشيخ في العدة ومن تبعه والشهيد في الذكرى والفاضل البهائي في الوجيزة وجدي والد العلامة وله وجوه منها ان الشرط في حجية خبر
الواحد هو عدالة الراوي وهنا تحقق فيتناوله الشرط ولم يقم دليل على ان وصف الارسال من حيث هو مانع من الحجية ومنها عموم قوله ان جاءكم
الآية ومنها ظهور دعوى الاجماع على ذلك من العدة وكذا في الاول ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فهو حجة ولاجل ذلك سوت
الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به
وبين ما يسنده غيرهم الى ان قال دليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما
يطعن في احدهما يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حاله وفي الثاني لو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح
قبل ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن نصر البزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة انتهى ولو اختص العلم بذلك ببعض
المراسيل اختص جواز الاعتماد به ولا يتعدى الى غيره ولا فرق في حصول العلم بين ان يكون مرجح المعرفة بعادة الراوي من جهة اخباره او من جهة اخبار غيره
وبالجملة باي سبب حصل كفى ولا فرق في الارسال بين ان يكون بحذف الواسطة راسا كان يقول قال ع بان يكون بذكر الواسطة مبهمة ولا بين ان يكون
الارسال عن النبي ص او عن الائمة ع او عن غيرهم وذلك واضح واعلم انه ربما يظهر من الدراية ولم اتحقق لما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة
ففي الاول المرسل ليس بحجة مطلقا الا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير عن اصحابنا على ما ذكره كثير منهم وفي تحقق هذا المعنى
وهو العلم بكون المرسل لا يروي الا عن الثقة نظر لان مستند العلم ان كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجزم بان المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد
ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة وغيره لا في شرعية الاعتماد عليه ومع ذلك غير محسوس بحصوله بل ان كان
استناده الى اخباره بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو حجة لشهادته بعدالة الراوي المجهول وسيأتي ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل
وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد وفي الثاني الاقوى عندي قبول المرسل مطلقا وهو مختار والد
وقال ره في بيان الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه يشعر بخلاف هذا الاستثناء وهو
الوجه لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي وهي منتفية في موضع النزاع ثم قال ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه ره في بيان من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير بما عرفت ان الراوي لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستند الاخبار والراوي بانه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستند
الاخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج
على ان المحذوف لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه مع ان الاستقراء حصر في نهاية البعد اما كلام الشيخ فيرد على اوله
ما اورد على ره وعلى اخره ان محل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على ثبوته وغير حد الاجماع ولا نعلم اتفاقهم فيما ذكره نظرا الى انهما ان منعا
من حجية المرسل الذي علم قطعا جزما بان مرسله لا يرسله الا عن ثقة وان مراسيله كلها عن ثقة فهو واضح الفساد لما بيناه ولا
ولا يصح الاحتجاج على المنع من حجيته بما احتج عليه في كم من حجية المرسل لان الواسطة في هذا الفرض غير مجهولة باعتبار اتصافها بالعدالة
التي هي الشرط في حجية خبر الواحد ان كانت مجهولة العين وعدم اعتبار شرط بالاتفاق مع انها قد لا يكون مجهولة العين ايضا كما لا يخفى ولذا

لان العلم بعدالة الواسطة

لا يصح الاحتجاج على ذلك بانه بعد العلم باتصاف الواسطة بالعدالة يكون في معنى الاسناد لان صيرورته بمعنى المسند في قوة لا
يقتضي سلب اسم المرسل عنه كما لا يخفى وحيث اقتضى الدليل حجية هذا القسم الذي يطلق عليه اسم المرسل حقيقة لا يتخلص لم يصح اطلاق القول بان
المرسل ليس بحجة الشامل لهذا القسم بل يجب استثنائه لئلا يتوهم ان هذا القسم ليس بحجة باعتبار الارسال فافهم في النهاية هو الصواب واطلاق
بب ليس بحجة ان اراد ان هذا القسم ليس بحجة اذا كان مسنده انه لا يرسل الا عن ثقة اخبار المرسل بذلك او الاستقراء فهو في غاية الضعف لان
العلم باي سبب حصل كفى لاتحاد المدرك مع ان ما ذكره من الحجة لا ينهض للمنع من حجية هذا القسم لا يخفى وان اراد ان هذا القسم لا يمكن تحققه فهو ممنوع
في غاية الظهور مع ان حجيتها لا تنهض باثبات هذه الدعوى واما ما اورده على الشيخ فيما نسبه الى الاصحاب فضعيف من حجية الاجماع المنقول خصوصا
اذا لم يتحد القائل واعتضد بالشهرة كما في محل البحث وهل الظن بانه لا يرسل الا عن ثقة يقوم مقام العلم بها ولا بل يشترط العلم صرح في ده بالاول
فيما يمكن استفادته من كلام رضا الجواز العمل بمراسيل ابن ابي عمير في هذا الازمنة وصرح في الدراية ولم بالثاني وهو ظ العدة وبه وكرى والمحكي عن
والمعتمد عندي هو الاول ولا فرق في الظن بين ان يكون حاصلا من اخبار المرسل او من اخبار غيره او من الاستقراء في حاله ولا بين ان يكون الارسال
بحذف الواسطة راسا او بذكر بذكر ما مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن النبي ع او عن الائمة ع او عن غيرهم وهل اخبار المرسل بانه لا يرسل الا عن
ثقة وشهادة العدلين بذلك يقومان مقام العلم بها ولا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان حصل الظن من الامرين بذلك فهو مقام العلم بذلك لما بيناه
من كفاية الظن هنا والا ففيه اشكال ولعل الاقرب عدم جواز الاعتماد ويتفرع على المختار من كفاية الظن هنا امور منها جواز الاعتماد على مراسيل ابن
ابي عمير وقد اختلف فيه على قولين الاول انه لا يجوز الاعتماد عليه وهو للعلامة في موضع من ف والمحقق في بر والشهيد الثاني في ح الدراية وولده في لم
ولك والمقدس الاردبيلي في ح ده والمحقق الخونساري في ح من ولد جمال الدين في تعليقه منه ولهم على ذلك جهالة الواسطة وعدم العلم بانه لا يرسل
الا عن ثقة وعدم كفاية توثيقه مجهول العين الثاني انه يجوز الاعتماد عليه وهو للشيخ وتبعه في بر وولده فخر الاسلام في ح دى والشهيد في كرى والسيد
عميد الدين في المنية والفاضل البهائي في ف والوجيزة والمحكي العلامة في ام ظ وهو المعتمد لوجهين احدهما دعوى جماعة من الاصحاب كالشيخ في العدة
والبهائي والشهيد في كرى ح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع ده والسيد الاستاد اتفاق الاصحاب على العمل بمراسيله وفي خبر اشتهر بين الاصحاب
العمل بها انتهى وقد صرح بعضهم بان وجه استنادهم اليها علمهم بانه لا يرسل الا عن ثقة وثانيهما تصريح الشيخ في العدة وهو ظ بر والشهيد في كرى
والسيد عميد الدين في المنية وفخر الاسلام في ح دى والفاضل البهائي في الوجيزة بانه لا يرسل الا عن ثقة ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على
تصحيح ما يصح عنه وان كان المعتبر حصول الظن بعدالة الواسطة كما هو التحقيق فلا اشكال في تحققها مما ذكر لا يقال هو مدفوع بما نقله في ح
الدراية عن صاحب البشرى من منع ما ذكره وما اورده في المعتبر من ان في رجاله طعن الاصحاب فيه لانا نقول اولئك شهدوا بانه لا يرسل الا عن
ثقة ولا تنافيه الرواية لا بطريق الارسال عن المجروح وقد صرح بهذا الفاضل البهائي في الوجيزة ويؤيده ما ذكره السيد الاستاد نقلا من مراسيل
ابن ابي عمير لا يقصر عن المسانيد لكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة ثم قال وبالجملة الظن الحاصل من مراسيل ابن ابي عمير واصل
بر لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية
كما اختاره جماعة من المحققين انتهى وعلى المختار هل يختص الحكم بجواز الاعتماد على مراسيله بما اذا حذف الواسطة راسا كان يقول عن رجل او
عن بعض اصحابنا او يخرج للتنبيه اشكال من الاصل وعدم معلومية شمول كلام المصرحين بانه لا يرسل الا عن ثقة الكذا هو الاصل في جواز الاعتماد
على مراسيله للصورة الاخيرة لاحتمال ان يكون من المرسل عندهم لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرسل ومن ظ كلام الشهيد الثاني في دعوى
اتفاق اصحابنا على الواسطة راسا فلو اراده ولم يكن لكلامهم فائدة كما لا يخفى فاذن المعتمد هو الاحتمال الثاني ومنها جواز الاعتماد
على مراسيل احمد بن نصر البزنطي مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة لما ذكره في العدة وكرى ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما
يصح عنه ومنها جواز الاعتماد على مراسيل صفوان بن يحيى مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وكرى ويؤيده دعوى
الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه **التاسع** ذهب الحاجبي والعضدي والطوسي كما عن عيسى بن ابان وصاحب البديع الى حجية المرسل اذا
كان من ائمة نقل الحديث واحتج على ذلك العضدي بوجهين فقال لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان
اجماعا ثم قال ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد برواية الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من ائمة

نه اذا تامل

نه حصول ما ذكره وان كان المعتبر اخبار العدل او شهادة العدلين لها فلا اشكال ح

نه وامثاله

نه اما صورة الاخيرة من انها المرسل ليشمل كلامهم نفيا نه لم يعهد عن ابن عمير الارسال بطريق حذف الواسطة رنا ح

التنا

النقل انتهى وفي كلا الوجهين ضعف المعتمد عدم حجية هذا القسم من المرسل كما هو ظاهر اطلاق اصحابنا القائلين بان المرسل ليس بحجة **العاشر**
قال الشهيد الثاني في شرح الدراية المرسل ليس بحجة مطلقا سواء ارسله الصحابي او غيره وسواء اسقط عنه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل جليلا ام
لا في الاصح من الاقوال الاصوليين والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط فيقوى احتمال الضعف
انتهى وهو جيد الا ما استثناه **الحادي عشر** اذا ارسل الحديث عدل واسند عدل غيره قبل مع اجتماع الشرائط في المسند قد صرح
بالقبول في يه ويب والمنية والمحصول ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على القبول في يه ويب وبعضهما ظهور الاتفاق عليه وثانيهما انه
به في يه والمنية والمحصول من ان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارساله لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او
سمعه متصلا لكنه نسي شيخ نفسه وهو يعلم ثقته في الجملة **الثاني عشر** اذا ارسل الحديث ثقة واسنده اخرى قبل حيث يكون المسند جامعا
للشرائط كما في يه والمنية والمحصول والمنهاج وشرحيه للعبري والاسنوي قال العبري لان ثانيه باسناده يغلب ظن صدقه ثم قال قبل الا ان اهمال
ذكر الرواة مدل على ضعف رواته اما الضعف حاله او لنوع من التدليس انتهى ولا فرق في ذلك بين تقدم المرسل وتاخره لعموم الدليل **الثالث**
عشر قال في المنية ويه والمحصول اذا الحق الحديث بالنبي ص او وقفه غيره على الصحابي رواه عن الرسول ص وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى
اخرى فرواه كل منهما بحيث سماعا او سمعا احدهما برواية عن النبي ص فنسي ذلك وظن ذكره عن نفسه وزاد الثاني فقال وبالجملة فثبوت موجب
اتصاله معلوم والمانع منه معدوم انتهى وهو جيد ثم قالوا لو وصله بالنبي ص مرة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد
سمعه من الصحابي يرويه عن النبي ص عليه مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا بالنبي ص فنسي ذلك فظن ان ذلك عن نفسه اما لو ارسله او اوقفه
مدة طويلة ثم اسنده واوصله بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا
في اتصاله **الرابع عشر** قال في يه من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب
قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه لم يذكر الراوي لضعفه فتركه والحال هذه خيانة انتهى وما صار اليه في يه هو الاقرب عندهم ثم قال
فاختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبله فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل
وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقول حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون
الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة انتهى وقد اشار في المحصول لهذه الاقوال ولم يرجح شيئا وظاهره التوقف **الخامس**
عشر قال في يه اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لان من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا من الراوي
وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا للجرح فيه قبل عند من يكفي بظهور الاسلام في العدالة ومن يشترط الفحص عن العدالة بعد اسلامه لم يقبل لانه لا
يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي تقتضي انه لا يثق عنه الا
بترك اسمه انتهى **السادس عشر** قال في المحصول قال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله او ارسله هو اسند غيره
وهذا اذا لم يقم الحجة باسناده او ارسله راو آخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الآخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم انه لو
لم ينقل الا على من يسوغ قبول خبره انتهى ثم قال قالت الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا اسنده فبعيد لانه اذا اسنده قبل لانه مسند ليس لارساله
تاثير واما قوله يقبل المرسل اذا كان قد اسند غيره فلا يصح لما ذكرنا ولان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا عضد بغير الحجة واما قوله يقبل المرسل
اذا ارسله اثنان وشيوخ احدهما شيوخ الآخر لا يصح لان ما ليس بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة
عند الانفراد اما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي فهذا بخلاف الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول
عند انضمام غيره اليه ثم اجاب عن هذا الايراد كالاتكاء والعضد فقال الجواب ان غرض الشافعي من هذه الاشياء حرف واحد هو انا ان
جهلنا عدالة الراوي الاصل ظن كون ذلك الخبر صدقا واذا انضمت هذه المقويات اليه قوي بعض القوة فح يجب العمل به اما رفعا للضرر
المظنون واما لقوله ص اقض بالظاهر فظهر فساد هذا السؤال انتهى **السابع عشر** قال في م قال المحقق اذا ارسل الراوي قال الشيخ
ان كان ممن عرفناه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة انتهى وهذا تفصيل
غريب لا يساعده التحقيق مع ان عبارة العدة لا يساعد هذه النسبة فانه قال ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره

بالنسبة الى م

هو مستقل لجواز ان يكون الصحابي

من استند لغيره قبل ارساله

من

قض على

على خبره فاما اذا لم يكن كذلك بكون ممن يرسل عن ثقة وغير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الا ان يدل دليل على وجوب العمل
به واما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه **الثامن عشر** قال الشهيد الثاني في الدراية وطريق ما يعلم به الاولى في الحديث
امران جلي وخفي فالاول بعكس الثاني في بين الكرو عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم يجمعا وليس له اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى
التاريخ لمعرفة تقدم موت البعض الرواة ووفاتهم واوقات طلبهم عنه بصيغة تحتمل اللقاء وعدمه مع عدم اللقاء كعن فلان وقال فلان كذا فانهما وان استعملا في
حالة يكون قد حدثه بحيث لا يكون حدثه غيره فاذا ظهر بالتتبع كونه غيره او عنه بين الارسال وهو ضرب من التدليس انتهى **مفتاح** اذا
وردت رواية ضعيفة غير جامعة للشرائط التي ذكرناها في حجية خبر الواحد لا صالحة لاثبات وجوب ولا حرمة وكانت دالة على استحباب فعل او كراهته
ولم يكن هناك احتمال حرمة لا وجوب وكان الامر دائرا بين احد الامرين والاباحة فهل يجوز الحكم بها بمجرد تلك الرواية بعلم بكذبها وكونها موضوعة
فيجوز التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا بل يشترط في اثباتهما ما يشترط في اثبات الواجبات والمحرمات اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول
انه لا يجوز اثبات الاستحباب والكراهة بمجرد الرواية المفروضة وهو لو ضعيف مزيف وموضع مزلة نقالا ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على
الدليل الشرعي كسائر الاحكام الشرعية وزاد الثاني فقال وما قيل من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه الثاني لم يجوز
ذلك وهو للشهيد في كرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخونساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل
البهائي في الوجيزة والاربعين وجده والد العلامة للاولين الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وما دل على الشرائط التي ذكروها لخبر
الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ويندفع جميع الوجوه المذكورة بما سيأتي من الدليل على جواز التسامح فالمستند في الحكم بالاستحباب
والكراهة هو هذا الدليل لا الرواية المفروضة كما صرح به في المشارق فقال ورد عليه ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق
بينهما واجيب بان الحكم بالاستحباب فيما ضعف مستنده ليس في الحقيقة بذلك المستند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات الاتية واشار الى هذا
الجواب الفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وللاخرين وجوابه منها ظهر كلام جماعة في دعوى الاجماع والشهرة على ما صاروا اليه نفي عدة
الداعي بعد نقل الروايات التي ياتي اليها الاشارة اثم قضا هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وفي كرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل
العلم وفي المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يثبت بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلامه لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب
من غير نكير بل بين العامة يجري في النفس ويشجعها عليه لعل الله ثم يقبل عذرها وفي كتاب الرعاية للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو
القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاف لما اشتهر
بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن ليس في المواعظ والقصص غير فحص الخبر في الوجيزة للبهائي قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان
اشتد ضعفها ولم يجبر ثم قال ولما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسب من سمع اه وهي ما تفردنا بروايته وفي الاربعين
لم يجد نقل بعض الروايات هذا من سبب تأمل نقها شاذ في البحث عن دلائل السنن وفي الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم
في الاستدلال على الاستحباب و ٩١ بعد ثبوت اصل المشروعية وفي كلام بعض الاجلة العلماء المحققين يتساهلون كثيرا في ادلة
السنن انتهى لا يبقى تمنع من كون هذا اتفاقيا لما عرفت من وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين عليه حيث انهم لم يصرحوا
بجواز التسامح واعتبروا شروطا معلومة في خبر الواحد على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الخمسة ولو كان هناك تفصيل وجواز تسامح في
ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه لداعي الحاجة الضرورية اليه ولو سلم شهرة القول بجواز التسامح فنقول الشهرة ليست بحجة هذا
هذا وقد حكي عن بعض الفضلاء انه اول القول بالتسامح بان المراد انه اذا ورد حديث معتبر في استحباب عمل ورد حديث ضعيف في ان ثواب
كذا وكذا جاز العمل بذلك الحديث الحكم بترتب ذلك الثواب على ذلك الفعل فاذا ليس هذا الحكم احد الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالاحاديث الضعيفة
وعن الغزالي وبلا بان المراد انه اذا دل حديث صحيح وضعيف على استحباب عمل جاز للمكلف حال العمل ملاحظة دلالة الضعيف ايضا فيكون عاملا به
في الجملة لانا نقول المسألة المذكورة ضعيفة لان وجود الخلاف ممن اشرنا اليه في صدر المسألة لا يقدح لشذوذه على انه قيل رجع صاحبا ايضا
قال في مواضع من كتابه وجب اما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه لجواز كون قصده فيما ذكره الزام المانع من التسامح مسلما
ولكن الاجماعات المحكية المنقولة تصريح في لزوم ما ذكره يجب تقييدها خصوصا مع اعتضادها بمشاهدة سيرة الاصحاب حتى من وصاحب في الفقه

لكن الظاهر وجوده لمدارك وما ما ذكره الاصوليون ولا يتم سنوله لعل الجمع مسلما

من المسامحة في ادلة السنن والكراهة وبانه لو وجب المضايقة فيها لضاق الوقت عن تحصيل معظم الاحكام الشرعية بالاحتياط ثم على انه يمكن دعوى عدم
التخصيص بان يقال ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر ومعلوم ان المسامحة في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح ثم
ومنها ان الاتيان بالفعل الذي دلت الرواية المفروضة على استحبابه وترك الفعل الذي دلت الرواية المفروضة على كراهته احتياط فيكون مستحبا
وهو حجة اما الاول فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما لا يحتمل فيه الا المنفعة ومحل البحث منه قطعا لا يتم لانه يمكن كون ذلك
احتياطا لما عرفت من منع بعض الاصحاب عن استحبابه فكما ان الاستنباط يقتضي الاقدام عليه بقصد التعبد مضافا الى احتمال كون الاتيان
به بقصد القربة تشريعا محرما والى ما اشتهر بين متاخري الاصحاب من توقف استحقاق الثواب على نية الوجه ومعلومية عند المكلف و
على جواز الترديد في النية والى ان الفعل المزبور كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا يحتمل مرجوحيته وقبحه واصالة الاباحة فاستحبابها
الرخصة في العمل لا رفع قبحه بحسب الواقع وقد اشار الفاضل البهائي الى ما ذكر فقال اذا على من تمسك بدليل الاحتياط وفيه نظر لان احتمال الحرمة
في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلما فعله المكلف لرجاء الثواب لانه لا يعتد به شرعا ولا يصير منشاء لاستحقاق الثواب
الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة ورد الحديث بها في
الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من
الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على ان قولنا بدوران بين الحرمة و
الاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة مرغوب عنه ويدل ليس من السداد بسبيل التامل الصادق على ذلك شهيد
انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة لا تمنع من كونها ذكرناه احتياطا اما الاول فلان المانع من الاستحباب لم يحكم بالحرمة وانما غاية كلامه نفي الحكم
بالاستحباب باعتبار عدم الدليل وحيث كان الاستحباب محتملا وكان الامر دائرا بينه وبين الاباحة فكان الاتيان به مامون الضرر وتركه محتملا للفوت
المنفعة وكان الاتيان به احتياطا واما الثاني فالمنع من صدق التشريع في محل البحث لانه عبارة عن ادخال ما يعلم انه ليس من الدين فيه عمدا ومن
المعلوم ان المفروض ليس كذلك ولو كان تشريعا للزم ان لا يتحقق احتياط في العبادات باعتبار الجهل بالحكم الشرعي والتمسك بالنص وبالاجماع واما الثالث
فللمنع منه بل التحقيق ان نية الوجه غير لازمة سلمنا ولكنها انما تلزم حيث يتعين الوجه واما مع الشك كما في محل البحث فلا سلمنا ولكن بعد تسليم كون
المفروض احتياطا مستحبا بتعين الوجه ولا يكون تردد في النية لان المكلف انما يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا الامر بالفعل الغير
المعلوم كما لا يخفى واما الرابع فلان محل البحث لمنافاة احتمال المرجوحية باعتبار العلم به بالجملة انكار صدق الاحتياط في محل البحث غير صحيح ولذا
قد تمسك جدي بقاعدة الاحتياط على هذا القول وتمسك بها ايضا بعض العامة فقال بعد نقل الاشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في
فضائل الاعمال اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مامون الخطر
ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب والاحتياط العمل به ويستحب به الثواب ثم قال لا يثبت الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام
الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من الخارج و
الاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام من الحديث الضعيف بل اوقع الضعف شبهة
الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به استحبابا لاحتياط معلوم من قواعد الشرع واما الثاني فلوجوه الاول اطلاق الاخبار منها النبوي المرسل
دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها خبر القسم الجعفري عن الرضا ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك احتط لدينك بما شئت
ومنها خبر عنوان البصري عن الصادق ع خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها المرسل عن الصادق ع لك ان تنظر الجزم وتاخذ الحائطة
لدينك لا يقال هذه الاخبار ضعيفة السند فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات حكم يخالف الاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح
لانجبارها بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان ولا يقال مقتضى اطلاق الاخبار المذكورة وجوب الاحتياط في جميع
موارده وهو خلاف الاجماع فيجب تقييده بالموارد التي يمكن المصير الى القول بوجوب الاحتياط فيها ومن المقطوع بان محل البحث ليس منها
وح لا يجوز التمسك به فيه الا ان يحمل الامر في الاخبار المذكورة على مطلق الرجحان او على الاستحباب ولكنهما مجازان والتقييد اولى منه لانا
نقول المجاز وان كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد بمقتضى القاعدة ولكنه هنا اولى لاستلزام التقييد هنا خروج اكثر الافراد ومثل

الاحتياط يقتضي عدم الاقدام عليه

الدلالة على الاحتياط

هذا التقييد مرجوح بالنسبة الى المجاز ولان التجوز في الامر يحمله على الندب اخبار الائمة اولى من ارتكاب التقييد لغلبة الاول بالنسبة اليه
حتى ادعى جماعة عدم وروده فيها من المجازات الراجحة المساوي احتماليها لاحتمال الحقيقة وظهورتهم الاصحاب منها الرجحان المطلق والانصاف ان
جميع الوجوه المذكورة محل مناقشة فتم الثاني ان الاحتياط ورجحانه مما يشهد به العقل وان من اقدم على الفعل الموصوف كان عقلا ممدوحا
مستحقا مقربا الى من يطلبه قربا جوارا مكوما باستحقاقه ما يترتب عليه من الثواب في الواقع ان صادفه وباستحقاقه الثواب ان لم يصادفه ولم
يكن هذا الفاعل عندهم كمن اقدم على مباح ويشهد بهذا طريقتهم وسيرتهم واقوالهم ويحكم بترجيح من لا يتدين بشريعة ولا يأخذ بطريقة وقد
بلغ هذا مبلغا في الوضوح يكاد يلحق بالبديهيات وبذلك تعرف ان روايات مسح ينبغي ان يحكم بكون ذلك راجحا شرعا بناء على مذهب
العدلية من التطابق بين الشرع والعقل الثالث الشهرة واتفاق الاصحاب على رجحان الاحتياط ومنها جملة من الروايات يعبر عنها الصحيح وغيرها
مما يعبر فصوره بعمل الطائفة على ما ادعاه جماعة منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان له
ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها الحسن كالصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء صنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول
الله ص لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب
وان كان النبي ص لم يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سألت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له وان لم يكن
الامر كما بلغه ومنها ما اشار اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به
كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومن طرق العامة ما رواه عبد الرحمن الجلوائي مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص
من بلغه عن الله فضيلة فاخذ بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى وبقلم من الرغائب ورق والوجيزة للبهائي و
الاربعين والذخيرة والوسائل ان حجة الاصحاب فيما ذهبوا اليه من التسامح هذه الروايات قال بعض الاجلة بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول
انتهى لا يبقى التمسك بهذه الاخبار في هذه المسئلة غير جائز لانها مسئلة اصولية لا يجوز التمسك فيها بما يفيد الظن ولا ريب ان الاخبار المزبورة لا
تفيد الا الظن فلا يجوز التمسك بها وقد اشار الى هذا الفاضل الخونساري في رد على ابن كثير انها لا تصلح للحجية لضعف السند الجابر له غير معلوم
لما عرفت من انا ولين لما ذكره المعظم من الحكم بالتسامح لانا نقول المعتمد عندنا كفاية الظن في المسئلة الاصولية مسلما ولكن نمنع كون المسئلة
اصولية وانما تصير مسئلة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل لكون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه ومن الظاهر
ان ليس المقصود ذلك بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بقول ذي اليد
المسلم وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه يعتبر فيهما اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في هذه المسئلة اذ لا فرق بينهما اذ كما ان ذي اليد عدل يعلم
بالفاسق سببا للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف سبب للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعله لما ذكرنا لم يناقش جملة
من المناقشين في الاستدلال بالاخبار المزبورة من هذه الجهة ولا يبقى ممنوع من دلالة الاخبار المذكورة على المدعى لما ذكره جماعة من ان مفادها
اثبات ثواب في العمل الفلاني ثوابا كذا مثلا فعمل ذلك العمل رجاء ذلك الثواب فانما يثبت له ان كان ثابتا وخلاف الواقع لا انه اذا ثبت اصل العمل
ايضا لكان الاتي به مثابا والفرق بينهما ظاهر وايضا هي مخصوصة بما اذا صرح بالثواب فيه فلا تشمل ما يدل على ترتب الثواب فيه بالالتزام كان يتضمن الامر بالفعل
سلمنا العموم لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم بترتب الثواب عليه اذا اتى به كان مثابا عليه وليس فيها دلالة على جواز العمل بالخبر الضعيف
عن جماعة ما صورته قد اعتمد على هذا الاستدلال الشهيد الثاني وجماعة من المعاصرين وعندي فيه نظر اذ الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب
الثواب على العمل وذلك لا يقتضي طلبه لا وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستند الى وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه الى هذه
الاخبار كاستنادهم اليها في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه واذا كان الحال كذلك فلقائل ان يقول لا بد من شرعية ذلك العمل وخبر ثبوته
بطريق صحيح ولا يدل مسلم جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي لانا نقول منع دلالة الاخبار المذكورة على ذلك
ضعيف جدا اما لفهم الاصحاب كما يفهم من جماعة كون المقصود من تلك الاخبار ما ذكره وهو حجة وان خالف الظاهر او لبعد احتمال الجماعة لعدم ترتب

وعمل بها ح

مطلوبيته واستحبابه كما اشار اليه الاخيرة وحكى عن الفاضل الشيخ
فقال بعد ذكر جملة من تلك الاخبار
ونقل الاستدلال بها على ح

الفاضل

الفائدة التي ينبغي للمتصدي بها سلبية لمنافاتها لاطلاقها كما اعترف به المحقق الخونساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكروه الا ان في الاخبار
بان انه عمل الفلاني فقد امر به استلزام الاخبار بان فيه ثوابا اذ الامر يستلزم الثواب في ذا فعل ذلك رجاء للثواب لزم ان يؤتى به نحو هذا
الاحتمال ثم البعد لمن ان يكون المتكلم في تلك الاخبار بيان ان العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو
ان يوقعها من غير طمع في الثواب لمنافاته لقوله ع وان لم يكن الحديث كما بلغه لا يخفى واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب
غير ثابت في الاستدلال اما الاول المقصود من الاستدلال بها ابطال قول من يمنع من السماع كلية او لعله القائل بالفرق بين صور المسئلة او
التنبيه المناط في استحقاق الثواب بذلك لانه ليس الا لاجل الاقدام على ما يحتمل فيه رضاء المعبود وانه يثبت تفضلا كما اشار اليه جدده و
الفاضل البهائي دعوى عدم التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان الثواب لا يكون الا فيما يرجح احد طرفيه
على الاخر شرعا وليس المستحب الا ما يرجح احد طرفيه شرعا وجاز خلافه وقد اشار الى هذا جدده ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه
بحسب الواقع وفي نفس الامر فهو حق ولكن ليس كلامنا واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضى ام فلا يخفى ضعفه لان الاخبار لدلالة
على الاخذ بالفعل الذي دل الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غاية ما الدلالة على ترتب الثواب لو اتى بذلك الفعل الا على لزوم الاخذ
بمضمون الخبر الضعيف المراد فيه ان دلائل المنع تترك الفعل ولذا يحكم بان هذا الفعل يجب الظن محكوم باستحبابه لا في الواقع وذلك كالحكم
بوجوب فعل من حيث التابعية ان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخونساري والفاضل البهائي ولا يبقى هذه الاخبار
معارضة بقوله تعالى ان جاءكم ام وهو اولى بالترجيح لان الاية الشريفة بالنسبة الى تلك الاخبار اخص مطلقا وهي اعم منها مطلقا ومن الظاهر ان الخاص
ارجح وقد اشار الى هذا الصيمري فيما حكي عنه فقال في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على عدم خبر الفاسق وهو ان جاءكم اما اخص من هذه الاخبار
الاية مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او بغيره وهذه الاخبار تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف
عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غير عدل طابق الواقع او لا وبيان الاول الخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية جمعا على القاعدة من العمل
بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه مورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان على عمل يتضمن الثواب او غيره ويكون
معنى قوله ع وان لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة الى ان خبر العدل قد يكذب اذ الكذب والخطاء جائزان على غير المعصوم ع والخبر الصحيح ليس بمعلوم الصدق
انتهى لانا نقول اما ذكر مدفوع اولا بالمنع من رجحان الخاص هنا لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والاعتبار العقلي والاخبار
الدالة على رجحان الاحتياط وثانيا بالمنع من كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه كما عليه المحقق الخونساري وذلك لان الاخبار المذكورة دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من عدل كان او غيره فهي خاصة باعتبار
اختصاصها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كونه من العدل وغيره والاية خاصة من جهة المنع من خبر الفاسق وعامة من جهة كونه
دال على ترتب الثواب على عمل وغيره دال عليه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب وذا الاعلى لزوم
الفعل والمنع من تركه فهو يرجح خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر يقبل من حيث انه دال على ترتب الثواب لا مطلقا وعلى هذا يجب ترجيح
الاخبار المذكورة لما بيناه من المرجحات ولا يعارضها قطعية سند الاية الشريفة واعتضادها بالاصل وضعف سند جملة من الاخبار
المذكورة هذا وقد ادعى جدده ان الاخبار المذكورة اخص من الاية الشريفة مطلقا فانه قال بعد ما بين ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلق من
لان المستفاد من الاية الشريفة عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه وعدم الوثوق بقوله اذ لعله يكذب على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها
وهو قوله تعالى ان تصيبوا الخ ويظهر من هذه الاخبار غير مضر في فعل الثواب على عمل فانه تعالى يعطي الثواب وان كان الحديث كذبا وايضا لو كان قبول نقل
الثواب مشروطا بكونه من العادل كغيره من الاحكام الشرعية ولعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة مع انك فهمت ان الفقهاء الفحول فهموها بالاتفاق
كما فهمنا وحسبك هذا انتهى على انه قد يمنع من وقوع التعارض بين الاية الشريفة وتلك الاخبار لوجهين احدهما ان مقتضى الاية الشريفة
منع العمل بخبر الفاسق في المسئلة لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع وليس هذا مرادنا من العمل بالخبر الضعيف بل المراد
به دون الشك وهو غير متحقق في محل الفرض لان العمل به بعد ورود تلك الروايات ليس عملا بلا تثبت كما قاله المحقق الخونساري وثانيهما انا لا نعمل
بخبر الفاسق جعله سببا لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف حتى يحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة دلت على منع

احتمال الكذب

العمل به على جعله سببا لذلك فتم والمسئلة لا تخ عن محل اشكال والتحقيق ان بقي ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الرواية الضعيفة
كاشفة عن الحكم الواقعي ككشف خبر العدل عنه فالاستدلال بها عليه كالاستدلال بخبر العدل عليه فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا لذاته
شرعا بحسب الواقع فهو غير صحيح لا اظن احدا يقول به وان اريد الرواية سببا للحكم باستحباب الفعل ككون المسلم سببا للحكم بالملكية وعدم
العلم بالنجاسة سببا للحكم بالطهارة فصحيح والظ بل لا يبعد القطع بان هذا مراد القائلين بالتسامح فان المعتمد هو القول الثاني وينبغي
التنبيه على امور **الاول** لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا فرق
بين ان يكون مفاد الرواية استحباب عمل كصلوة او صوم او دعاء او تلاوة او ذكر او تعقيب او زيادة او استحباب امر في اثناء عبادة على وجه
التعبد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح ح والظ ان ما ذكرناه مما لا خلاف فيه بين القائلين بجواز التسامح **الثاني**
يجوز نقل الروايات الضعيفة في مقام الوعظ والقصص والاتعاظ بها وقد صرح بذلك في الرعاية وكذا يجوز نقلها في تعزية سيد الشهداء
والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها هذا هو المشهور ويدل عليه مضافا الى ما ذكر عموم قوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وعموم قوله عليه السلام في
المرسل المشهور من بكى وجبت له الجنة **الثالث** هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون مرويا بها او تكون مذكورة في كتاب معين
كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم بكذبها وان وردت من طريق العامة او وجدت في ظهر الكتب او في ورقة ملقاة بظ من
اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح والاخبار المتقدمة الدالة عليه الثاني وهو المعتمد لا يبقى بدفع
ما ذكر ما ذكر بعض الاجلة قدس سره قال في مقام الزام القائل بالتسامح انه يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رؤية عمل في ظهر كتاب او ورقة ملقاة او
خبر عامي لصدق البلوغ على كل من هذه وهو مجازفة ثم قال ونقل بعض مشايخنا عن بعض الاصحاب انه مثل اخبار المخالفين فجوز الرجوع
اليها في السنن ثابت وردته بان الاخبار المذكورة وان كانت تشملهم الا انه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم
فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة لم يعهد مثلها في الاخبار انتهى لا نا نقول الاخبار
الناهية عما ذكر لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما اولا فلان الظ تعلق النهي فيها بالاعتماد عليها والاستناد اليها كسائر الادلة الشرعية واما ثانيا
فلان ما ذكرناه ارجح من وجوه عديدة **الرابع** هل يشترط في التسامح كون الرواية مصرحة بترتب الثواب على العمل او يكفي دلالتها على استحباب
العمل او كراهته ولو بالالتزام فيه اشكال ولكن المعتمد الاخير لظهور اتفاق القائلين بجواز التسامح على ذلك ولاطلاق الاجماعات المحكية
المتقدمة المعضدة بقاعدة الاحتياط **الخامس** لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية موضوعة وكذبا هل يجوز التسامح بها ح او لا
فيه اشكال من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى غير محل البحث فيه نظر ولعل الاحتمال الاول اقرب
السادس اذا كانت الرواية الضعيفة دالة على الوجوب والحرمة فهل يجوز التسامح بها والحكم باستحباب ذلك الفعل او كراهته او لا بظ من
المشارق الاول ان قال وما نرى يفعله الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا للندب على
الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى وهو جيد **السابع**
اذا قام الادلة الظنية المعتبرة شرعا على كون الفعل مباحا في الشرع وانه ليس بمستحب ووردت رواية ضعيفة دالة على استحبابه فهل يحكم باستحبابه
بحسب الظ او لا فيه اشكال من اطلاق الاخبار والمتقدمة ومن ان ظن المجتهد قائم مقام العلم فكما انه لا يجوز الحكم بالاستحباب في صورة العلم
بعدمه وان دلت الرواية الضعيفة على استحبابه فكذلك في صورة حصول الظن المعتبر شرعا بعدم الاستحباب ولولا ذلك لما كان الظن المفروض
ح حجة ومعتبرا به وهو بعيد ولعل الاقرب الاحتمال الثاني **الثامن** اذا وردت رواية ضعيفة دالة على استحباب فعل ورواية اخرى ضعيفة
دالة على حرمته او كراهته فهل يجوز التسامح بالرواية الدالة على الاستحباب في الحكم به او لا التحقيق الثاني عندنا وبهما ولو اختلفا ففصل
فيه بعض الشارحين فيما حكي عنه فقال اما اذا دار الامر بين الحرمة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك
مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة شديدا والاستحباب ضعيفا فح يرجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة
اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها ضعيفة دون ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج
الى نظر تام والظ انه مستحب ايضا لان المباحات تصير عبادة بالنية فكيف فيه شبهة الاستحباب انتهى **الثامن** هل يلحق بالرواية

على وجه الجزمية او الشرطية او

الضعيفة

الضعيفة في جواز التسامح جميع الظنون انه لا يكون حجة شرعية ولا يصلح لاثبات الوجوب والحرمة كالظن الحاصل من القياس او من فتوى فقيه
او نحو ذلك ولا فيه اشكال من الاصل واستناس الروايات بالروايات ومن اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة
الاحتياط وعند الاحتمال الاول ذهابه الى الثاني خصوصا بالنسبة الى فتوى الفقيه وبهم من لم اختصاص جواز التسامح بالروايات دون فتوى الفقيه
وهل يكفي مجرد الاحتمال الذي تلي اولا الاقرب الثاني **الثاني عشر** هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على ما ثبت استحبابه بالفعل
او الظن الظن المعتبر شرعا او لا يتم من الحجة الثاني فان قال يمكن ان يقال ان ادلة السنن مما يتسامح فيما بينهم بناء على ما ورد من الصحة ما يشبه
مختلفة فيها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعباراته ان من سمع شيئا من الثواب صنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا
الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على فعل لانه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الواقعية انتهى فيه نظر **الحادي عشر** هل يتوقف جواز
التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا يجوز له ذلك من غير تقليد صريح في العلامة بالاول وهو المعتمد الا ان يحصل للعامي العلم بجواز الاتيان
اما عقلا او نقلا **مفتاح** اعلم انه قد ظهر في هذه الازمنة الاخيرة كتاب حديث يسمى بفقه الرضا عم وكثيرا ما يعبر عنه خالي العلامة
المجلسي ره بما روي في الاعتماد عليه بمجرده اشكال احد بثبوت كونه من مولانا الرضا عم بطريق صحيح لكن لا بأس ان نعد وايات من الروايات
القوية التي يجبر ضعفها بنحو الشهرة لما ذكره جد المجلسي ره وابنه فيما حكي عنهما قال الاول ان السيد الثقة الفاضل الامين الناصري ابو حسين طاب
ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين فتم وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر لي اني جئت بهدية نفيسة اليك وهو الكتاب مجاورا فيه وكان
على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وذكر فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه خط صلوات الله وسلامه عليه
وذكر القاضي ان من كان عنده هذا الكتاب فكأنما وصل من ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام عم كانت نسخة قديمة صحيحة وفي ذلك استعمال
بتواتر انتسابه اليهم عم ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج عن حيز الوجادة يدخل في حد الحسان من المسانيد بروايته من يدخل في القاضي
من الشيعة القميين وان جهل حالهم وقال الثاني في البحار كتاب فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل المحدث ابو حسين بعد ما ورد اصفهان
قال قرأته في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام انا وجماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق ما ورد عن عصر الرضا عم وسمعت
الوالد ره قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه وكان عليه اسانيد كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القراءة انه تالف
الامام عم واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق وابو جعفر ابن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه من غير سند ما يذكره والده في رسالته اليه
وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه قال بعض الافاضل في رسالته بعد نقل ما ذكره في البحار وقد عرفت
مطابقته ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف هو ايضا من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق ره على وجوده فيه في كتبه الاسناد
انتهى لا يقال لو كان الكتاب المزبور من الامام عم لتواتر او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان
تصنيف الامام عم لا بد ان يكون كذلك لتوفر الدواعي عليه كيف وهو اجل من مصنفات المصنفين فاذا تواترت فينبغي ان يتواتر تصنيفه عم
واما بطلان اللازم فواضح لانا نقول لا نم تواتر كل ما كان من الامام عم ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ لا برهان عليه وتوفر
الدواعي انما يؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا ومما يكسر صولة الاستبعاد النصوص الواردة بوقوع التغيير في القرآن وقال به
ايضا جملة من العلماء الاعيان اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حذف منه وكذلك عدد تواتر الصحيفة السجادية وكثير
من المعجزات النبوية وخلفاء خير البرية فان قلت لم يجدها نفعا من ذلك قلت عدم وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من عدمه في الواقع على انه لا يبعد
ان المانع هو التقية ثم انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه عم فانما نسلمه لو كان كتابا دونه بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان المدون غيره
لمنع البلاغة فلا نسلمه ولعل فقه الرضا عم من هذا القبيل ولا يقال لو كان من الامام عم لكانت عباراته فصيحة سليمة واللازم باطل اما الملازمة
فلانه اللائق بحالهم واما بطلان اللازم فلانا اذا تتبعنا عباراته لم نحقق ذلك لانا نقول لا نم ان ذلك لائق بحالهم بل اللائق بحالهم التعبير
بما يقتضيه الحكمة وقد يقتضي الحكمة التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم المسائل عليه ولعل التعبير في ذلك الكتاب مستندا
الى حكمة خفية ولا يبقى وجوه القدح المذكورة تندفع بما ذكر لو كان المقصود استفادة الظن منها بذلك وهو ينهض له لانا نقول هي معارضة
بما ذكره الفاضلان المشار اليهما ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن لا اقل من عدم قوتها وعليه يمكن جعله مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين

الوضعية المرتبة على ع

الذي كان سند تعبيرنا بانه لا عند ما كنت تم

اثبات القدح بعد كونه ليس كذلك بل المقصود

على الآخر وبعينها ذكرناه ما ذكره السيد الاستاذ دره فانه قال تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا
مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر ملتبس فان قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في
اشتهاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي ره فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووضع عباراته على الابواب واستند اليه في الاداب والاحكام
المشهورة الخالية عن المستند في الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث فانه اول من روج هذا الكتاب بنحو اللوامع وهو شرح الفارسي
على الفقيه على مطابقته لعبارة الصدوقين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل
الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم
ومنهم من شكك فيه واعتمد عليه وانكر جماعة وتوقف فيه اخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المؤلف في امل الآمل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين ابن بابويه القمي والد الصدوق ولا ريب في فساد هذا الوهم
فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا ريب فيها وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينه
الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي واوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد
الله علي بن موسى الرضا ع وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل
الميت وتكفينه قال الصدوق روي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن اذا اقر بما ادعى ان اول جائزة الجنة وفي كتاب الزكوة اروي عن ابي العالم ع في
تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وخمسة اشهر وفي باب الوباء والغيبة وحديث الولوة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع اخر وما
نداوم به نحن معاشر اهل البيت بالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء وهو اما للامام ع او شيء موضوع عليه و
احتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق ورونق الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية
وواضح عن الائمة ولا داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة والكذابين
فالداعي يوجب ذلك في البحار ثم ساق عبارته المتقدمة ثم قال وعن المولى النقي والد شيخنا الثاني صاحب البحار انه قال من فضل الله علينا
انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي ابو حسين وه مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان
ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم لهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم معهم كتاب
قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه صلوات الله وسلامه عليه وكان على ذلك اجازات جماعة
كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه ثابت عنه فاستنسخت منه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخة اخذها
بعض الفضلاء ليكتب عليها وفيت الاخذ ثم جاءني بعد اتمام الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم
لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه وكلما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا ما ندر وكلما ذكره
الصدوق في هذا الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرايت ان اذكر في مواضعه منه لتندفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان
هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان معلوما عنده انه من الفقيه ولذا قال الصدوق افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد واله الاقدمين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابنه في رسالته اليه في مسئلة الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات
الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر لي ثم وهو عندنا والثقة العدل الفاضل امين
طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه بخط الامام الرضا ع وانه اشرت اليه ورسمت صورة
خطه ع على ما رسمه الفاضل ومن مؤلفة الكتاب الكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب
تصنيف الامام ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع لي التسهو عنه لم يتفق لي ملاحظته الى هذا الموضع وما نقل عنه من هنا
الى اخر الكتاب انتهى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف فان المشهور بين الاصحاب
صحة الطواف والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين

من بعينها والده

انتهى منه

نسخة ابانة

نسخة بدوحة

مركوز في الفقه الامام ع ابي الحسن الرضا وان كان يعمل بروايات القدماء منهم من كان عنده تلك النسخة ومنهم من كان يعمل بفتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة
قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتي بها من مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء باجازاتهم
وخط الامام ع في عدة مواضع قال القاضي ابو حسين قد اخذ من عين تلك النسخة واتي بها الى بلدنا واذا استنسخت نسخة من كتابه العمدة في الاستدلال
على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى والده الصدوق في الفقيه لما فيه من غير تغيير او تغيير في بعض المواضع من هذا الكتاب
يتبين علة قدماء الاصحاب فيما افتوا به والقاضي ابو حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان ذلك هو السيد ابو حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن
المحقق الشيخ علي بن عبد العال الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان الغازي الشاه طهماسب الصفوي
وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا
في زمن الغيبة وكتاب نفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرسية وكتاب دفع المساوات عن التفضيل والمساوات وضمنه بيان افضلية
امير المؤمنين ع على جميع الانبياء وسائر لبنيانه الا في النبوة وهو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الانباء في اجازة
جمع غفير من العلماء والمشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العال بن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد الامير محمد باقر الداماد
والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد صفر جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبل واجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا
الاصل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال ورئيس الحلال المتجافي عن ربقة التقليد المتحلي
بحلية الاستدلال اشرف السادة والقضاة والاثابة والافاضة ادام الله تعالى افضاله وكثر في علماء الشيعة امثاله وذكر جمع في اجازاته
له نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الامجد السند الاوحد بما صحت له روايته وانفتحت له درايته بطريق المنكري عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده
المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل في ذلك هذا الكتاب هو كتاب فقه الرضا حيث ثبت بروايته انه عن كونه عنده من قول الرضا ع وهو ثقة قد
تداخر بشيء ممكن وادعى العلم منه وبعضه حكاية الثقة المجلسي فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما بما يطابق تلك الدعوى
ويصدقها وقد اتفق لي في سنة مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي انه وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة
على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بخط الكوفي
فنقله المولى المحدث الامير زا محمد كاتب صاحب الرجال الى الخط وقد ذكر محمد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار النخعي الجمال
ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله ع قال النجاشي في كتابه روى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا ع والجواد ع فيكون محمد بن السكين من كبار اصحاب الرضا ع و
هذا النقل وان لم اجده لاحد من المعتبرين الا انه يلوح عليه آثار الصدق فيصلح لتأييد ما تقدم مما يؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل نجيب الدين وهو
الشيخ ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن الحسين بن الحسن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي
ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا
عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ع وهو هذا الكتاب ما نار رسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا ع وفي عدة اوراق في الطب صنفها الرضا ع
للمأمون لعنه وارادتها من هذه العبارة في غاية البعد المراد بكونه صاحب كتاب الرضا ع وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء اجازة الكتاب اليه
لا انه روى هذا الكتاب عن الامام ع بلا واسطة او انه صنفه له فانه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا الاعصار الائمة فهذا بناء على ما عندي
وبناء من تبعني في هذا الكتاب بما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا ع ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة رواية الشيخين
الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة واتفقا باختيار ما في
هذا الكتاب خالفا لاجله من تقدمهما من الاصحاب وعبرا في الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه هو كتاب حجته ودرايته ولم
يسندها الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ بالعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة و
اركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند لا يعتمدون على غير معتمد قد سرت فتاويهم الى من تأخر عنهم لحسن ظنهم وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم
بانهم ارباب النصوص وان فتواهم عين النص الثابت عن الحجج ع وقد ذكر الشهيد في ذكراه ان الاصحاب يعملون بكتاب علي بن بابويه ومرجع كتاب

العالب

عنه كونه من قول الرضا

الشرايع وما اخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعها وتفحص فيها وعرض احدهما على الآخر ومن هذا يظهر عدم الصدق في عد الرسائل
ايهم من الكتب الخالية المرجع وجلها المعول عليه ان الرسائل ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افاه حاشا
وكلنا اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهاد الموجب السبب الموثق وهو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة انتهى

مفتاح اذا اخبر العدل الواحد بشيء سواء كان من الاحكام الشرعية او موضوعاتها او المسائل اللغوية فالاصل فيه عدم الحجية الا ان
يقوم دليل عليها لانه لا يفيد العلم وكل ما لا يفيده فالاصل فيه عدم الحجية نعم ان افاد الظن وقلنا بان الاصل حجية كل ظن في الفروع واللغات
امكن دعوى حجيته ح فيها ولكن حجيته ح مستندة الى امر اخر لا الى كونه خبر عدل وقد يقال ما ذكر مدفوع بعموم قوله تعالى ان جاءكم سورة الحجرات ان جاءكم
فانه يفيد بمفهومه ان الحجية خبر العدل في كل مقام وقد استدل به في هروب دعى لم وبه دفاية البادي والمنهاج وشرحه العبري والمحصول على
كون خبر الواحد العدل حجة وفيه ايراد اجمالا لاستدلال بوجهين احدهما ما ذكره في هروب ولم وحكاه في المحصول عن بعض وظاهره اختياره من انه سبحانه
رتب على وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين وقد ذكر لم تقال وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان
الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها وثانيهما ما ذكره في هروب وغاية البادي والمحصول والمنهاج وشرحه العبري
من انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه صفتان ذاتية وهو كونه خبر واحد عدل وعرضية وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني
للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الامتناع اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من
التعليل بامر عرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او
الرد فيكون اسوأ حالا من حال الفاسق وهو محال والجملة ان الاية الشريفة دلت على نفي وجوب التبين عند اخبار غير الفاسق والعدل فيجب قبوله اما المقدمة
الاولى فلمفهوم الشرط والصفة واما الثانية فلانه لو لم يجب القبول لكان العادل اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل وزاد في المبادي فقال لو وجب
التوقف لم يجز الاستدلال بالاية على جواز العمل بخبر الواحد في جميع الاحوال حتى في صورة التمكن من العلم اللهم الا ان يجمع من الدليل على
جواز العمل بخبر العدل في صورة عدم التمكن من العلم وح يكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين كما لا يخفى ولكن منع
ذلك في المسائل الفقهية بعيد الظ اتفاق القوم على جواز العمل به اذا لم يتمكن من تحصيل العلم فيها وح يكون التعارض بينهما من باب تعارض
العموم من وجه اللهم الا ان يقال ان اطلاق اية النبأ يعم حالتي التمكن وعدمه وهو مما اذا كان صورة التمكن من العلم فيكون الاية الشريفة على
هذا التقدير اخص مما دل على منع العمل بالظن وفيه نظر ومنها بعض افراد خبر الواحد مما يجري في العمومات الشرعية فيعلم انه هو خبر الشهود او الشاهد

من الثامن

من الثالث ثم حاشاه

مطلقا سواء كان
الشرعي او في موضوع عدي
او في الاصطلاح

او الشاهد الواحد فيكون مستثنى من عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن وح لا اشكال في ان التعارض بينهما يكون من تعارض العمومين
من وجه لان ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن من حيث اختصاصه بغير خبر المسلم بناء على قيام الدليل على حجية خبرهم وكونه خارجا
فذلك وان المراد به غير خاص من حيث شموله للظن الحاصل من اخبار العدول الذي لم يقم دليل على خروجها من ذلك العموم والظن الحاصل من غيرها
عام وآية النبأ خاصة من جهة اختصاص موردها بخبر العدل عامة من جهة شمولها الخبر الشهادة وغيره كالخبر الدال على حجية شيء وعدم حجيته فيمكن تخصيص كل
منهما بالاخر وحيث لا ترجيح وجب التوقف ومعه لا يتجه دعوى اصالة حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية وغيرها مع انا نقول الترجيح مع ما دل على منع العمل
بالظن لكون دلالة آية النبأ بالمفهوم لا يقال آية النبأ لا تعم شهادة العدول لان المتبادر منه غير الشهادة لانا نقول هذا ممنوع بتصريح بعض المحققين
بان النبأ يعم الشهادة فان قيل النبأ اعم من خبر الواحد فان الشهادة داخلة فيه كما صرح به الشيخ وغيره ان خبر الفاسق الذي لا يجب التبين فيه بمقتضى آية
النبأ اتم من خبر المعصوم الذي لا يجب فيه ذلك فدعوى خبر العدل ح لا اشكال في كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل
بالظن لا يشمل خبر المعصوم فيجب ترجيحه لما تقدم فيه نظر لان ترجيح اطلاق مفهوم آية النبأ على خبر المعصوم بعيد كما لا يخفى على انا نمنع من عموم الدليل على
منع العمل بالظن بحيث يشمل خبر العادل سلمنا ولكن الترجيح لعموم آية النبأ ولذا كانت دلالة بالمفهوم لاعتضادها بشهرة القول بحجية خبر الواحد في الفرع
وبما استدلوا بها وقد يقال غاية ما يلزم من هذا ترجيح آية النبأ بالنسبة الى خبر العدل في المسائل الشرعية لا مطلقا ان يقال الترجيح هنا يستلزم الترجيح مطلقا
فيتم دعوى اصالة حجية خبر الواحد العدل مطلقا قلنا التاكيد ان الآية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل للزم سقوط العمل بجميع اخبار العدول في الاحكام
الشرعية في جماعة من العدول كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس حكوا الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الاحاد مطلقا في الشريعة وهو اخبار منهم
عن المعصوم بذلك فداخل فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالآية الشريفة ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر غيرهم مما اقتضى
الجمع بين المتناقضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين من عموم الآية الشريفة ولا دليل على الترجيح فيتعين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل
بجميع الاخبار في الاحكام الشرعية وقد يجاب بان ما يلزم مما ذكر سقوط العمل بخبر العدل في خصوص الاحكام الشرعية لا مطلقا فلا يقدح في الاستدلال
بالآية الشريفة على اصالة حجية خبر العدل في غيرها على انا نقول لا نسلم عدم الدليل على الترجيح بل الدليل على ترجيح اخراج خبرهم المذكور من عموم الآية الشريفة
موجود وهو امران احدهما ان خبرهم مما يجب طرحه ولا يجوز العمل به عند جميع العلماء اما عدم جواز العمل به عند المانعين من حجية خبر الواحد فلان الاجماع
المنقول خبر واحد واما عدم جواز العمل به عند القائلين بحجيتها فلانه يستلزم جواز العمل به سقوط العمل بكثير من الاخبار في الاجماعات المنقولة وهم لا
يقولون به قطعا فيجب الحكم بخروجه عن عموم الآية الشريفة وثانيهما انه لو حكم ببقاء خبرهم تحت عموم الآية الشريفة وخروج خبر غيرهم عنه للزم اخراج اكثر
افراد العام وكذلك العكس ولا يلزم منه الا خروج الاقل وهو واضح فهو اولى بالترجيح اذ لا شك انه اذا دار الامر في تخصيص العام بين اخراج الاكثر
والاقل كان ترجيح اخراج الاقل اولى لا يقال هذا معارض بانه يلزم من ترجيح اخراج خبرهم زيادة اخراج من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم من نحو
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وهي غير لازمة على تقدير العكس كما لا يخفى فيتساوى الامران فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل لانا اذا حكمنا بخروج
خبر غيرهم من مفهوم الآية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل من افراده واذا حكمنا بالعكس لا يلزم ذلك بل يلزم ارتكاب زيادة التخصيص في عموم
ما دل على منع العمل بغير العلم ولا شك انه اذا دار الامر بين التخصيص الى الاقل والتخصيص الذي لا ينتهي اليه فترجيح الاخير اولى بل على القول بعدم جواز
تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من افراده يمتنع ترجيح غير الاخير فتم ويؤيد ترجيح الاخير دعوى جماعة من الاصحاب الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد
وهو معتضد بالشهرة العظيمة وايضا يمتنع عموم مفهوم الآية على غيرهم وبعض مستبعد الغاية الثالث ان المفهوم في الآية الشريفة معارض بمفهوم التعليل
في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية ومع ومجمع ق ومع مبادي والجد الصالح في مقام دفع التمسك بقوله
تعالى ان جاءكم الخ على حجية خبر الواحد هؤلاء وان اختلفت عباراتهم في الشادية عما ذكر ولكن مرجعها الى ما ذكره في الغنية فقال ان ظاهر الآية يمنع
من العمل بخبر العدل لانه سبحانه علل المنع من قبول قول الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهي ان تصيبوا الخ وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم
العلم بحقيقة الامر فيه وانتفاء القطع بصدقه فيما يرويه اذا شارك العدل الفاسق في علة المنع وجب التوقف في خبره كالفاسق وزاد في جملة من الكتب
المذكورة في العدة والنهاية لا احد ان يقول في ان امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان جائزا لما تعلق بتجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك يصح
من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان نقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم بذلك لا بقول احد الثاني انه ليس

بالمنطوق ودلالة
ح

في بيان ان ترجيح العمل بالواحد مطلقا
سواء كان في الاحكام الشرعية
او غيرها من الاصول ضعيف عند
الحجة

بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق بأن يقال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق
لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية وفيه رجح فان قالوا لو استوى العدل والفاسق في
ذلك لم يكن لذكر الفسق فائدة قلنا لا نم وما المانع ان يكون الفائدة هي انها وصف من نزلت الاية بسببه وهو الوليد كما العبرة فانه يمكن
ان يكون على ثم العدالة عندهم فكشف عن فسقه وفيه رجح الزيد لجاز ان التعليل في الاية انما ان يعول عليه من فهم الشرط انه
يمكن المناقشة فيما ذكروه من المعارضة بوجوه منها ما اشار اليه القاضي فيما حكاه ابن التلمساني عنه فقال واجاب القاضي عن بان الجهالة
هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لاعتقاد غير المطابق بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في العقد لما جاز
قبول الشهادة والفتوى لا يبقى الفرق بان الفتوى في محل الضلال ويجوز تحصيل مناط الاجتهاد على كل احد غير متيسر لا سيما لضعف التمييز و
اشتغال الجميع بمعاش المعاش الذي به بقاء العالم وفي توقف الشهادة على حصول العلم تضييع لحقوق الناس والمجتهد اذا عدم النص والاجماع
ولوازمهما يرجع الى البراءة الاصلية لانا نقول معرفة النصوص ومواقع الاجماع للجميع قريب ويمكن الرجوع بعدها الى البراءة الاصلية توهم
في قبول الشهادة الظنية صيانة حق المدعي بعارضة اضرار بالمدعى عليه لسفك دمه وقطع اطرافه وايا آخر وما آله بقوله من يجوز عليه الغلط والسهو
ولا يناسب ازالة الضرر بالضرر وفيه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فيكون الاية الشريفة
دليلا على حجية خبر الواحد قد يقال هذا حسن لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية مختصا بخبر العدل وهو ممنوع بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله
عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهومين من قبيل تعارض العمومين من وجه ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم
قوله تعالى ان جاءكم الاية وايضا عموم التعليل لا يشمل خبر الشهود لخروجه عنه بالاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية يشمله فيكون التعارض بينهما من قبيل
تعارض العمومين من وجه من هذه الجهة ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار
الشك لا غير فانه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم
على الظن فان التعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد للظن وبما يشير الى هذا الكلام ابن التلمساني ومنها ما اشار اليه مير في بيانه قال بعد بيان
الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد فلعل
فيكون خبر العدل منه جائزا من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى وهو وان بعد لكنه محتمل انتهى واورد عليه جد الصالح ره بانه لا يناسب لسياق الاية
نزولها على ان النهي عن رد قبول خبر العدل وان رجح لان اعتباره في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس الرابع ما اشار اليه السيد
الدين فانه قال بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما مر وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت غير
ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر
مع اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اذا لم يجب التثبت جاز القبول في خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه
لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه بل قد صرح بذلك السيد الخليفة وجد الصالح والباغنوي وغيرهم واما
ثانيا فلما ذكره جد الصالح ره فقال ان مجهول الحال فاسق ايضا لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا او مجهول الحال فسقه
مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارئة كما قيل واما لانه اغلب واكثر فيحصل لنا بذلك ظن بفسقه كما لشاهد من انفسنا اذا
دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن انه كافر انتهى وفيه نظر خصوصا على تقدير صحة دعوى انصراف
الفاسق الى معلوم الفسق كما لا يخفى الخامس ما اشار اليه الباغنوي فانه قال فانه يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق
وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يحتمل مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق
كونه صدقا او كذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف كما لا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل اسوأ حالا لانه هذا دلالة على
علو مرتبة الفاسق اذ من الظاهر ان من امر بالتفتيش في امره وخبره ولم يلحظ السر عليه اخس مرتبة ممن امر بأمر بذلك في امره وخبره المبني عن الاخطار
السر عليه انتهى وفي غاية البادي لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول انتهى وفيه نظر السادس ما اشار اليه الباغنوي ايضا فانه
قال ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك اعم من مجيء خبر الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل

بخبر

بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق بأن يقال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق
لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية وفيه رجح فان قالوا لو استوى العدل والفاسق في
ذلك لم يكن لذكر الفسق فائدة قلنا لا نم وما المانع ان يكون الفائدة هي انها وصف من نزلت الاية بسببه وهو الوليد كما العبرة فانه يمكن
ان يكون على ثم العدالة عندهم فكشف عن فسقه وفيه رجح الزيد لجاز ان التعليل في الاية انما ان يعول عليه من فهم الشرط انه
يمكن المناقشة فيما ذكروه من المعارضة بوجوه منها ما اشار اليه القاضي فيما حكاه ابن التلمساني عنه فقال واجاب القاضي عن بان الجهالة
هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لاعتقاد غير المطابق بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في العقد لما جاز
قبول الشهادة والفتوى لا يبقى الفرق بان الفتوى في محل الضلال ويجوز تحصيل مناط الاجتهاد على كل احد غير متيسر لا سيما لضعف التمييز و
اشتغال الجميع بمعاش المعاش الذي به بقاء العالم وفي توقف الشهادة على حصول العلم تضييع لحقوق الناس والمجتهد اذا عدم النص والاجماع
ولوازمهما يرجع الى البراءة الاصلية لانا نقول معرفة النصوص ومواقع الاجماع للجميع قريب ويمكن الرجوع بعدها الى البراءة الاصلية توهم
في قبول الشهادة الظنية صيانة حق المدعي بعارضة اضرار بالمدعى عليه لسفك دمه وقطع اطرافه وايا آخر وما آله بقوله من يجوز عليه الغلط والسهو
ولا يناسب ازالة الضرر بالضرر وفيه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فيكون الاية الشريفة
دليلا على حجية خبر الواحد قد يقال هذا حسن لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية مختصا بخبر العدل وهو ممنوع بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله
عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهومين من قبيل تعارض العمومين من وجه ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم
قوله تعالى ان جاءكم الاية وايضا عموم التعليل لا يشمل خبر الشهود لخروجه عنه بالاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية يشمله فيكون التعارض بينهما من قبيل
تعارض العمومين من وجه من هذه الجهة ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار
الشك لا غير فانه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم
على الظن فان التعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد للظن وبما يشير الى هذا الكلام ابن التلمساني ومنها ما اشار اليه مير في بيانه قال بعد بيان
الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد فلعل
فيكون خبر العدل منه جائزا من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى وهو وان بعد لكنه محتمل انتهى واورد عليه جد الصالح ره بانه لا يناسب لسياق الاية
نزولها على ان النهي عن رد قبول خبر العدل وان رجح لان اعتباره في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس الرابع ما اشار اليه السيد
الدين فانه قال بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما مر وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت غير
ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر
مع اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اذا لم يجب التثبت جاز القبول في خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه
لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه بل قد صرح بذلك السيد الخليفة وجد الصالح والباغنوي وغيرهم واما
ثانيا فلما ذكره جد الصالح ره فقال ان مجهول الحال فاسق ايضا لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا او مجهول الحال فسقه
مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارئة كما قيل واما لانه اغلب واكثر فيحصل لنا بذلك ظن بفسقه كما لشاهد من انفسنا اذا
دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن انه كافر انتهى وفيه نظر خصوصا على تقدير صحة دعوى انصراف
الفاسق الى معلوم الفسق كما لا يخفى الخامس ما اشار اليه الباغنوي فانه قال فانه يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق
وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يحتمل مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق
كونه صدقا او كذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف كما لا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل اسوأ حالا لانه هذا دلالة على
علو مرتبة الفاسق اذ من الظاهر ان من امر بالتفتيش في امره وخبره ولم يلحظ السر عليه اخس مرتبة ممن امر بأمر بذلك في امره وخبره المبني عن الاخطار
السر عليه انتهى وفي غاية البادي لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول انتهى وفيه نظر السادس ما اشار اليه الباغنوي ايضا فانه
قال ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك اعم من مجيء خبر الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل

باعتبار انه اعلى من غير الفاسق لكن لاعتبار التبين منه لا يعم ح م

ما سطر وهو الوقف ح م

بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد يتبين اذا جاء عادلا وقد لا
يتبين ايضا كما اذا لم يكن هناك مخبر اصلا انتهى وفيه نظر وقد اعترف الباغنوي ببطلان هذا الايراد فانه قال بعد ما نقلنا عنه وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول
به محترزا من ارتكاب اللغو في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظاهر انتهى وقد صرح بما ذكره جدي الصالح ره وقال ينتفي وجوب التبين عند
انتفاء مجيء الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك مخبر اصلا او كان وكان عادلا انتهى واشار الى هذا السيد الخليفة والامتي وقد يقال ان التمسك
بمفهوم الشرط في الاية وجعله مبنى الاستدلال بها كما يظهر من جماعة من المحققين غير وجيه لان الدال عليه المنطوق وهو وجوب التبين في خبر الفاسق عند
مجيئه فيكون المفهوم نفي وجوب التبين في خبر الفاسق عند عدم مجيئه لا عدم وجوب التبين مطلقا بحيث يشمل خبر العدل وهو واضح فان من قال اكرم زيدا
ان جاءك كان المفهوم منه نفي وجوب اكرام زيد اذا لم يجئ لا نفي وجوب الاكرام مطلقا والاية من هذا القبيل جدا اللهم الا ان يبنى الاستدلال بالاية الشريفة
على حجية مفهوم الصفة كما يظهر من جماعة اخرين ايضا ولكن التحقيق ان مفهوم الصفة ليس بحجة فالاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر العدل ساقط وكذا
يسقط الاستدلال بها على حجية ذلك على القول بعدم حجية مفهوم الشرط وان كان مقتضاها هنا حجية خبر العدل واذا اخاف الذريعة والغنية ومجمع
البيان ودرج وبه صرح ابن التلمساني والاحكام وح العضدي عن الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية ذلك بان هذا الاستدلال مبني على دليل
الخطاب وهو ليس بدليل السابع ان مقتضى اطلاق منطوق الاية الشريفة وجوب التبين في خبر العدل الذي كان فاسقا بناء على صدق المشتق
بشرط فيه بقاء المبدء فيكون منطوقها دليلا على بطلان حجية خبر الواحد فيه نظر لان المتبادر من الاطلاق من كان فاسقا حين الاخبار
لا مطلقا فينصرف الى الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء المبدء شرطا في صدق المشتق ومع هذا فالفسق ضد وجودي للعدالة
قد صار جماعة من القائلين بذلك القول الى عدم صدق المشتق مع طرو الضد الوجودي فلا يرد ذلك نعم قد يتوهم مقتضى الاطلاق وجوب
تحصيل العلم اذا اخبر الفاسق مطلقا ولو اخبر العدل بما اخبر به الفاسق فيرد ذلك وفيه نظر الثامن ان المفهوم في الاية لو كان معتبرا ودالا على
حجية خبر العدل لوجب قبوله اذا كان دالا على ارتداد قوم والتالي باطل كما يظهر من عبارة الشيخ فانه قال لا يصح الاستدلال بالاية لانها نزلت في فاسق
اخبر بردة قوم ولا خلاف انه لا يقبل فيها خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد لا يقال هذا خرج بالدليل ولا دليل
على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت عموم المفهوم لانا نقول هذا اظهر افراد المفهوم فاذا حكم بخروجه منه لزم الحكم بعدم اعتباره بالنسبة الى غيره
اما الثاني فلكم لمن تدبروا اما الاول فيظهر من ملاحظة سبب نزول الاية الذي ذكره صاحب مجمع البيان فانه قال ان سبب نزولها ان النبي صلعم بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط
ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه تهيأ لهم فعاد ولم يخبره بان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا واراد واقتلوه فجمع النبي صلعم على غزوهم وقتلهم
انتهى وصرح بهذا في مجمع ن والكشاف وحكاه في الاول عن ابن عباس ومجاهد وقتادة التاسع ما اشار اليه الامتي والعضدي من ان الاية الشريفة على تقدير
دلالتها على المدعى فغايتها انها حجة ظنية فلا يصح الاستدلال بها في الاصول وفيه نظر العاشر ان الخطاب في قوله تعالى ان جاءكم اه يختص بالمشافهين على التحقيق
ولم يعلم اشخاصهم فلعلهم الجماعة الذين لا يجوز لهم العمل باخبار الاحاد في الشريعة وهم النبي صلعم واوصياؤه المعصومون لحاد يعشر ان الاطلاق في
قوله تعالى ان جاءكم اه ينصرف الى الشايع وهو البناء في غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق ينبئ عنه فلا يبقى في الاية الشريفة دلالة على حجية
خبر الواحد في الاحكام الشرعية الثاني عشر ان الظاهر ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل كما لا يخفى وبعد اتفاقهم على الخطاء
وهل الاصل في خبر الفاسق الرد ووجوب التبين او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة لاطلاق منطوق الاية الشريفة لا يقال فاسق
في الاية نكرة في الاثبات فلا يعم لانا نقول هذا مردود بما ذكره جدي الصالح ره فقال ان فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب
الكشف من ان في تنكير الفاسق والنبأ عموما كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبأ ولا يقال ان الاية نزلت في مورد خاص فيختص به لانا نقول هذا
مدفوع بما ذكره جدي الصالح ايضا فقال ان خصوص السبب لا يخص عموم اللفظ انتهى ولا فرق فيما ذكرنا بين الكافر والفاسق **القول**
في شرائط العمل بخبر الواحد **مفتاح** يشترط في العمل بخبر الواحد ان يكون الراوي عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز الاعتماد على روايته كما صرح به
في درج وبه صرح في المنية والرعاية وده ولم والمحصول والاحكام وصرح شرحه لهم وجوده منها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى الاتفاق عليه في جملة
من الكتب ففي الرعاية اتفق ائمة الحديث واصولي الفقه على اشتراط عقل الراوي وفي المنية القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا
خمسة تتعلق بالمخبر وبنظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا وهذا المعقول العقل شرط بالاجماع في الراوي

بخبر العدل

شرط في الراوي كونه عاقلا

ولم يشترط في الراوي التكليف فلا يقبل رواية المجنون والحكم فيه ظاهر ونقل عليه الاجماع عن الكل ومنها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب في ردّ المجنون لا يقبل روايته في حال كونه كذلك لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط وفي الرعاية لا يقبل رواية المجنون لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدم الاعتبار به في المنية فان المجنون عاجز عن الضبط والاتيان من الخلل لا يحصل الظن بخبره ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة في الراوي فان المجنون لا يتصف بشيء منها ومنها نحوي ما دل على عدم قبول شهادة المجنون وعدم صحة توكيله وعدم صحة الوصية اليه وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه اذا كان المجنون ادواريا فهل يقبل روايته حال الافاقة او لا المعتمد هو الاول وهل يعتبر العلم بالافاقة حال الرواية او يكفي الظن بذلك فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومن اصالة حجية الظن وفيه نظر والتحقيق ان يقال ان حصل الظن بالحكم من خبره كان حجة بناء على المختار من اصالة حجية الظن والا فلا **الثاني** يلحق بالمجنون السكران والنائم والمغمى عليه والساهي اذا ردوا حال التلبس بالصفات المذكورة **الثالث** هل يلحق بالمجنون السفيه ولا المعتمد هو الثاني والظاهر انه مما لا خلاف فيه **الرابع** هل يلحق المجنون الابله او لا فيه اشكال لكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **مفتاح** اختلفوا في توقف جواز العمل بخبر الواحد على كون الراوي بالغا متوجها اليه التكاليف الالزامية على قولين الاول انه يشترط في الراوي بلوغه فلو روى قبل بلوغه بلحظة لم تقبل روايته وهو للنهاية وبيب دي وشرحه المنية وخ والرعاية وبده ولم والمحصول ودم وصر وشرحه المحكي عن القاضي في الرعاية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط بلوغ الراوي عند اداءها فلا تقبل رواية الصبي في المنية قال بذلك القائلون بان خبر الواحد حجة وقد لم يشترط في الراوي التكليف فلا تقبل رواية الصبي ان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه عن الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا الثاني انه لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد على خبر الصبي المميز وهو المحكي في لم عن بعض العامة وفي المحصول عن جماعة للاول وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر المبالغ الجامع للشرائط ولا دليل على خروج خبر غير البالغ فيبقى مندرجا تحتها ومنها نحوي ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله والايصاء اليه وغير ذلك ومنها ما ذكر في جملة من الكتب في ردّ لا تقبل رواية الصبي لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط وفي يه وبيب والمنية ولم ودم الصبي المميز لا تقبل روايته لان الفاسق لا تقبل روايته فالى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله لانتفاء المعصية في حقه زاد في يه فقال لانه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي اذا لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل فلم يحصل الثقة باخباره وان كان مميزا عرفا انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه وفي يب والمنية وان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلا يزجر عنه وزاد في الثالث وخ لا يحصل الظن بقوله وفي الرعاية لا تقبل رواية الصبي لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا عبرة بقوله وفي صر ومن الشرائط البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف وفي شرحه لان الصبي وان قارب البلوغ وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بان غير مكلف فلا يجرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب كالفاسق انتهى وفيما ذكروه نظر لا يخفى ومنها ما ذكره في المحصول فقال المختار رده وذهب اليه القاضي واستدل على رده برواية الفاسق وليس من ضرورة الفسق الكذب لكن يستدل به على قلة مبالاته ويقال ربما يحترز عن الكذب بقوله والصبي ان لم يكن يعرفه فيعلم انه لا يأثم بالكذب ولا رادع له عن جهة الدين فرد روايته اولى والمسلك المختار عندنا منهج الصحابة وسيرتهم وهم على طول دهورهم لم يراجعوا وكانت العبادة تؤخذ بفتون في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده فانه وكذلك من عصرهم الى زماننا لا نعهد بنقل عن صبي حديثا ولو كان مقبولا لما عطلت روايتهم وهم شطر الخليقة كما لم تعطل النسوة والعبيد قال القاضي وانا لا اقطع برد الصحابة الصبيان ونحن نقطع به لما ذكرناه انتهى ومنها ان قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الآية يقتضي وجوب النفور على البالغ خاصة اذ الصبي لا يندرج تحت اطلاق الآية الشريفة جدا ولو كان خبره يقبل لما وجب على البالغين النفور عينا وارتكاب التقييد في هذا الاطلاق بحمله على صورة عدم تمكن الصبي من النفور مدفوع بالاصل فتدبر الاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في لم فقال ويعزى الى بعض العامة القول بالجواز تمسكا على جواز الاقتداء به ثم اجاب عنه فقال وهو ممكن الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا مسلما لكن الفارق من وجوه كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا وفيه لا يبقى

المؤاخذة المقتضي لعدم

ز موجود

بقبل قول الصبي في اخباره كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به لا لاسلمنا صحة صلوة المأموم لتوقفها
على صحة صلوة الامام ومنها ان شهادة الصبي في الجراح مقبولة فيجب قبول روايته وقد اجاب عن هذا في ح فقال لا نسلم الصبي تقبل شهادته في الجراح
والشجاج فيجب قبول روايته لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك احتياطا في الدم لا لصحة خبره على ان مصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر
الثابت عنها شرع عام في المكلفين وليس كذلك الشهادة فلا يقاس احدهما على الاخر انتهى وقد اشير الى ما ذكره في جملة من الكتب في الاحكام ومن
قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات انما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم تكثر وان الحاجة ماسة الى معرفة
ذلك بالقرائن وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم ليس ذلك جاريا على منهاج الشهادة بل الرواية وفي صر وشرحه اجماع اهل المدينة على
قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجنايات ثم قال في شرحه فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي
توجبها تلك الجنايات والشرع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة حزيمة ومنها ان الصبي ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبوله لعموم
مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية وفيه نظر والتحقيق عند هذه المسئلة ان يقال ان لم يحصل من خبر الصبي الظن بالحكم فلا اشكال في عدم حجيته للاصل
والعمومات المانعة من العمل بغير العلم المؤيدة بظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان حصل منه الظن بذلك كما يحصل من خبر العدل فان قلنا باصالة
عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو خيرة جماعة فلا اشكال ايضا في عدم حجيته لعدم قيام دليل قاطع على حجيته بالخصوص وان قلنا
باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته لا بقي هذا التفصيل خرقا للاجماع المركب في المسئلة اقول لان اعتبار خبر المميز ثم وعدمه كذلك
ولم يقل احد بالتفصيل فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ذلك فان اطلاق كلام المانعين ينصرف الى صورة عدم
حصول الظن ويشهد بذلك جملة من كلماتهم وقد تقدم اليه الاشارة مسلما ولكن غاية ذلك الظن بالاجماع وهو لا يصلح لمنع حجية هذا الظن الا على
تقدير ان يقال ان الاصل حجية الظن الذي لم يقم دليل ظني او قطعي على عدم حجيته لا مطلقا لان هذا الظن مما قام الدليل الظني على عدم حجيته ولكن فيه
اشكال بل احتمال حجية الظن مطلقا ما لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين الصبي
والصبية **الثاني** اذا تحمل الصبي قبل بلوغه ورواه بعد بلوغه فهل يقبل ح او لا بل لا يجوز الاعتماد عليه المعتمد هو الاول وفاقا للمانع
وبه صرح في المنية ولم ار من صرح بشرحه ولم اجد منها ما تمسك به في ذهبه والمنية ولم ار من وجوه المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية
ما يعقد ما نعا وهو اعتماده عند المؤاخذة على الكذب في حال الصغر المانعية ومنها ما تمسك به في الاحكام وصر وشرحه من اجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده بدليل عليه كتب الحديث وانهم لم يسئلوا قط عن تحملهم اقبل البلوغ
كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين روايتهم وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واعترض على هذا في ح فقال وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل
ان يكون بناء على الظهور حال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبه عدم جواز الرواية مع الصغر حين التحمل لا باعتبار جواز
القبول ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال اجمع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبي بعد
البلوغ وفي صر ولا سماع الصبيان واعترض عليه في ح صر فقال الاول وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين وفي الثاني وقد يقال ان ذلك
للتمرين ولذلك يحضرون من لا يضبط ومنها ما تمسك به في ذهبه فقال ويدل على قبول روايته الاجماع والمعقول اما الاول فلان
التمرين في امر الشهادة اكثر من الرواية لهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد الاكثر على ردها ولم يختلفوا في قبول رواية العبد واعتبروا
العدد في الشهادة بالاجماع واختلفوا في اعتباره في الرواية وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد بها بعد
البلوغ قبلت شهادته والرواية اولى بالقبول وقد اشار الى هذا الوجه ايضا في صر وشرحه واعترض عليه في ح فقال وفيه نظر للفرق بان شهادتهم
تقبل في حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معدودين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع لان الشهادة
حق لادمي فيكون مضيقا يسع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربع شهود **مفتاح** صرح في ذهبه وصر وشرحه والمنية والرعاية ولم
شرحه بان يشترط في الراوي ان يكون مسلما فلو كان كافرا لم تقبل روايته وهو يوجب كل من شرط الايمان ولم اجد منها الا صلا ومنها ظهور الاتفاق
عليه ومنها ما تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي ح اجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من
دينه الاحتراز عن الكذب او لا ثم قال في مقام اخر لاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وفي المنية لا تقبل رواية الكافر مطلقا

جميعهم منفردين

لا ينصرفان الى صورة الظن

سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب
او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه مرجح بعد قبول روايته فلم يكن قادحا لخلاف الاجماع ولانه فاسق وفي الرعاية شرح الدراية
اتفق ائمة الحديث واصولي الفقه على اشتراط اسلام الراوي حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا تقبل رواية الكافر وان علم من مذهبه التحرز
عن الكذب في الاحكام للخلاف في امتناع قبول رواية الكافر وعليه اجماع الائمة الاسلامية سلب لاهليته هذا المنصب الشريف عنه لخسته وفي صدر
وشرحه من الشروط الاسلام للاجماع ومنها ما تمسك بتجنيبه والمنية والرعاية وصدر وشرحه من قوله تعالى ان جاءكم آية فان الكافر فاسق والتبيين
في النبأ دليل على عدم حجيته اذ لو كان بنفسه حجة لما وجب التبين فيه لا يقال لا نم ان الكافر يصدق عليه لفظ الفاسق حقيقة وان كان الكفر اعظم
من الفسق فلا يندرج الكافر تحت عموم الاية وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب نعم ذلك في مقام الطعن على من استدل بالاية الشريفة لاثبات اشتراط
الايمان سلام في الشاهد فيه نظر لان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاد انه طاعة
بل من اجل الطاعات فلا والامر في المخالف الحق في الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم ان اعتقاده من اجل الطاعات سواء كان
اعتقاده صادرا عن نظر ام تقليد مع ذلك لا يتحقق الظلم وانما يتحقق ذلك مما يعاند الحق مع علمه به هذا الا يكاد يتفق وان توهمه من لا علم له والعامة
مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الاصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر او يخالف اعتقاده دليلا قطعيا بحيث يكون
اعتقاده ناشيا عن محض التقصير والحق ان العدالة المتحققة في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم ويحتاج في اخراج بعض الافراد الى
الدليل وستأتي شهادة اهل الذمة في الوصية ما يدل عليه وعلى ما ذكره المص من فسق المخالف واشتراط الايمان بخصوصه مع ما سبق من اشتراط العدالة
لا حاجة اليه لدخوله فيه وفي الزبدة يمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل المجهود ونص الاصحاب على توثيقه ولو جامع التفسق
لارتفع الوثوق بعد التراكم الموثقين من اصحابنا وفي تيج الكاشاني ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع اعتقاد كونه معصية لا مع اعتقاد
كونه طاعة والظلم انما يتحقق بمعاندة الحق مع العلم به لا ما نقول ما ذكر بظ بل المعتمد صدق الفاسق حقيقة لغة على الكافر وفاقا لكثير من الكتب
وذكره في مقام الاحتجاج على عدم جواز قبول شهادة بعض اهل الذمة على بعضهم لانهم كفار فساق ومن شرط الشاهد ان يكون عدلا وفرق
الكافر فاسق وقريب منه كلام الحلي في ثر وفي تيج لا تقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام لاتصافه بالفسق والظلم المانع من قبول
الشهادة وفي لف العدالة معتبرة في الشهادة والكافر غير عدل ثم قال ايضا لنا قوله تعالى ان جاءكم آية امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر
فاسق ثم قال قال ابو الصلاح الكافر فاسق وفي دي وشرحه الكافر فاسق وفي يه لا تقبل رواية الكافر لقوله تعالى ان جاءكم آية امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق والكافر فاسق موجب التثبت عند خبره واعترض بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وفيه نظر لانا نمنع
من اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية والا لم تؤثر رواية الفاسق وفي يب لا يقبل ذلك لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وفي الايضاح لان كل كافر
فاسق ولا شيء من الفاسق يقبل شهادته فلا شيء من الكافر يقبل شهادته والاولى بينة مجمع عليها بين المسلمين واما الثانية فلقوله تعالى ان جاءكم
آية وفي المنية لا يقبل ذلك لانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردودا وفي مجمع البيان الفسق الخروج
عن طاعة الله الى معصيته وفي كنز العرفان الفسق لغة الخروج عن الشيء وسميت الفارة فويسقة لخروجها من بيتها واصطلاحا الخروج عن
طاعة الله مع الايمان به وفي زبدة البيان الفسق الخروج عن الطاعة وفي الرعاية لا يقبل خبر الكافر لوجوب التثبت عند خبر الفاسق فيلزم عدم
اعتبار خبر الكافر بطريق اولى اذ يشمل الفاسق الكافر وقبول شهادته في الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة بنص خاص فيبقى العام
معتبرا في الباقي ويمكن القائل هنا اعتبار القياس اذ تعديته بالتنبيه الادنى على الاعلى وفي ضه وفيح لا تقبل شهادة الكافر لاتصافه بالفسق
والظلم المانعين من قبول الشهادة وفي مجمع الفائدة غير الايمان فسق وهو مانع بالكتاب والسنة واكبر الكبائر وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك
كفر ثم نقل جملة من الاخبار ثم قال ومن ورد في حقه امثال هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة
كما يفهم من يح ثم نقل ما تقدم عنه ثم قال وانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرناه فانه واضح لا يحتاج الى التنبيه فانه يلزم عدم فسق
كل من اعتقد ان ما يفعله ليس بحرام فلا يكون فاسقا بقتل الانبياء والائمة والسرقة والشرب والزنا وانواع المعاصي بل عدم عصيان الكفار وهو ظ

لم يقبل

هذا

هذا مع قطع النظر عن كفر الآخرين وان متابعة الكفار في الدين فسق فيلزم كونهم معذورين مع ذلك وعداوتهم مع الله تعالى ورسوله واهل بيته
وبالجملة معاندة هذا القول كثيرة جدا وقد بالغ في ذلك ولا ينبغي صدوره مثله عن مثله وما اعرف وجه ذلك الله يعلم وفي الكشف لا يقبل شهادة
الكافر للفسق والظلم وفي لم لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الخ وهو شامل للكافر وغيره وان قيل باختصاص عرف المتأخرين بالمسلم الدال
بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظ ورد الرابع بعد الاشارة الى ما في ذلك هو حسن ان اختير الرجوع في بيان معنى الظلم والفسق
الى العرف حيث ان المتبادر منهما مدخلية الاعتقاد في مفهومهما واما ان اختير الرجوع الى اللغة فمنظور فيه لعدم مدخلية الاعتقاد في مفهومهما
جدا فتأمل وفي ق الفسق الترك لامر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق والفوت بقلة القارة لخروجها عن حجرها على الناس في موضع من الاحكام
لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الخ امر بالتثبت في اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق واذا كان فاسقا فالآية ان
كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها وكل فاسق فهو عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب
رد الخبر على كون الآتي به فاسقا في كلام الشارع مع مناسبته له وكان ذلك علة الرد وهو متحقق فيما نحن فيه فان قيل المرتب عليه رد الخبر
انما هو مسمى الفاسق وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدر منه الكبيرة او واظب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر فالجواب بمنع اختصاص اسم
الفاسق في الشرع بالمسلم وان كان في ذلك عرف المتأخرين من الفقهاء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء وكيف يحمل الآية على
الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى مقتضى المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم
منه مخالفة دليل او ما اختلف في كونه دليلا خلاف الاصل فيرجح منه لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الخ والكافر فاسق بالعرف المتقدم
علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقا ويجعل قيما لو يعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة واظب عليها انتهى سلمنا ان الكافر
لا يطلق عليه لفظ الفاسق حقيقة لكنه يلحق به بالاولوية كما صرح به في الم وغيره ولا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام فانه قال لا خلاف في امتناع
قبول خبر الكافر لا لما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بذلك لان الفاسق انما لم تقبل روايته لما علم من
اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان متدينا معتقدا لتحريم الكذب فيمتنع حينئذ
امتناع العدل المسلم لانا نقول ما ذكره في غاية الضعف فمنها ان الكافر ظالم وكل ظالم لا يجوز قبول خبره اما الصغرى فلانه لم يحكم بما انزل
الله تعالى وكل من كان كذلك فهو ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولا يختص هذا بمن نزل فيه وهم اليهود لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب كما صرح به في كنز العرفان ولقوله تعالى وكان الانسان ظلوما جهولا ولان ذلك مما صرح به جماعة كالعلامة في نهج
الاسلام والايضاح والسيوري في نهج والشهيد الثاني في روض والفاضل الهندي في الكشف والطبرسي في مجمع ن وغيرهم واما الكبرى فلعموم
قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا يقال هذا موقوف على كون قبول الخبر ركونا اليه وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع بعيد بل الظاهر
ان ذلك ركون كما يستفاد من جمع كثير منهم صرح به فانه قال لا يجوز قبول خبر الكافر لقوله تعالى ولا تركنوا الخ وهذا ظاهر في قبول روايته ركونا اليه
انتهى ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر الكافر لكان بينهما تساو الا من هذه الجهة والاصل عدمها ومنها قوله تعالى
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة واصحاب النار ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة في الراوي
ومنها نحوي ما دل على عدم قبول شهادة الكافر وعدم جواز الوصية اليه ومنها العمومات الناهية عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد ولا دليل
على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في ير من ان الروايات من المناصب الشرعية والمراتب الجليلة التي لا تليق بالكافر ومنها ما
تمسك به في د فقال ان كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما منافاة وجهله لكفره ليس عذرا لانه يتم
الكفر جهلا ومنها ما تمسك به في يب والمنية فقال الاولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة فلا تقبل من الكافر لا يقال يعارض
ما ذكر النبي المرسل نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر انا الكافر اذا كان متحرزا عن الكذب كان صدقه ظاهرا فيجب العمل به لانا نقول هذا الرد
لا يصلح للمعارضة من وجوه شتى وقد اشار الى بعضها في الاحكام وصرح وشهر فقالوا ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالقرآن
فانه غير متفق على تخصيصه بما ذكروه احاد وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهرا وهو مخالف لخبر الكافر الخارج من الملة والفاسق اذا ظن
صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الكافر بين ان يكون ذميا كاليهود والنصارى او ناصبا

قبول روايته

ولا بين ان يكون مرتدا او لا وكل ذلك مقتضى اطلاق كلام القوم **الثاني** صرح في ب وب والمنية بانه لا فرق في الكافر بين ان يكون محترزا
عن الكذب او لا وهو في اطلاق جملة من الكتب هو الثاني حسن لعدم حصول الظن من خبره فيندرج تحت العموم المقدمة المانعة من جواز الاعتماد
عليه وهي سليمة عن المعارض كما لا يخفى واما في الاول فمحل اشكال وكلما ذكرناه في خبر الفاسق المميز من التحقيق والتفصيل يأتي هنا اللهم الا ان
يدعى القطع بان خبر الكافر لا يقبل معه وكيف كان فالامر هنا متن لندرة الحاجة الى خبر الكافر لا ينفي الى الاسلام كما لا يخفى **الثالث**
اذا تحمل حال الكفر وادى حال الاسلام قبل بلا اشكال **مفتاح** هل يشترط في الراوي ان يكون مؤمنا او لا بل يكفي الاسلام مطلقا اختلفوا
فيه على قولين الاول انه يشترط الايمان في الراوي وهو المعارج وب والمنية ورج الدراية ولم يصرح فيه في سابقه وفي غاية المأمول بانه المشهور بين اصحابنا
الامامية وفي الرعاية فقال قطعوا به في كتب الاصول وغيرها الثاني انه لا يشترط ذلك وهو المحكي في رج عن الشيخ فانه قال الايمان معتبر في الراوي
واجاز الشيخ العمل بخبر الفطحية ومن هنا وعلم يشترط ان لا يكون متهما بالكذب فمنع من رواية العلاء كابي الخطاب وابن ابي العزاقر انتهى وصرح البهبهاني
في الفوائد الحائرية وغيرها وذلك العلامة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العموم المانعة عن العمل بخبر الفاسق خرج منها خبر المؤمن بالدليل
ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به هنا في رج وب والمنية والرعاية ولم في غاية المأمول من انه فاسق فيجب رد خبره
اما المقدمة الاولى فلما تقدم اليه الاشارة واما الثانية فلعموم قوله تعالى ان جاءكم آه وقد تمسك بهذه الاية الشريفة في يع وقح ومجمع ده والكشف
كما عن مر على اشتراط الشاهد في الايمان ولو منع من شمول الفاسق لغير المؤمن فالاولوية كافية كما فيما تقدم ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على
خبره فلو جاز الاعتماد على خبر غيره ايضا للزم المساواة بينهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا آه وبعضده قوله تعالى لا
يستوي اصحاب الجنة آه وقد استدل الشهيد في هذه الاية الاية الشريفة على عدم قبول شهادة اهل الذمة وزاد فاستدل عليه ايضا بقوله تعالى ام حسب
الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ومنها ان غير المؤمن ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله آه فلا يجوز الاعتماد
على خبره لانه ركون اليه وهو منهي عنه بقوله تعالى ولا تركنوا آه وقد تمسك بهذا الوجه في يع وقح ومجمع ده والكشف كما عن مر على اشتراط الايمان
في الشاهد ولكن في الكفاية والعمل بالشهادة اذا اوجبت غلبة الظن ففي كونه ركونا تامل ومنها نحوي ما دل على عدم جواز قبول شهادة غير
المؤمن وعلى عدم جواز الاقتداء به وعلى عدم جواز الوصية اليه ومنها ما تمسك به في الرياض على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن فقال في جملة ادلة
لهذا الكلام على تقدير القول باسلامه حقيقة واما على القول بكفره كما هو مختار كثير من قدماء الاصحاب منهم الحلي مدعيا الاجماع عليه فلا اشكال
في عدم قبول شهادته لكفره فلا يدخل في اطلاق ما دل على قبول شهادة المسلم ثم على تقدير الدخول فيه فهو معارض باطلاق ما دل على
قبول شهادة الكافر بناء على اطلاق الكفر عليهم في الاخبار المستفيضة بل المتواترة المقتضي كونه اما كافرا حقيقة كما هو رأي بعض الاصوليين
او مشاركا له في الاحكام التي منها عدم قبول الشهادة وعلى تقدير تعارض الاطلاقين والتساقط في البين فالرجوع الى حكم الاصول متعين انتهى
وفي مجمع ده وهذه الاخبار دالة على ان ذلك كفر مثل الخبر المستفيض بل متواتر الكل من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية ومنقول في ج
بطرق متعددة كثيرة منها صحيحة الحارث بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع قال رسول الله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال
نعم قلت جاهلية جهلاء او جاهلية لا يعرف امام زمانه قال جاهلية كفر ونفاق وضلال ومثل صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع في قول الله عز وجل
من اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله قال يعني من اتخذ دينه رأيه بغير امام من ائمة الهدى وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول كل من
دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها
فجعلت تبغي راعيها وقطيعها فلما جنها الليل ابصرت قطيعا مع كبش فحنت اليه فباتت معه في مربضه فلما ان ساق راعي القطيع قطيعه عرفت
راعيها وقطيعها فحنت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل حنت الى كبش قطيع غيرها كذلك هذه الامة لا امام لها من الله عز وجل ظاهرا عادلا اصبحت ضالة تائهة وان ماتت
على هذه الحالة الزمات ميتة كفر ونفاق واعلم يا محمد ان ائمة الجور واتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا واضلوا فاعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت
به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد وفي رواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع ان اخالط الناس
فيكثر عجبي من اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم امانة وصدق ووفاء واقوام يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا الوفاء والصدق قال فاستوى
ابو عبد الله ع جالسا فاقبل علي كالغضبان ثم قال لا دين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله ولا على من دان الله بولاية امام عادل من الله قلت لا دين
لاولئك ولا عتب على هؤلاء قال نعم لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء ثم قال الا تسمع لقول الله عز وجل الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور

وفي كلام ابن ادريس في السرائر

يعني ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كل امام عادل من الله وقال والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات
انما عنى بهذا بانهم كانوا على نور الاسلام فلما ان تولوا كل امام جائر ليس من الله خرجوا بولايتهم اياه من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب
الله لهم النار مع الكفر واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والاحاديث في ذلك كثيرة جدا فمن ورد في حقه مثل هذه الاحاديث كيف
لا يكون فاسقا فان غاية ما يمكن ان تؤول الاخبار ويخرجهم من الكفر الى الفسق فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة كما يفهم من مزج
يع انتهى ومنها انه لو كان اخبار المخالفين حجة للزم ضبط اخبارهم واحاديثهم ونسخها وتصحيحها والاعتناء بها غاية الاعتناء كما في كتب اخبار
المؤمنين والحال ان المشاهد من سيرة الاصحاب خلاف ذلك كما لا يخفى نعم وللاخرين وجوابهم منها ان المخالف اذا كان ثقة وعدلا في دينه
ومتحرزا عن الكذب حصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل بخبره اما المقدمة الاولى فمما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ويما يؤيده اتفاق العلماء
سلفا وخلفا على الرجوع الى ائمة اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والقراءة والتفسير في المسائل المتعلقة بالعلوم المذكورة وليس
ذلك قطعا الا لافادة قولهم الظن وربما كان ما ذكر مؤيدا ودليلا على جواز الاعتماد على خبرهم في نفس الاحكام الشرعية واما المقدمة
الثانية فلاصالة حجية الظن لا يقال الاصل المذكور انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا ومن الظاهر ان الادلة المتقدمة
الدالة على القول الاول اقوى منه لانا نقول لا نم ذلك فانها لا تفيد العلم بعدم حجية المفروض بل غاية ما تفيد الظن وهو لا يجوز الاعتماد عليه
هنا اذ لا يجوز نفي حجية ظن بظن اخر كما لا يجوز اثبات حجية ظن بظن اخر لا يقال الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة ظن خاص قام
الدليل القاطع على حجيته بالخصوص فيكون هو بمنزلة العلم يجوز اثبات حجية الظن ونفيها به لانا نقول ان اردتم انه ظن خاص في الجملة فهو
م ولكنه لا يجدي وان اردتم انه ظن خاص مطلقا بحيث يشمل محل البحث فهو م نعم يمكن المناقشة في هذه الحجة بالمنع من اصالة حجية الظن والمنع
من حجية الظن الذي دل ظن اخر على عدم حجيته لكنهما خلاف التحقيق كما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به الشيخ في العدة فقال واما العدالة المراعاة
في ترجيح احد الخبرين فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب جريئا فيما يرويه فانه اذا كان مخالفا للاعتقاد
لاصل المذهب روى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب
اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرفه لهم قول فيه وجب ايضا
العمل به بما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلنا عمل
الطائفة بما رواه حفص بن غياث بن كلوب نوح بن دراج السكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عم فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وانما اذا كان
الراوي من فرق الشيعة كالفطحية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده وخبر اخر من جهة الموثقين بهم وجب العمل به وان كان
هناك ما يخالفه من طريق الموثقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة
العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا فيما ينقله وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى وحاصل ما ذكره امران احدهما الروايات التي اشار اليها وثانيهما دعوى اجماع الطائفة على العمل
باخبار الطائفة من غير الامامية وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلضعف سنده بالارسال فلا يصلح للحجية ومع ذلك فهو معارض بالعمومات المانعة
عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لتواردهما في محل الغرض كما لا يخفى ومن شمول العمومات المذكورة للقياس ونحوه دون الروايات
المتقدمة وشمول الرواية المذكورة لصورة حصول العلم لما رووه باعتبار تواتره او احتفافه بالقرائن القطعية دون العمومات المذكورة ومن الظاهر ان دعوى
الترجيح معها دون الرواية المذكورة الا ان يدعى انصراف اطلاقها الى غير صورة حصول العلم لندرتها او عدم تبادرها منه فيصير الرواية ارجح كما لا يخفى في الذي
فينبغي تخصيص تلك العمومات بها ومع هذا فالتفصيل في الرواية وتخصيص الحكم بجواز الرجوع الى رواية المخالفين بصورة فقد الرواية عن سائر الائمة
مما يمنع حمل الرواية على العموم ويوجب تخصيصها بصورة عدم حصول العلم بما رووه كما لا يخفى ولا يقدح فيما ذكر قوله عم ما روي بصيغة الجمع فانه ليس ظاهر
في توقف العمل برواية المخالف على كون الراوي لها جميع افراده فكم فاتت بخصوص طريق المناقشة في الرواية فان ارسالها الموجب لضعفها المانع من حجيتها
وقد يجاب عن هذا بانجبار الضعف بانتقاء الشيخ من عمل الطائفة ويظهر ان الشيخ لا يستند الى رواية مرسلة في اثبات اصل عظيم فليس استناده

اليها الا بعد اطلاعه على كون سندها معتبرا بهذا المقدار يكفي في الحكم بصلاحية الرواية للحجية لا بتي الرواية مخصصة بصورة خاصة وهي صورة رواية المخالفين
عن علي عم دون سائر المعصومين عم فتمام المدعى يثبت بالمجموع المركب من الرواية وعدم ظهور القول بالفصل ومثل هذا غير عزيز في المسائل الشرعية نعم قد يمنع
من صلاحية ما ذكره الشيخ ره ما يستظهر منه لجبر ضعف سند الرواية بحيث تجعلها حجة في مقابلة العمومات المشار اليها وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية في
مقابلة العمومات القطعية بعيد في الغاية خصوصا على القول بعدم جواز تخصيص العمومات المتواترة باخبار الاحاد ولو كانت صحيحة بالمعنى المتعارف بين اصحابنا
المتاخرين مع ان التفصيل المذكور في الرواية مخالف للاتفاق على الظ فان الظاهر من منع من حجية خبر المخالف منع منها مطلقا ومن اثبتها اثبتها مطلقا ولو ورد
في الحادثة الف خبر من طريق الخاصة متعلق بها الا ان يكون هذا اقوى دلالة واصح سندا او يكونا متكافئين فالتفصيل المذكور فيها خرق للاجماع المركب
على الظ فتدبر واما الثاني فلما ذكره ره فقال احتج الشيخ بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون والجواب انا لا نعلم ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء اتم وقد يقال ان كان منعه اجماعا الحاصل على الطائفة باخبار المخالفين في الجملة
فهو بظ جدا فانه يتتبع كتب الاصحاب يكشف عن بطلان المنع المذكور ويدل على عملهم بها قديما وحديثا من غير تشكيك بل هو بينهم قد اكثر العمل بها في
المعتبر وقد اشار اليه ما ذكرنا في خبر الدراية فقال المتاخرين من اصحابنا اشترطوا ايمانه مع ذلك المذكور من الشروط بمعنى كونه امامي وقطعوا به في كتب الاصول
الفقهية وغيرها لان من عداه عندهم فاسق وان تاول كما تقدم فمتناول الدليل هذا مع عملهم باخبار ضعيفة بسبب ضعف عقيدة الراوي او موثقة مع فساد
عقيدته ايضا في كثير من ابواب الفقه معتذرين عن العمل المخالف لما افتوا به في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف باعتبار الضعف الحاصل للراوي بفساد
عقيدته ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل بمضمونه بين الاصحاب فيمكن اثبات المذهب به وان ضعف طريقه كما ثبت مذهب اهل الخلاف بالطريق الضعيف
من اصحابهم ونحوها اي الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على قبول رواية المخالف في بعض الابواب كقبولهم ما دلت القرائن على صحته مع ذلك على ما ذهب
المحقق في المعتبر ثم قال وكيف كان فاطلاق اشتراط الايمان مع استثناء من ذكر ليس بجيد فالاولى على ما قررناه عنهم اشتراط احد الامرين من الايمان
والعدالة والاخبار بمرجح لا اطلاق اشتراطهما اي الايمان والعدالة المقتضي لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا ولا يقولون به ولم يرد مع تقريرهم
بالاشتراط في بيان كثير في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسد المذهب انتهى وان كان منعه اجماعا لعملهم باخبار الاحاد التي رواها المخالفون
باعتبار احتمال كون الوجه في استنادهم الى اخبار الذين اشار اليهم الشيخ ثبوت تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع عندهم ومن الظ ان
مثل هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان راويه كافرا او مجنونا فضلا عن ان يكون مسلما عاقلا فلا يكون ما ذكره الشيخ حجة نعم وان كان حجة بما ذكره
بادعى الراوي ولكن يعدم اعانة الانصاف والتامل الثاقب ان ليس شيء لبعد ثبوت قطعية جميع الاخبار التي عملوا بها بالتواتر والاحتفاف بالقرائن
بل الظ انه مستحيل عادة واما الاخبار بالشهرة فغاية ما فيه افادة الظن اذ لا يحصل منها القطع قطعا وهذا المقدار لا ينفع في هذا المقام بل العمومات التي
استدل بها على عدم حجية اخبار المخالفين تدل على عدم حجيتها مطلقا ولو افادت المشهورات ركنا الاصل لا يقال يحصل بالشهرة اليقين المامور به في
قوله تعالى ان جاءكم الخ لانا نقول لا تم ذلك لما سيأتي اليه الاشارة وبالجملة الانصاف ان ما ادعاه الشيخ ره لا يتم صدقه بعد التتبع في الكتب الفقهية والرجالية
والحديثية ولو لم يحصل منها القطع بذلك فلا اقل من الظن القوي في الغاية فاذن لا يمكن ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار المخالفين المحترزين عن الكذب
مما قام الدليل الظني على عدم حجيته فتدبر ثم ان ما اجاب به المحقق غاية منع حصول الاجماع لنفسه وهو لا يقدح في التمسك بكلام الشيخ هنا لانه مبني على حجية
الاجماع المنقول بخبر العدل المؤمن وقد استدل فيها جماعة الى اية النبأ فاذن يكون حجية اخبار المخالف ثابتة باية النبأ وبظ القرآن بخبر العدل
المؤمن وقد ادعى الاتفاق على حجية ظواهر القرآن وكونها من الظنون المخصوصة لا يقال الاجماع المنقول انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن
بمصير الاكثر الى خلافه واما معه فلا ومن الظ ان اكثر الاصحاب على عدم حجية اخبار المخالفين لانا نقول لا تم صحة الشرط المذكور على تقدير استناد
حجية الاجماع المنقول الى مفهوم اية النبأ كما عليه طائفة وانما يصح ذلك بناء على اصالة حجية الظن سلمنا ولكن لا تم تقدم الشهرة المنع من مصير اكثر
الاصحاب الى عدم حجية اخبار المخالفين لما اشرنا اليه سابقا فتدبر ومنها فحوى ما دل على حجية بعض الظنون الذي يكون اضعف من الظن الحاصل
من اخبار المخالفين فتدبر ومنها ان الايمان لو كان شرطا في الراوي لاشتهر ذلك رواية كما اشتهر المنع من العمل بالقياس ومن الترافع الى المخالفين
ونحو ذلك فتدبر ومنها ما تمسك به جدي في الفوائد الحائرية فقال في جملة كلام له وما ذكر ظهر كون الموثق حجة على الاطلاق لحصول التثبت الظني
من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره في عدة يظهر منه ان المراد بالعدالة هنا المعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من جمل الشيعة ولا يظهر من

الايمان

فهل الخبر من المدعى فلا يمكن اثبات تمام المدعى بها الا بانضمام ذلك من قادح بعد ظهور عدم القائل بالتفصيل بين الرواية عن علي عم والرواية عن غيره من سائر المعصومين

ح

اصول الفقه

في بيان مراد الشيخ ره في الاجماع

الآية ما يضر بذلك لان الكم من الفسق بحسب العرف هو بالجوارح لا العقيدة ايضا على ان التثبت حصل من كلامهم انتهى وفيه نظر لان المتبادر من التبين
في اية النبأ تحصيل العلم او ما يقوم مقامه شرعا لا مطلق الاعتقاد الراجح كما لا يخفى والمسئلة لا تخلو من اشكال والتحقيق التفصيل فيها بان يقال
اخبار المخالفين اذا لم تفد الظن والعلم بالحكم الشرعي فليست بحجة للاصل والعمومات السليمة عن المعارض وظهور مصير المعظم الى عدم حجيتها يحصل
بما لوحظ فيما ادعاه الشيخ من الاجماع ان سلم شموله للمفروض وان افادت الظن بذلك فهي حجة لاصالة حجية الظن المؤيدة بظهور مصير المعظم
الى الحجية لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ ليس في المسئلة الا قولان اشتراط الايمان مطلقا وعدمه كذلك فالتفصيل خرق لهما فلا يجوز لانا نقول
البته لانا نقول لا نم ذلك فان تنزيل اطلاق كلام المانعين من الحجية على صورة عدم حصول الظن ودعوى ان مرادهم ان خبر المخالف بنفسه من حيث هو لا يكون
حجة كما ان خبر المؤمن العدل حجة بنفسه من حيث هو في غاية القوة ويبنى التنبيه على امور **الاول** قال في مجمع الفائدة ان المراد بالايمان اعتقاد
الامامية الاثني عشرية من اصناف الشيعة لا غيرها والظاهر انه يحصل بمعرفة الله تعالى وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وتصديقه في جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل الموت
وعذاب القبر والحشر والنشر والنار والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء عليهم السلام والكتب السالفة وانه لا نبي بعده وبامامة
الائمة الاثني عشر عليهم السلام كل واحد واحد وان آخرهم قائمهم الحي من وقت موته بامامته حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى يفني الدنيا وينتهي التكليف
كل ذلك يكفي اجمالا بطريق العلم البتي الذي لا يحتمل نقيضه وان لم يكن برهانيا وهو ظاهر وقد سبق الاشارة اليه مرارا انتهى **الثاني** لا فرق على
تقدير اشتراط الايمان بين خبر العامي كالسكوني والشيعي الذي ليس بامامي كالواقفي والناووسي والكيساني والفطحي ولا فرق بين ان يكون عدم ايمانهم
باجتهاد او تقليد **الثالث** قال في مع ويثبت الايمان بمعرفة الحاكم او قيام البينة او الاقرار انتهى وهو جيد قال في لك مرجع الثلثة الى الاقرار
لان الايمان امر قلبي لا يمكن معرفته الا من منفذه قالا او قرارا ولكن للحاكم اعتبار الوسائط بينه وبين المقر انتهى وفيه نظر **الرابع** قال في المدة اما ما رواه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما تخص الغلاة برواية فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة
وترك ما رووه في حال الخطأ ثم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه
كذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العرقاء وغير هؤلاء فاما ما يرونه حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه
المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف
في اخبارهم فلاجل ذلك توقف الشيخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات انتهى
مفتاح صرح في ير وبه يرى وشرحه المنية والرعاية ولم ودة ومشرق الشمسين وصر وشرحه الاحكام بانه يشترط في الراوي ان يكون
ضابطا فلو لم يكن ضابطا لم يقبل خبره ولو كان عادلا ولم يجدوا منهما دعوى نفي الخلاف في ذلك في لم وغاية المأمول نقلا الاتفاق على اشتراط الضبط
انتهى وبعضها ذكره في ح الدراية فقال وجمهورهم على اشتراط ضبطه لما يرويه لعموم المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها خبر الضابط
ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في ير ولم وغاية المأمول فقالوا يشترط الضبط فان من لا ضبط له قد يسهو عن
بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال ويجب ان يكون الحديث لا يقع فيه كذب على سبيل الخطأ انتهى وقد اشير الى ما ذكره في
جملة من الكتب ففي المنية ودم وصر وشرحه يشترط الضبط لانه لا يحصل من خبر غير الضابط علم ولا ظن معتد به وفي ح دى ولا يبقى وثوق مع عدم الضبط
انتهى لا يقال مقتضى الاطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم اي جواز الاعتماد على خبر العادل مطلقا ولو لم يكن ضابطا لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذا
الاطلاق اما اولا فلما لزم تقييده بدعوى نفي الخلاف المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف فلو كان
واما ثانيا فلمعارضته بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح مطلقا ولو فرض اختصاصه اية النبأ اما على تقدير كون التعارض بينهما من
قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو التحقيق فواضح واما على تقدير اختصاص اية النبأ فلاعتضاد تلك العمومات بما تقدم اليه الاشارة وهو موجب
لترجيحها على هذا الخاص كما لا يخفى واما ثالثا فلان الاطلاق المذكور ينصرف الى الغالب وهو الضابط فيبقى غيره مندرجا تحت العمومات فتدبر ولا
يقال اشتراط العدالة كما عليه المعظم وسيأتي اليه الاشارة يغني عن هذا الشرط كما صرح به الشهيد الثاني على ما حكاه في مشرق الشمسين فقال لا
ريب انه لا بد في حصول الوثوق بقول الراوي من كونه ضابطا اي لا يكون مهو اكثر من ذكره ولا مساويا لوهذا القيد لم يذكره المتأخرون في تعريف الصحيح وما عند

الضبط يكون شرطا في الراوي

الشهيد الثاني عن عدّ تعريفهم لذكره بأن قيد العدالة مغن عنه لأنها تمنعان يروي من الأحاديث ما ليس مضبوطاً عنده على الوجه المعتبر لأنا نقول لا نم
ذلك كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي مشرق الشمسين بعد ما حكيناه عنه واعترض عليه بأن العدالة انما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من
نقله بسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطاً وقد يدفع بأن مراده ان الغالب لما اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية تحرزاً من ادخال ما
ليس من الدين فيه وانت خبير بأن القائل ان يقول ان اذا كثر سهوه ربما يسهو عن انه كثير السهو فيرى والحق ان الوصف بالعدالة لا يغني عن الوصف
بالضبط فلا بد من ذكر المذكور ما ينفي من اتصاف الراوي به ونعم ما قال شرف الدين من ان الضبط من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له ثم ساق كلام
المتقدم اليه الاشارة وفيه لا يتم لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه وضبطه ثم سهى عنه لم يرده مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب
والخطاء لا من سهو فيما ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه فيما سهى عنه انه لم يشتهر ان كان عدلاً وقريب منه في الاحكام ولا يتم لو كان الضبط شرطاً
للزم اهمال الرجال الاعتناء به وتحقيقه والتصريح به كما في العدالة لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره في مشرق الشمسين فقال وان قلت فكيف يتم لنا
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال اسناده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يكتفون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ
الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انتهى وقد
اشار الى ما ذكره في غاية البهية وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد اشير في جملة من الكتب ومنها الضبط المعتبر في الراوي فهي رج يعتبر في الراوي
الضبط فان عرف له سهو غالباً لم يقبل وفيه يجب كون الجزم راجح الصدق عند السامع انما يحصل مع غفلة الراوي وبلوغه اسلامه وعدالته وضبطه
وغلبة ذكره على نسيانه وفيه يجب ان يكون ضابطاً بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساوياً له وفي المنية اعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطاً يغلب ذكره الاشياء المعلومة على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها لم يقبل
روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفلة وفي شرح الدراية يشترط ان يكون حفظه راجحاً على نسيانه وفي رج
الدراية وجمهورهم على اشتراط ضبط الخبر بمعنى كونه حافظاً مستيقظاً غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطاً لكتابه حافظاً له من الغلط والتصحيف
والتحريف ان حدث منه عارفاً بما يحيل المعنى ان روى بمراعاة المعنى حيث يجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس
بمضبوط على الوجه المعتبر له وتخصيصه تأكيداً وجرى على العادة وفيه اما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها
عن نقل ما لم يضبطه ورد بعدم منعها عن نقله ساهياً عن انه غير مضبوط او غير ضابط وفيه مر وشرحه يشترط رجحان ضبطه وذكره سهوه في الاحكام
يشترط ان يكون ضبطه لما سمعه راجحاً من عدم ضبطه وذكره له راجح من سهوه انتهى **الثاني** قال في رج ولم وان عرض عليه السهو نادراً لم يقدح
لان احداً لا يكاد يسلم منه زاد في الاول فقال فلو كان نوعه اصلاً شرطاً في القبول لما صح العمل الا بما من معصوم من السهو وهو باطل اجماعاً من العامة
بالجزم انتهى وهو جيد وقال في الفرق بين عدم الضبط وعروض السهو فلم فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط
الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يشذ عنه بعارض السهو **الثالث** قال في رج يعرف ضبطه بكثرة استعلاء الاشياء منه مرة بعد اخرى على
سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظ بعد مدة انتهى وفي الاحكام وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو اغلب حال الرواة وان لم يعلم
الاغلب في ذلك فلا بد من الاختبار والامتحان انتهى والتحقيق ان يقال ان علم الضبط فلا اشكال سواء حصل العلم من الاخبار ام من غيره وان لم يعلم
فان شهد به العدلان المقبول شهادتهما فالامر بثبوته ايضاً وهل يثبت بكلما افاد الظن به من خبر العدل الواحد المرأة والاستفاضة او لا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الاول هو الاقرب بناء على اصالة حجية الظن كما هو التحقيق **الرابع** قال في رج لو وقف على ضبط قصاص الاحاديث دون مطولاتها قبل
فيما عرف ضبطه فيه دون غيره انتهى وهو جيد **الخامس** هل الاكثار من الرواية يدل على عدم الضبط او لا صرح بالاخير في رج والاحكام فقال لا يبقى
انكار الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته قال عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان يحفظ ما لم نحفظ وجلالة قدره في حديث المهراس مع ذلك قبلوا اخباره لانا نقول الانكار على
ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه خلل الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية **السادس** هل يشترط في الخبر ان
يكون مظنون الصدق فلو لم يكن كذلك لم يكن حجة وان كان راويه الفاسق فلا مؤمناً ضابطاً عادلاً او لا بل يكون حجة مع الصفات المزبورة وان لم يفد الظن وان كان
الظن بعيداً حيث لا مانع من اتصافه في باب الاول صرح به بعض ايضاً فقال لا يقال ان الخبر دليل والاصل فيه الصحة وقياس الضبط والاختلال والذكر والنسيان
غاية ان يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهراً ثم شك بعد ذلك في الحدث فانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا نقول الخبر انما

الراوي عن عدل ثقة عدل ضابط

يكون دليلا او الحصل معه اولى بعدالة الراوي وضبطه اذا لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه لم يغلب على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا لوقوع الشك في كونه دليلا
لاقتران خارج عنه يفيد الظن بالطهارة السابقة لا يقتضي فيه شك الحدث الطارئ فيرجع مطلق الطهارة فلا يبقى معه الشك في الاصل الحكم بالطهارة
انتهى ويمكن استفادة هذا من البينة وغيرها والمسئلة محل اشكال من اطلاق مفهوم الانباء المقتضي لعدم اشتراط ذلك وانه لا يحصل الظن شرطا
للزم عدم حجية الاخبار الصحيحة التي جمع رواتها الصفات المتقدمة التي اليها الاشارة حيث يعارضها الظنون الحوتية في تعاميم التي ثبت عدم حجيتها والتي ثبت
حجيتها والتي يشك في ذلك اما الملازمة فلان انتفاء الظن من تلك الصحاح حين التمسك بها امتناع الظنين المتضادين في حكم الحجية لا يمنع من افادة الظن فلم يكون
شرط حجية تلك الصحاح مفقودا فلا تكون حجة لان فقد الشرط يستلزم فقد المشروط ومن الاصل والعموم المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة حصول الظن
ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها واما اية النبأ فاطلاق مفهومها لا ينصرف الا الى صورة الظن كما لا يخفى وكذا الادلة العقلية والاخبار
المتواترة لا تفيد الا حجية الخبر المفيد للظن فاذن الاحتمال الاول هو الاقرب فاذا لمن تفيد البينة الاشارة الا اذا كان مفيدا للظن باعتبار وجود الظن الاول
الذي يثبت عدم حجيته والذي لم يثبت حجيته فاترك العمل بالخبر الكثير او به تلك الصفات وكان من شأنه الظن لولا المعارض فان حجيته هذا متفق عليه
ثم **مفتاح** هل يجوز العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ولو لم يكن له موافق فيما يرويه ولم يعتضد بما مقطوع من القرآن او سنة متواترة ولا عمل
بعض الصحابة ولم يكن منتشرا وشهد ابنهم ولا المتسلفون في ذلك على قولين الاول انه يجوز العمل به مطلقا وهو للمشهور وصريح شرح م والمحقق ويا الجملة
عليه المعظم الثاني ما اشار اليه في ير والمنية وم فقالوا ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي الكثرة فلا يقبل رواية الواحد عند الا اذا
عمل به بعض الصحابة او اجتهادا او كان مشتهرا بينهم يقبل رواية العدلين مطلقا وزاد في الاول فقال الاحكام ما ضمنه هكذا الباب امر الا يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة غاية الشهود المعتمد سنكد والقول الاول الذي عليه المعظم ولهم حجج منها عموم اتفاق اصحابنا القائلين بحجية خبر الواحد عليه دينا تضمن جملة من
الكتب عموما الاجماع عليه في ير ولان الصحابة عملوا عليه وعمل علي عم بخبر مقداد وابو بكر على خبر بلال وعلي على خبر جمل بن مالك وعلي خبر عبد الرحمن بن عوف
في المجوس وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكره احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد بالاجتهاد لانا نقول انهم كانوا يقبلون
الاجتهاد لهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمسايرة بمسائل روى لهم رافع بن خديج نهي النبي عم عنها وفيه لا يشترط في
الرواية تعدد الراوي فيقبل خبر الواحد ان لم يعتضد بشيء او عمل بعض الاصحاب او اجتهادا او انتشارا وان كان في الزنا العمل الصحابة بالواحد مردود وذلك
وفي المنية بعد نقل القول الثاني والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر في ج صر
الدليل على هذا اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه ومن حجج المنكرين انا نقدر في خبر الواحد فمن ما بينا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها
وانفاذه الاحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحوه ولا نقضاء في المنكر ذهب الجبائي الى انه لا يعمل الا بما يفيد رجلان ثم
شرط عند تكرر العصر وان يحمل قول كل رجل رجلا وهكذا الى حيث ينتهي وهذا استيناف لهذه القاعدة على المذاق الحديث عصرنا ومعتمدنا نقل
الصحابة والكفاية بالواحد منها ما تمسك به في ير فقال لنا ان خبر الواحد العدل يتضمن العمل برفع ضرر مظنون فيكون واجبا ومنها ما تمسك به في ب
والمنية من اطلاق قوله تعالى ان جاءكم اه لا يقال يعارضه العمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما تعارض العمومين من وجه ومن
الظاهر ان وجوب الترجيح مع هذه العمومات لانا نقول لا نم ذلك بل الترجيح مع اطلاق اية النبأ لاعتضاده بما تقدم مما تقرر عندنا من اصالة حجية الظن وفي ير
والمنية ان الله تعالى امر بالتبين عند خبر الواحد ح يكون التمسك معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت العموم العمل بالظن انتهى وفيه نظر كما لا يخفى ولا يقال ما دل على
عدم قبول الشاهد الواحد العدل يقتضي عدم قبول خبر العدل الواحد لان الشهادة تقتضي شرعا خاصا والخبر يقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل الواحد في الاول
القبول في الثاني اولى لانا نقول لا نم الاولوية هنا كما اشار اليه في ير والمنية فقال بعد الاشارة الى احتجاج الخصم بالاولوية المذكورة الجواب
انه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها **مفتاح** قال في ير وب المنية لا يعتبر تعدد رواته
وكثرتها ولا يكون ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبر واحد اقبل وهو حجة وقد صرح به صر وشرحه ايضا واحتج عليه في الثالث بعموم ما دل على حجية خبر الواحد
وبعضه ظهور الاتفاق عليه وقال في ير ايضا كما في ير وب اما لو اكثر في الحديث مع تذكره مخالطة اهله فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل ما
رواه في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن الى كل رواياته وهو جيد قال في ير واذا عرف من الراوي التساهل
في امر حديث الرسول عم لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول فان نقل فيما تساهل فيه الكذب اصر عليه لم يقبل روايته

ف الدوام حتى انه لو بقي الشك ح

الدلالة على حجية خبر الواحد من الاجماع والادلة

من قبيل

لفسقه لا قبلت روايته على خلاف لافادة الظن مع عدم المعارض انتهى الاقرب عندنا دوران الحجية وعدمها مدار الظن وعدمه **مفتاح** قال في هر ريب والمنية لا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه حصلت الشرايط قبلت روايته وزاد في الاول فقال عملا بالمقتضي السالم عن معارضة الفسق وفي الثالث لشمول ما دل على وجوب قبول خبر العدل معروف النسب مجهوله انتهى وما ذكره جيد وقد صرح بعد اشتراط معرفة النسب ايضا في صر وشرحه قال نعم لا مدخل لذلك في الصدق وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا كان الراوي لدار الزنا ولكن متصفا بالشرايط التي اعتبرها في خبر الواحد فهل تقبل روايته ام لا التحقيق ان يقال ان لم نقل بكفر ولد الزنا فلا اشكال في اعتبار خبره لوجود المقتضي السليم عن المعارض وان قلنا بكفره ونجاسته كما عليه بعض اصحابنا ففي اعتبار خبره اشكال من انه كافر وقد تقدم انه يشترط في خبر الواحد الاسلام ومن امكان منع شمول ما دل على الشرط المذكور من الفتاوى والنصوص المفروض فالاقرب عندي اعتبار خبره حيث افاد الظن **الثاني** قال في هر ولو كان الاسناد احدهما اشهر جاز الرواية عنه ولو كان مرددا بينهما وهو باحدهما مجروح بالاخر معدل لم يقبل لاجل التردد وفي هر ولو كان الاسناد احدهما مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون المجروح انتهى ما ذكره في هر جيد **مفتاح** قال في هر ريب والمنية لا يشترط ان يكون الراوي عالما بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة انما هي في قول الرسول لا في قول الراوي زاد في الاول الثالث فقال ولا يجوز العامي والجاهل معنى الخبر بمكنهما نقل اللفظ وحفظ لفظ الرسول كما يمكنهما حفظ القرآن العزيز واشار الى ما ذكره في جملة من الكتب ايضا نعم في الدراية لا يشترط في الراوي العلم بالعربية لان الغرض منه الرواية وهو يتحقق بدونها ولهذا تواتر نقل الشامي سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه لكن ينبغي مؤكدا معرفته بالعربية حذرا من اللحن والتصحيف قد روي عنهم عليهم السلام قالوا العربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو شمل اعراب القلم واللسان وقال بعض العلماء جاءت هذه الاحاديث عن الاصل معربة وعن اخر اخوف ما اخاف على طالب الحديث اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لانه ربما لم يكن يلحن فيما روى فيحمله حديثا ولحن فيه فقد كذب عليه والمتحرج ان يعلم ما يسلم معه من اللحن والتحريف انتهى وفي الاحكام وصر وشرحه لا يشترط ان يكون عالما بالعربية وبمعنى الخبر انتهى والمعتمد عندي ما ذكروه حيث يحصل الظن بالصدق من خبر المعروض لعموم ما دل على حجية خبر الواحد ولرواية النبأ عند جماعة واما لرجحية الظن على المختار وظهور اتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه وان العلم بالعربية لو كان شرطا للزم سقوط معظم الاخبار عن الاعتبار وهو باطل فتم **مفتاح** لا يشترط في قبول الرواية ان يكون الراوي فقيها مطلقا كما صرح به في هر ريب المنية وم وصر وشرحه في هر ذهب اليه اكثر المحققين ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في المنية من عموم الدليل الدال على قبول رواية العدل فانه شامل للفقيه وغيره ومن جملة ذلك ما تمسك به في هر هنا من قوله تعالى ان جاءكم فاسق فانه امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فينتفي وجوب التثبت في غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يدخل العموم ومنها ما تمسك به في ريب المنية وم فقالوا ولان الحجة قول الرسول والاعتماد على خبره وزاد في الاحكام فقال والظن من الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي الا ما سمعه على الوجه الذي سمعه في ح صر والراوي عدل فالظن صدقه ومنها ما تمسك به في هر فقال ان خبر الواحد يفيد ظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب ومنها ما تمسك به في ريب المنية وم وصر وشرحه من السبق المرسل المفيد نضر الله ومنها ما تمسك به في م فقال ولان الصحابة سمعوا اخبار احاد ولم يكونوا فقهاء انتهى **مفتاح** اذا روى الفرع عن الاصل كما اذا روى زيد عن عمرو وكذبه الاصل فقال الرواية التي بينتها لا وحكيتها عني لم اروها اصلا وكانا جائزين يدعو بها وكانا ايضا جامعين للشرايط فهل يصدق الفرع ح ويقبل روايته ويثبت بها الحكم الشرعي ام لا بل يطرح رواية الفرع ح صرح بالثاني في ريب والمنية والمتوار واشار في الثالث الى وجهه فقال والوجه ان نقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بنفيها وهما لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب لا يقدح في عدالتهما وفي المنية لا يقبل ح لكون تكذيب الفرع ازوما الكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها انتهى وفي كلا الوجهين نظر بل مقتضى عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا هو ثبوت حجية خبر الواحد لزوم قبول رواية الفرع لاندراجها تحت نبأ غير الفاسق ولا كذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فينتفي الاول بلا معارض فيلزم العمل به ويجري احتمال سهو الفرع لا يكون قادحا ولا يبقى الا التهمة لا تصلح لاثبات حجية رواية الفرع اما اولا فلان ضرر اطلاق مفهوم الصورة تحصيل الظن من خبر غير الفاسق وهو هنا ثم فان تكذيب الاصل يمنع من افادة خبر الفرع الظن واما ثانيا فلمعارضة اطلاق المفهوم بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما هنا من قبيل تعارض العمومين من وجه من الظهور وهو الترجيح هنا مع تلك العمومات ومن جملتها عدم

القائل بقبول الفرع ح وفيه نظر ولو قيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين هنا لم يكن بعيدا ولكن لم نجد قائلا بهذا التفصيل الا ان هذا القدر لا يقدح
فيما ذكرناه ويبنى التنبيه على امرين **الاول** اذا لم يقبل الاصل رواية الفرع ولكن لم يكذبه فهل يقبل رواية الفرع ح اولا اختلفوا فيه على قولين
الاول انها لا تقبل وهو لاكثر الحنفية على ما حكاه في هر فانه قال ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث فح ذلك في رواية الفرع سواء
جزم بالتكذيب او قال لا اعرفه وهو رواية عن احمد **الثاني** انها تقبل وهو للنهاية وبب وح والمنية قال في الاول والاخير لانا بالمقتضى وهو
رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه وزاد في الاول فقال ولان ربيعة ابن ابي عبد الرحمن روى عن
سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم لقي سهيلا فقال لربيعة لا اعرفه وكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم وليس
فيه وجود العمل بالشاهد قال احتج المانعون مطلقا بان الدليل يبقى بقبول خبر الواحد خلافا فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على
الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسبة الجواب عن الاول انما تقدم عن الثاني لان الشهادة
اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابو يوسف انما يلزم الشافعي والا فرب شيء هو القول الثالث حيث يحصل الظن من رواية الفرع
كما هو الغالب في محل البحث ولا فرق في ذلك بين ان يقول الاصل اظن كذب الفرع او لا كما هو مقتضى الكتب المتقدمة فنفي رجح لنا فالمدار على الاصل
لم ارد لك هذه الرواية قاطعا كان ذلك قادحا في الرواية وان قال لا اذكر او لا اعلم لم يكن قادحا لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة في الفرع
بنفي التهمة عنه وفي بب والمنية لا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب بينهما واسطة وزاد في الثاني فقال وعلى السكوت
او التشكيك في هر وان لم يجيء بالعناد قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني انه ما رويته او لا اغلب على ظني انه ما رويته فشك فلا يبرز على
السواء او لا يقول شيئا من ذلك انتهى والثالث قال في هر ان لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد
وكذا ان قال اظن انني ما رويته لتعارض الظنين غالبا والاصل العدم فان الشك لا اصل او سكت ويظن انه رواه فالاقرب القبول لان موضع العمل بظن
الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض له وايضا يبطل القولين ان تعادلا او يرجح قول الاصل وجب الرد الا القول انتهى **مفتاح** لا يشترط
تعدد الراوي واعتبار الرواية امور منها المذكورة يجوز قبول رواية الانثى والخنثى وقد صرح بعد اشتراطها في رح وهر والمنية وح الدراية والمخدوم
وصرح شرحه لهم بجواز احدهما فاشار اليه في رح وح الدراية فنفي الاول رواية المرأة المعروفة بالعدالة مقبولة للسبب المقتضي للقبول ويستوي في ذلك
الحرة والمملوكة وفي الثاني لا يشترط الذكورة لاصالة عدم اشتراطها وثانيها فهو في هر وح الدراية وم وهو الاتفاق على ذلك فنفي الاول لا يشترط
الذكورة فان الصحابة رووا عن عائشة وغيرها من النساء ولا خلاف في ذلك وفي الثاني لاجماع السلف والخلف على الرواية عن المرأة وفي الثالث
ليس من شرط الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء وثالثها ان اخبار غير الذكر تفيد الظن والاصل فيه الحجية ورابعها ما تمسك به في رح الدراية
من ان شهادة المرأة تقبل في الجملة فالرواية اولى ومنها الحرية فيقبل رواية المملوك مطلقا ولو كان قنا وقد صرح بعد اشتراط ذلك في رح وهر والمنية
وح الدراية وم وصرح شرحه في جملة من الكتب بعدم الاتفاق عليه فنفي هر لا يشترط البصر فيصح رواية الاعمى وقد جعل ذلك في السلف والخلف وفي
صر لا يشترط البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها ما اشار اليه في م وصر وشرحه فقالوا لا يشترط عدم العداوة فيقبل المعادي على
وقال في الاول لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة مؤثرة فيه وفي الثالث لعموم حكم الحديث ومنها ما اشار اليه
في م فقال لا يشترط عدم القرابة بل يجوز رواية الولد لوالده بالكل لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها العدم على الكتابة والظاهر انه مما
لا خلاف فيه ومنها ما اشار اليه المقدس الاردبيلي فقال وبمفهوم قوله تعالى ان جاءكم اه يمكن ان يستدل على قبول خبر غير الفاسق فلا يشترط
في قبول الخبر المروة وبخروج ذلك من عدم العداوة ولا القرابة والصداقة وعدم التهمة الا ان يثبت بالدليل انتهى وعدم اشتراط المروة ظاهر
على تقدير عدم توقف العدالة عليها كما هو المحقق **مفتاح** هل يشترط في الراوي العدالة فلا يجوز العمل بخبر الفاسق مطلقا وان كان مبالغا في التحرز
عن الكذب او لا يجوز العمل بخبر الفاسق المتحرز اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط فيه العدالة وهو للمعارج بهر وبب ودي وشرحه
والمنية وكنز العرفان وح الدراية وم وبدا والاحكام والمنخول وصر وشرحه في م وفاية ق هو للشيخ بين الاصحاب وح الدراية جمهور اهل الحديث
الاصولي والفقهية على اشتراط العدالة الثاني انه لا يشترط ذلك وهو للشيخ في العدة قال انا من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب تفسيقه ويجوز العمل بروايته لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال

والمنخول وتدفق سلك الاولى فيه
فقال لا يشترط الحرية والعبد
تقبل روايته مع العدالة اليه
مال في الرواية وخلافه
هو الاقوى وشرح الدراية
حيث قال في الحلة فالرواية
اولى ومنها البصر يجوز قبول
خبر الاعمى فقد صرح بعد اشتراط
ذلك في هر والمنية وح الدراية

الجوامع يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول روايته لاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى القول الاول وجوبها الاصل
ومنها ما تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع على اشتراط ذلك وعلى عدم قبول رواية الفاسق فخرج دعوى شرط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند
الامامية والشافعي وفي تبيين الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وفي المنتهى ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول
مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي التعليقة الجدة العدالة شرط للعمل بخبر الواحد عند القدماء والمتاخرين ثم قال الشيخ
في العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف بيننا فيما تمسك به في تهذيب حدي والمنتهى والمدارك وكنز العرفان وزبدة البيان ولم من قوله تعالى ان جاءكم
آه اذ لو كان الفاسق مقبول الرواية لما وجب التبين في خبره كما لا يجب في خبر العادل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج خبر العادل بدليل قطعي
وهو مفقود بالنسبة الى خبر الفاسق فيبقى مندرجا تحتها وقد اشار الى هذه الحجة في ح صريحا ومنها ان العمل بخبر الفاسق ركون الى الظالم فيكون منهيا عنه لعموم
قوله تعالى ولا تركنوا آه ومنها ان الفاسق لو جاز الاعتماد على خبره لكان مساويا للمؤمن العادل من هذه الجهة والاصل عدم التساوي لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة آه
ومنها ان الفاسق لا يسمع شهادته فلا يسمع خبره بطريق اولى ومنها انا لو قلنا بجواز الاقتداء في الصلوة فلا يجوز سماع خبره بطريق اولى والقول الثاني امور
احدها ما اشار اليه في العدة من عمل الطائفة باخبار غير العدل واجاب عنه في ح بانه قال العدالة الراوي شرط في العمل بخبر الواحد قال الشيخ يكفي كونه مخبرا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه ادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالبه بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع عظم الفسق مستبعد اذ الكذب فسق لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن الكذب
انتهى وقد حكى هذا الجواب في لم ساكتا عليه ظاهرا اختياره وفيه نظر اما اولا فلان منع عمل الطائفة باخبار غير العدل بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب
الاصحاب وجد عملهم بها في غاية الوضوح وقد صرح بذلك جدي في التعليقة فقال في جملة كلام له الظاهر ان اشتراطهم العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث
هو هو من دون حاجة الى التفتيش والاختبار بشيء كما هو مقتضى دليلهم وروايتهم في الحديث والفقه الرجال فان عملهم باخبار غير العدل اكثر من ان يحصى وترجيحهم
في الرجال قبول اخبارهم بحيث لا يخفى حتى انها ربما يكون اكثر من اخبار العدل التي قبلوها فكيف وقد ورد خلافه على تبيين الاول فيمن اعتمد على روايته او يترجح
عنده قبول روايته كما صرح به في اول ويظهر من طريقته في هذا القسم من اوله الى اخره ان من اعتمد به هو الثقة ومن ترجح عنده الحسن والموثق ومن اختلف فيه الراجح
عنده القبول ويحكى عن حماد السمندي ان هذا الحديث من المرجحات لان الدلائل على التعديل وفي الحكم بن عبد الرحمن ما يفيد ذلك وكذا في كثير من التراجم ونقل عنه
في ابن بكير ان الذي اراه عدم جواز العمل بالموثق الا ان يعتضد بقرينة وفي جميل بن دراج فانه وجه عندي ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض فربما ظهر من هذا فرق
ثم وايضا من جملة كتب كتاب الذم والمرجان في الاحاديث الصحاح والحسان وايضا قد اكثر الرجال بل وفي غيره ايضا من ذكر اسباب الحسن او القوة او الترجيح
واقتنوا بها وبحثوا عنها كما اعتنوا وبحثوا عن الجرح والتعديل ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي الظن ان قال ومستند كرعن عدة الشيخ ما يدل على عملهم برواية غير
العدل مع انه ادعى فيها الوفاق على اشتراط العدالة لاجل العمل ثم صرح المحقق في بر انه قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى اعتقدوا الكل خبر ما فطنوا
لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول الشيخ منكر بعد الفالة على وقول الامام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه ثم اقتصر بعض عن هذا الافراط فقال
كل مسلم تسند العمل به ما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يبين على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر
المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون فخطرت رد الخبر الى ان قال وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن الى اخرها قال فان قلت مقتضى دليلهم التثبت في خبر
غير العدل الى ان يحصل العلم قلت على تقدير التسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم انتهى لا يبقى لعل استنادهم الى اخبار غير العدل التي هي
من الاحاد باعتبار اقترانها بالقرائن المفيدة للقطع بصدقها او بالقرائن المفيدة للظن بذلك ومحل البحث هو المجرد عن القرائن مطلقا ولو كانت ظنية
لا نقول الاحتمال المذكور في غاية الاستبعاد بل يمكن القطع بعدم الاستناد الى القرائن المفيدة للقطع واما احتمال الاستناد الى القرائن المفيدة للظن
فهو مع بعده لا يجدي اذ صحة الاستناد اليها لا وجه له سوى اصالة حجية الظن اذ مع الاغماض عنها لا يجوز الاستناد اليها لعدم الدليل القاطع على حجية هذا الظن
مع ان عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته مضافا الى الاصل العقلي ومن الظاهر ان اصالة حجية الظن على تقدير تمامية تقتضي
حجية خبر الفاسق المتحرز عن الكذب مجهول الحال الذي لم يثبت عدالته كما لا يخفى فتامل واما ثانيا فلان قوله ولو سلمناها آه مدفوع بان الظاهر ان كل من جوز
الاعتماد على خبر الفاسق المتحرز عن الكذب في الجملة ونحن ودعاه من جوزه مطلقا فالتفصيل خرق الاجماع المركب المؤيد بما كان دعوى تنقيح المناط وبعد احتمال
مدخلية خصوصية المورد في الحجية وبان الموارد التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية فالاستقراء تمنع من التفصيل فتامل واما ثالثا فلان قوله ودعوى التحرز

عن الكذب

اقول كان موثقا لكن كان فاسقا لا يستبعد وقوعه ثم ح

فيه بناء الاستبعاد على العادة في الشرع

عن الكذب، مدفوع بملاحظة مبرم كثير من الناس من أهل الإيمان والإسلام والكفر من التحاشي والتحاب بكثير من الفسق والاستبعاد إنما يتجه حيث يكون الأمر على خلاف
العادة ومن الظن إنما ذكرنا ما جرت به العادة وثانيهما أن خبر الفاسق المحترز عن الكذب يفيد ظن الصدق بالجزم وكلما هو كذلك فالأصل فيه الحجية لأصالة الحجية
الظن لا يبقى هذا الظن بما قد قام الدليل الظني على عدم حجيته وهو ما تقدم إليه الإشارة في مقام ذكر حجج القول الأول وأعظمه الإجماعات المحكية المعتضدة
بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولا أقل من أصالة الحجية الظن بحيث يشمل هذا القسم من الظن لأنا نقول نمنع من ذلك لما أشرنا إليه
من استمرار الأصحاب على العمل بخبر غير العدل فإن لم يكن إجماعا عليه دليلا موجبا للقطع به فلا أقل من إفادته الظن بذلك ومع هذا كيف يمكن
دعوى أن الظن المفروض قيامه الدليل الظني على عدم حجيته أما إطلاق المعظم اشتراط العدالة في الراوي فلعله محمول على صورة عدم حصول الظن من الخبر كما
أشار إليه جدي ولكن قد يبقى الظن من كلام جماعة نقل إليهم الإشارة أن الشرائط المذكورة لخبر الواحد إنما تعتبر بعد إفادة الخبر الظن لا مطلقا وأن
الخبر الذي لا يفيد الظن لا مطلقا وأن الخبر الذي لا يفيد الظن لا يكون حجة وإن اتصف راويه بالشرائط المذكورة والأظهر أن الجمع بين ما ذكروه في الأصول
من اعتبار شرط في الراوي العدالة وما يشاهد منهم من الغفلة من الاعتماد على غير أخبار العدول ربما يظهر منهم من أن الخبر إنما يكون حجة بعد إفادة الظن مطلقا
في غاية الإشكال ولكن هذا الاحتمال أوجب عدم الظن بعدم حجية خبر غير العادل من طريق فتوى الأصحاب كما لا يخفى فلم يبق سوى الظن المستفاد من العمومات
المانعة عن العمل بغير العلم وهي غير ملتفت إليه على تقدير أصالة حجية الظن والكلام بحجية الأصل المذكور أما إذا فما من ظن إلا ويحصل من هذه العمومات الظن بعدم حجيته
فكيف يمكن دعوى تقييد الأصل المذكور بصورة عدم قيام الدليل الظني ولو من هذه العمومات على عدم حجيته فنحن سلمنا أن الظن المفروض قيامه الدليل الظني
على عدم اعتباره لكن عندنا احتمال أصالة حجيته أيضا في غاية القوة فنحن فاقدنا القول الثاني حيث يحصل الظن من خبر غير معلوم العدالة في غاية القوة سواء كان
معلوم الفسق أو مجهول الحال وعلى هذا لا حاجة إلى البحث عن حجية خبر مجهول الحال كما اتفق المعظم نعم يفتقر إليه على تقدير اشتراط العدالة ولكن هذا الخلاف

الكلام في التزكية والجرح والتعديل وما يثبت به هذا الراوي وما لا يثبت به

مفتاح إذا عمل العدل الذي يعتبر تزكيته بروايته فهل
يكون مجرد عمله تعديلا لراويها أو لا صريح بالأول في نهاية الأحكام والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري وصريح الأكثر أنه بالثاني وهو ظاهر المعتبر
والأحكام وهو نظر المنع فإن الظاهر من نهاية والمنتهى صريح المعتبر أن ذلك لا يفيد التعديل وثانيهما ما تمسك به في الأحكام والمحصول وصريح المنهاج من أن الراوي
الذي عمل العدل بروايته لو لم يكن عاملا للزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق والكلام في العامل العادل وفيه نظر للمنع من لزوم الفسق لو عمل بخبر غير العدل
والالتزام العام بخبر مجهول الحال وبالروايات التي رواتها فساق إذا اعتضدت بالشهرة أو بقرينة توجب ظن الصدق فاسقا وهو يلزم فظهر والالتزام بتفسيق
معظم أصحابنا وهو ظاهر بالفهم سلمنا أن العمل بخبر غير العدل غير جائز ولكن نمنع كونه كبيرة قادحة في العدالة سلمنا ولكن العادل قد يفسق فلم لا يجوز أن يكون
هذا موجبا لفسقه الحكم بالتعديل بذلك فعلا الفسق من العادل ما لم يتكرر في وجهه أصالة الحمل فعل المسلم على الصحة على تقدير تسليمها هنا معارضة
بأصالة عدم العدالة في المجهول فلا يبقى العدل وإن جاز له العمل بخبر غير العدل ومصير إلى أنه لا يشترط العدالة في الروي لكن الغالب عمله بخبر العدل
مصير إلى اشتراط العدالة في الراوي فيلحق المشكوك فيه بالغالب لأنا نقول كل ذلك مسلم والمعتمد أن ذلك بنفسه ليس تعديلا نعم إن حصل العلم بالتعديل
بذلك مع ضم أمر آخر كان متبعا وهل يقوم الظن هنا مقام العلم أو لا المعتمد هو الأول وينبغي التنبيه على أمور **الأول** إذا قلنا إن ذلك يفيد التعديل
فهل يشترط العلم بعمل العدل بالرواية أو لا صريح في بحر الكلام بالأول وهو ظاهر المنهاج وشرحه للعبري وصريح الأكثر أنه بالثاني ويتبين الفائدة بكون ذلك
تعديلا فلو أفتى بحكم موافق لرواية مجهول الحال رواتها واحتمل أن يكون مستند تلك الرواية أو دليل آخر لم يكن ذلك تعديلا لا لم وقد صرح بهذا في الكلام
والمنتهى وعبارة الشهيد الثاني وقد صرح به بدعوى الإجماع عليه **الثاني** إذا قلنا بأن ذلك يفيد التعديل فلا فرق بين أن يذكر العدل الراوي
الذي عمل بروايته مصرحا باسمه أو بصفته أو لم يذكره مطلقا كما هو ظاهر إطلاق عبارة القائلين بذلك **الثالث** إذا قلنا بأن ذلك لا يفيد التعديل
فهل يحكم بالتعديل إذا علم بأن العدل المفروض لا يعمل إلا بخبر العدل أو لا صريح بالأول المصنف وهو ظاهر المعتبر والمنتهى وفيه إشكال نعم إن أفاد ذلك العلم أو الظن بالتعديل
أمكن الحكم بذلك **الرابع** مخالفة العدل لخبره لا تكون قدحا في روايته كما صرح به الشهيد الثاني قائلا بجواز كون المخالفة لشذوذه أو معارضته بما
هو أرجح منه أو غيرهما والعام لا يدل على الخاص **الخامس** قال قوم بعد التصريح بأن عمل العدل تعديل وهذا الطريق مرجوح بالنسبة إلى التزكية
بالقول مع ذكر السبب بالنسبة إلى الحكم بالشهادة لأن باب الشهادة أعلى من باب الرواية ولذلك اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية فكان الاحتياط
والاحتراز فيه أتم وأوفى انتهى **مفتاح** إذا روى العدل الذي يعتبر تزكيته عن رجل غير معلوم العدالة وسماه بلفظ لا يعلم منه كونه مقبولا

في بيان أن عمل العدل بخبر غير العدل هل يفيد التعديل أم لا

عن رجل او عن رجل او نحو ذلك او سماه باسم كان يقول عن زيد مثلا يعلم من حال العدل الراوي عن الذي روى انه لا يروي الا عن ثقة وعدل فهل مجرد روايته
عنه يكون تعديلا له كما لو صرح بتعديله او لا فلا يمكن الحكم بعدالته من هذه الجهة اختلفوا فيه على قولين الاول ان لا يكون تعديلا وهو في النهاية
وايضاح وبيع مؤضعين وشرح المنية وشرح الباري في موضعين والذراية ولم ولم وم وك وصرح شرحه للعضدي وح المنهاج للعبري وبالجملة الظاهر انه مذهب
المعظم الثاني انه تعديل وهو للحكي في م وك وصرح شرحه للعضدي وتم المنية عن بعض وفي الذراية قال به شذوذ من المحدثين انتهى والمعتمد عندي
هو الاول الذي عليه المعظم لان رواية العدل عن غيره لا تدل على تعديله لشيء من الدلالات اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلا شك ان تعديله
لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لما ذكر في ه والمنية والذراية ولم وم وك وح المنهاج للعبري من ان العدل كثيرا يروي عن غيره وقد ادعى في جملة
من الكتب كثرة رواية العدل عن غيره فنفي به والحصولي من عادة اكثر الرواة عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا وفي المنية ان عادة كثير من السلف الرواية
عن العدل وغيره والذراية وقع من اكثر الاكابر من الرواة والمصنفين ذلك في الاحكام ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن هذا لم يتوقف فيها
وصرح شرح العضدي اذ كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر فيمن يروي انتهى بعضه ما ذكر الشهرة العظيمة وما ذكره في ه من ان الراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون
سكوته عن الجرح تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل جرحا انتهى لا يتم لو عرف العدل كون من يروي عنه فاسقا لكان روايته عنه غاشا مدلسا في الدين
لانا نقول هذا يعلم لما ذكره في ه وم ولكن المنع من كون ذلك غشا وتدليسا لا يستلزم الوجوب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعل لم يعرف
بالفسق والعدالة فيرجع حينئذ الى الفحص عن حاله الى ان يحصل العلم بالرواية ولا يقال العمل وان كان يروي عن العدل وغيره ولكن الظاهر من الاطلاق الاول وقد حكى
العضدي عن قوم ان ملك تعديله الاحتجاج بما ذكر لانا نقول لا يلزم ذلك وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا فرق على الظاهر بين ان يعلم ان من عادة
العدل الرواية عن العدل وغيره او لا **الثاني** اذا علم ان من عادة العدل الرواية عن العدل وغيره فهل يكون روايته عمن لم يعلم عدالته تعديلا
او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انها تعديل وح وهو للنهاية وبيع موضع والمنية وغاية الباري والمحصول وم وصرح شرحه للعضدي وح المنهاج الثاني
تعديل وح وهو للحكي في صرح شرحه للعضدي عن بعض وهو مقتضى اطلاق م وكلام الشهيد الثاني وموضع من بيع ل والاقرب عندي هو القول الاول لحصول
الظن بالتعديل من جهة العادة نعم ان قلنا بانه يشترط في المزكي التعدد وبانه لا يعتبر تزكية مجهول العين لاحتمال وجود الخارج او بان الاصل عدم حجية كل
ظن كان القول الثاني في غاية القوة ولكن جميع المذكورات خلاف التحقيق وهل يلحق بالعادة تصريحه بانه لا يروي الا عن عدل او لا صرح بالاول في ه والمنية وم
وك وهو جيد لو حصل معه الظن والا فلا وهل يشترط في الظن العلم بها او يكفي الظن بعلم من المنية وبيع بل من جميع الكتب القائلة بالقول الاول الاحتمال
الثاني في غاية القوة **الثالث** انه روى العدل وحذف الواسطة كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير المؤمنين عليه السلام ويعلم سقوط الواسطة
فهل روايته ح تعديل للواسطة المحذوفة ام لا ولو كان من عادته الرواية عن العدل وغيره او ليست بتعديل ام او تعديل في صورة العادة المذكورة
وليست بتعديل في صورة فقدها احتمالات يظهر من الاحكام الاول فانه قال ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا اظهر الجزم بالكلام
من حاله انه لا يتجرأ على ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي صلى الله عليه وآله قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز نسبة القول اليه
عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديله من كونه الا انه كان عالما او ظانا بصدق خبره انتهى وفيه نظر المنع من ان قوله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله يقتضي الجزم او الظن بصدور هذا القول منه لما تقدم اليه الاشارة سلمنا ذلك ولكن نمنع من كون السبب علمه الواسطة لامكان حصولها
بغيرها بل العلم لا يحصل بنفس عدالة الواسطة ويحتاج الى امر خارج مع جوازها لا يقال الاصل عدم سبب غير الواسطة لانا نقول كذلك الاصل عدم كون الواسطة
سببا والاصل عدم ثبوت عدالتها وفيها نظر لان الواسطة لا يمكن دفعها بالاصل للقطع بوجودها وبتاثيرها اذ لا كلام في غيرها فانه يمكن نفيه بالاصل
فكون الاولى ان يقال الاصل لا يفيد الظن بالتعديل فلا يمكن ان يكون دليلا عليه فح والاقرب عندي ان ذلك لا يفيد تعديل الواسطة حيث لم يثبت انه
العدل الراوي عن غير الثقة وفاقا للنهاية وبيع المنية والمنهاج شرحه للعبري والاستوار اما مع ثبوت ذلك فهو تعديل كما تقدم **الرابع**
اذا روى مجهول كابي عمير الثقة المشهور لم يعرف عدالته مسمى باسمه كان يقول اخبرني زيد او عن زيد او نحو ذلك المجهول الحال لا فيه اشكال مما ذكره الشيخ في
العدة فانه قال سوى الطائفة بين ما رسله محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا انهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق
به وبين ما اسنده غيرهم ومن عدا هؤلاء العبارة طريق يعتمد في الشهادة وانه لا يروي الا عن ثقة وما ذكره الفاضل الشيخ فانه قال روايته احيانا عن غير
الثقة لا تقدح في ذلك بظن لانهم ذكروا انه لا يرسل الا عن ثقة لانه لا يروي الا عن ثقة ونحوها المعتبران في جملة من طعن الاصحاب فيه فان المعتمد هو الاحتمال

فهل يكون ذلك موجبا لعدالة ذلك الشيخ

الثاني وكذلك صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي **مفتاح** اذا قال العدل الثقة اخبرني ثقة ولم يسمه فلا اشكال في كونه تعديلا لمجهولي
العين وهل يجوز الاعتماد على هذا التعديل بحكم بصحة الرواية وحجيتها فيكون تزكية مجهولي العين معتبرة او لا بل يشترط في اعتبار التزكية تعلقها بالمعلوم
اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز الاعتماد على ذلك وانه يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو للحلي وولده العلامة والاردبيلي ثم لم يمكن
استفادته من الحكم عن الصدوق ومن كل من اعتمد على مراسيل ابن ابي عمير باعتبار انه لا يرسل ولا يروي الا عن ثقة ولو قيل ان ذلك مذهب المعظم لم يكن بعيدا
الثاني انه لا يجوز الاعتماد على ذلك وانه يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو للنهاية والدراية ولم ار في الاولين وجها واحدها عموما دل على حجية
خبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم وشهادة العدلين وثانيهما ان يحصل من خبر العدل الظن بعدالة الواسطة المجهولة والاصل فيه الحجية وقد اشار
الى ما ذكره جماعة فقال في مقام ذكر الامور المفيدة للتوثيق ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة وفي افادة التوثيق المعتبر خلاف معروف ومحصل الكلام منه
هو احتمال كونه في الواقع مقدوحا لا يمنع الظن فضلا عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات فتأمل وربما يقال الاصل تحصيل
العلم وانما تعذر يكفي الظن الاقرب هو الحاصل بعد البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكفي الظن كما هو الحال في التوثيقات وسائر الادراكات والامارات
الاجتهادية ويدل على ذلك على هذا ومراتب الظن متفاوتة جدا وكون المعتبر هو اقوى مراتبه لم يقل به احد مع انه على هذا الايجاد يوجد حديث صحيح
بل لا يوجد تخصيص خصوصا اعتبرت من الحديث الى هذا الحد معتبرة دون ما هو دون من ذلك الثاني لما ثبت مع انه ربما يكون الظن الحاصل بعض
التوثيقات بهذا الحد بل ودون ثم انه ذكره في الدراية ولم ار من ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم حاله
مع تعيين العدل وتسميته لينظر هل الجارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده وزاد في الدراية ولم نقف الا واصالة عدم الجارح مع ظهور تزكيته غير كاف
في هذا المقام قال في الاردبيلي لا بد من البحث في حال الرواة على وجه يتم بواحد الامور الثلاثة من الجرح او التعديل او تعارضهما حيث يمكن بل اضرابه عن تسميته
مريب في القلوب وفي الثاني التمسك بالاصل غير موجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من الجهد من كل ما يحتمل ان يكون
له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص انتهى وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان ذلك لا يفيد الظن بسبب ذلك
الاحتمال فهو ممنوع لظهور حصول الظن منه كما صرح به جماعة وكذا الاقدام فقال في مقام دفع الحجة المذكورة قلنا وان كان محتملا غير ان العلم عدمه فلا
سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدم الظفر بما يوجب الجرح انتهى هذا ولو كان الاحتمال المذكور مانعا من الظن لزم ان لا يحصل من خبر العدل
الظن بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي او بالجرح والتعديل او نحو ذلك لاحتمال الخطأ في مستند عمله بالمذكورات ولو امارة لكان غير تام عندنا وذلك ظاهر
بالتأمل وان ارادوا ان هذا الظن ليس بحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فهو ممنوع لان ذلك لو سلم فانما
هو في صورة امكان الفحص عن المعارض واما مع عدمه فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العلماء في موارد عملهم بالظن وكذلك من معظم الاصحاب والمسألة لا تخلو
من اشكال ولكن المعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا قال العدل ان اخبرني ثقة واراد شخصا واحدا كان كما اذا قال
العدل الواحد اخبرني ثقة فاذا قلنا بكفاية العدل الواحد في التزكية في استنباط الاحكام الشرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بثبوت التعديل في الصورتين
على المختار في المسألة وان شرطنا التعدد في التعديل لزم الحكم بثبوت التعديل في هذه الصورة خاصة على ذلك **الثاني** قال في المعالم في اخر المسألة
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف
في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة لتؤمن معارضة الجرح انتهى ويلزم على المختار في المسألة السابقة الحكم بثبوت
العدالة في المجهول هنا **الثالث** هل يشترط في كون ذلك تزكية كون العدل في تعبيره بتلك العبارة قاصدا اداء الشهادة بالتعديل او يكفي
في ذلك مجرد دلالته على اعتقاده عدالة الواسطة المجهولة وان لم يكن في مقام اداء الشهادة المعتمد عندي هو الاخير وربما يفهم من الدراية الاول فانه قال بعد ما
نقلنا عنه سابقا نعم يكون ذلك القول منه تزكية للمروي عنه حيث يقصدها بقوله حدثني ثقة اذ قد يقصد به مجرد الاخبار من غير تعديل فانه قد يتجوز في
مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة ثم قال وهل يبقى الاطلاق على التزكية ام لا بد من استعلام وجهها احتمالان اجودهما ترتبه على ظاهره من عدم مجازفة الثقة
في مثل ذلك وعلى تقدير تصريحه بقصد التزكية او حمل الاطلاق عليها ينفع قوله مع ظهوره عند المعارض وانما يتحقق ظهوره مع تعيينه بعد ذلك والبحث
عن حاله والا فالاحتمال قائم كما مر وذهب بعضهم الى الاكتفاء بالاطلاق ما لم يعلم المعارض او الخلاف وقد ظهر ضعفه ومثله ما لو قال كل من روى عنه فهو ثقة
وان لم استثن ثم روى عن من لم يسمه فانه يكون تزكية لمن اخبرنا لا لمن لم يكن تزكية لما قررناه وقول العالم هذه الروايات صحيحة في قوة الشهادة بتعديل رواتها فاذا

الباقي الطرق اما بالنسبة

عند الاكتفاء بذلك **الرابع** قال فيه بعد الاشارة الى ان محل البحث من الامور المفيدة للتزكية وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحا بالنسبة
الى التصريح بالتعديل فقط ولا سيما اذا اقترن بذكر السبب للاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق ولهذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة
للاتفاق عليه والاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل واما بالنسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعمل بها انتهى

مفتاح قال فيه قال المحقق اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بعدم
شهادة بانه من اهل الامامة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال من بعض اصحابنا لم يقبل الا مكان ان يخفى فيه الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه
كالمجهول هذا كلامه وهو مجيب بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح
لما سبق الى عنه فاذا ذهب اليه فلم كان لم يترجح ذلك دلالة على التزكية ولا على اعتقاد العدالة بشيء من الدلالات لا يبقى لعادة الرواة جرت بالاشارة بذلك
الى التذكية او اعتقاد العدالة ويشهد بذلك تصريح المحقق اذ من البعيد ان يكون امتناعه لنفس العبارة فانه اجل من ذلك لانا نقول ذلك احتمال
ولم يمكن الحكم به بمجرد ما ذكره المحقق فتأمل **مفتاح** اذا كان الراوي من مشايخ الاجازة فهل يجوز ان يحكم بعدالته بمجرد ذلك او لا بل يكون كغيره
ممن لم يثبت عدالته فيه اشكال من ان شيوخة الاجازة ليست هي العدالة ولا العدالة جزء من مفهومها ولا هي لازمة لمعناها لا عقلا لجواز كون الرجل
شيخ الاجازة مع كونه فاسقا مرتكبا للكبائر ولا شرعا لعدم دليل يفهم من الشرع على لزوم الحكم بعدالة شيخ الاجازة ولا عادة لعدم معلومية ان كل شيخ
من مشايخ الاجازة يستحيل في العادة صدور الفسق منه ومن ان الظاهر صدور الفسق ومنافاته العدالة من معظم مشايخ الاجازة والمشكوك فيه
يلحق بالغالب ظهورا كما ان جماعة في الحكم بعدالة المتهم فقبل ان قول فلان فلان من مشايخ الاجازة يدل على انه من اعلى درجات الوثاقة وعن الشهيد الثاني
ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وعن بعض المحققين ان عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ وقيل ان التعديل بهذه الطريقة طريقة
كثير من المتأخرين وقيل اذا كان المجيز ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فذلك استجازة والرواية عنه على الوثاقة
في غاية القوة سيما اذا كان المجيز من المشاهير انتهى والتحقيق ان كان ان ثبوت عدالة الراوي يكفي فيه الظن وانه من الامور الاجتهادية كالمسائل الفقهية
والتعويل كما هو التحقيق فالمعتمد انه يجوز الحكم بالعدالة بذلك لحصول الظن منه بها وكذا يجوز الحكم بها بقول عدل من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة
لحصول الظن منه بها وان لم تكن العبارة دالة على ارادة التعديل لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما معتبرا في اللغات وان لم يكن ذلك من الامور الاجتهادية ولا يكفي
فيه بالظن من حيث انه ظن بل لا بد من ثبوت العدالة بالعلم او بسبب الاسباب الشرعية كشهادة العدلين لكونه من الموضوعات الصرفة والاصل فيها ذلك فلا يجوز
الحكم بالعدالة بذلك لانه لا يفيد العلم به ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية كالبينة وكذا لا يجوز الحكم بذلك بقول عدل او عدلين من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة
لانه لا يفيد العلم به ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية لا يقال اذا قال العدلان ذلك كان شهادة منهما بعدالته فيجب قبولها لان شهادة العدلين من الاسباب
الشرعية ولذا يثبت بها اكثر الموضوعات الصرفة واذا قال ذلك عدل واحد كان اخبارا منه بعدالته فيجب قبوله لان خبر العدل من الاسباب الشرعية او من الطرق
الخاصة التي ثبت حجيتها لانا نقول انما يكون ذلك شهادة او خبرا لو كانت العبارة دالة باحد الدلالات الثلث على ان المتكلم قصد التعديل وهو ممنوع اذ ليس في البين
بحسب الوضع اللغوي دلالة يعتبر من الدلالات على ذلك ولم يثبت صيرورتها منقولة في اصطلاح اهل الرجال الى ما يفيد ذلك احتمال النقل غير مجد لان الاصل
عدمه فتدبر **مفتاح** حكي عن العلم ان قول اهل الرجال فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه يقتضي الحكم بصحة الرواية وان كان الذي
يروي عنه ممن ادعى الاجماع المزبور في حقه مجهول الحال لكن بشرط صحة النسبة الى من ادعى في حقه ذلك الاجماع والظاهر من جملة المصير الى هذا وربما قيل ان
تلك الدعوى لا تفيد الوثاقة من ادعى الاجماع في حقه اختار هذا القول والد العلامة والسيد الاستاذ ورد بوجهين احدهما ان اهل الرجال لو لم يقصدوا
الحكم بصحة اصل الرواية بل قصدوا مجرد بيان وثاقة من ادعى ذلك الاجماع في حقه لما كان لتخصيصهم تلك الدعوى ببعض وجه فيه نظر لاحتمال كون الوجه
في الغرض الاتفاق على الوثاقة فيمن ادعى ذلك الاجماع في حقه دون غيره وثانيهما انه لو كان المراد بيان وثاقة ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى ببعض
دون الآخر مما لا خلاف في عدالته وجه ورده جدي قدس سره فانه ان اريد بعدم الخلاف في ذلك من المعدلين المعروفين في الرجال فيه اولا انه غير اجماع العصابة وثانيا
انا لم نجد من وثقه جميعهم لكن عدم الخلاف منهم غير عدم الخلاف منهم وان اريد اتفاق جميع العصابة فلم يوجد الا في سلمان وغيره ممن عد الشرف وبه دون
غيره اذ لا يكاد وثقه جليل يكون سالما عن الطعن والكل بقضية العقل ان يقال ان العبارة المذكورة لا تفيد وثاقة من يروي عنه هذا الذي ادعى الاجماع
في حقه لان غاية ما يستفاد منها تحقق الاجماع على صحة ما ثبت منه من الظن ان لم يثبت منه الا النسبة الى الغير لا الحكم بصدور الرواية عن المعصوم

ولا

وعدالة من يروي عنه ممن ادعى الاجماع في حقه ومع هذا كيف يجوز الحكم بصحة الرواية بعد التجويز الحال اللهم الا ان يفسر لفظ فانه في قولهم ما يصح عنه بالجزم
المتعارف فيتجه الحكم بصحة الرواية لان تقدير العبارة يكون هكذا اجمعت العصابة على الحكم بصحة الخبر الذي يثبت انه رواه وعلى هذا ربما امكن دعوى ثبوت عدالة
من يروي عنه هذا الذي ادعى الاجماع في حقه لكن التفسير المذكور مشكل بالظاهر وهذا تقييد العبارة المذكورة توثيق من ادعيت في حقه ولا يخفى اشكال
من ان التصحيح عند المتقدمين على ما ذكره جماعة ظاهر البحث وهو لا يستلزم عدالة الراوي لامكان حصوله بالقرائن وكون التصحيح عند المتأخرين معناه كون الراوي
اماميا ثقة لا يجدي لان العبارة صدرت من المتقدمين فيجب حملها على مصطلحهم نعم اذا صدرت من المتأخرين افادت عدالة من ادعيت في حقه ومن ان الظاهر
ان مجمع العصابة على صحة جميع روايته لا يكون الا عدلا عادة وان امكن عقلا ان يكون فاسقا فيكون مفيدا للظن بالعدالة فيرجع الى التحقيق الذي ذكرنا
في مشايخ الاجازة ولما كان الامر عندنا اما ترجيح الظن في اثبات عدالة الراوي او جواز الاعتماد على ما ذكر في اثبات عدالة من ادعيت في حقه والظاهر بناء
المعظم على هذا بل لم يظهر مخالف فيكون هذا معا صدر الماذكرنا كما لا يخفى **مفتاح** اذا حكم نحو العلامة بصحة سند جيد ولم نعلمها ولكنا رأينا سندا
فيه مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك المجهول حتى لو رأيناه في سند آخر كان اللازم الحكم بصحته اولا وعلى الثاني فهل يحكم
بصحة اصل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح اولا بل يطرح او يرجع الى غيره فيه مقامان الاول في افادة ذلك التوثيق ذهب بعض على ما حكاه جده في
التعليقة الى افادة ذلك قال وفهم المص في ترجمة الحسن بن ميثم وابرهيم بن مهزيار واحمد بن عبد الواحد وغيرهم انتهى ولعل حجته ان تصحيح ذلك الحديث اما
باعتبار وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند آخر لم يشتمل عليه لكن الاخير خلاف الظاهر لان الغرض انه لم يعلم سندا آخر غيرها علمنا به بعد التتبع
وبعد ان يكون موجودا ولم يعثر عليه فالمحض الوجه بحسب الظاهر في الاول فيكون مفيدا للتوثيق ومنع من هذا القول جده حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه
ان هذا لم يقتصر اطلاق الصحة في الثقات كما اشرنا اليه الا ان يقال اطلاقه اياها على غيرها نادر وهو لا يضر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة
طريقته وجعله الصحة اصطلاحا فيها لكن لا يخفى ان حكمه بصحة حديثه فقد اورد فيه مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ظاهر في خلافه بملاحظة عدم توثيقه في عدة
مصرح نعم لو اكثر تصحيح حديثه مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد فظاهرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيح ذلك لكونهم
مشايخ الاجازة فلا يضر مجهوليتهم او لظنه بوثاقتهم فليس من باب الشهادة فيه ما سنشير اليه والغفلة فيهما الاكثار مع انه في هذا يخرج عن البعد انتهى
ومال الى تفصيله والده العلامة واحتج على دلالته على التوثيق مع الاكثار بما اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند آخر غير الذي اشتمل على ذلك
وعلى عدم دلالته على التوثيق مع عدم الاكثار بأن عدم الاطلاع على سند آخر وان كان يوجب الظن بانه يصحح السند الذي فيه ذلك المجهول فيفيد توثيقه
لكن ملاحظة ترجمته في الرجال وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما يدل على توثيقه مع كونهم من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال الرجال
يوجب الظن بانه ليس تصحيحا للسند الذي اشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم يقل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته له ومع هذا كيف يمكن
الحكم بالوثاقة والتحقيق عندي ان يقال ان ما ذكر غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن القوي في الغاية بعد سند آخر غير ذلك فلا يحصل
من ملاحظة الترجمة ظنا يبلغ هذا المقدار من القوة وقد ينعكس الامر فالمدار على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ما ذكره دام ظله مبني على الغالب
ولا يندرج حينئذ الاختلاف احيانا المقام الثاني في انه هل يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا يخلو في الواقع اما ان يكون ذلك
السند الذي اشتمل على المجهول او غيره وعلى ايهما تقدير يحصل الظن بكون الحديث صحيحا اما على الاول فلانه يكون موثقا لذلك المجهول فيصح سنده واما على
الثاني فلان تصحيحه يكون تصحيحا للسند لم يعثر عليه وهو كان بناء على اعتبار تعديل المجهول حيث لم يكن الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير نعم
ان صفنا منه او من اعتبار توثيقه في الكتب الفقهية اتجه المنع من الحكم بصحة الحديث اذ حينئذ محل نظر بناء على اصالة الترجيح بكل ظن وربما اعترض بان ملاحظة الترجمة
الموجبة للظن بانه ليس توثيقا لذلك وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند آخر الموجبان للظن بعدم سند آخر يوجبان الظن بخطائه في الحكم بالصحة
وعنه او لا ان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن جدا لان الظن الحاصل منهما مستند الى امارتين عدميتين وظن الصواب وعدم الغفلة مستند الى امارة وجودية
فيقدم كما اذا صرح ثقة بوثاقة رجل وسكت الباقون عن حاله مع ذكر اسمه وثانيا انا نمنع من معارضة ظن الصواب الظن الحاصل من امارتين عدميتين معا
بل انما يعارض ظن الصواب احد الامارتين وذلك لان ظن الصواب يقتضي حصر وجه التصحيح في احد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول والاطلاع على سند آخر
صحيح في الواقع فيعارضه احد الامارتين اما ملاحظة الترجمة ان كان السبب في تصحيحه الاطلاع اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على سند آخر ان كان السبب
في تصحيحه الاطلاع على سند آخر ولا مرجح في تقدم ظن الصواب كما لو صرح به بسبب التصحيح **مفتاح** اذا قال اصحابنا في كتبهم الرجالية

كان ممن يح

[illegible]

باب ما يدل على العدالة من الفاظ التعديل

ان فلانا ثقة دل على امور منها انه رجل مأمون الكذب صدوق معتمد عليه فيما يقوله والحجة في هذا الامر الاول تصريح بعض اللغويين بما يقتضي ذلك قال في
المصباح المنير وثق الشيء بالضم وثاقة قوي وثبت فهو وثيق ثابت محكم وارض ثقة جبلة وثيقة وثقت به اثق بكسرها ثقة وثوقا ائتمنته وهو وثوق
ثقة لانه مصدر يقع في الذكور والاناث يقال ثقات كما قيل عدات وقال في وثق به كورث ثقة وموثقا ائتمنه الثاني ان مفهوم ذلك عرفا ومتبادر
جدا الثالث لا يصح سلبه عمن اتصف به الثالث الرابع انه يكذب من قال الجاني ثقة ولم يكن متصفا بما ذكر وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان لفظ الثقة يدل على
ما ذكر عند اهل اللغة والعرف لا يق كون اللفظ المزبور الاصل ما ذكر لغة وعرفا لا يستلزم دلالته عليه عند علماء الرجال المعتبر قولهم في هذا المجال لجواز كونه منقولا
الى معنى اخر غير ما ذكر لانا نقول الاستلزام والاحتمال مدفوع باصالة عدم النقل وقد ناقش فيه بعضهم بغلبة تحقق الاصطلاح والنقل لارباب الفنون
ومن جملتهم اهل الرجال وبتكرر تعبيرهم باللفظ المزبور ثم انه من الالفاظ المنقولة وهذا اقوى لانه كالخاص بالنسبة الى الاصل المزبور وعليه يشكل
الحكم بما ذكر بمجرد قول العدل من اهل الرجال ان فلانا ثقة لان المعنى المنقول اليه غير معلوم ولا متعين لانهم لم يعرفوه ولم يبينوه قد يجاب ولا بان
الغلبة المزبورة معارضة بعدم تصريح احد بصيرورة اللفظ المزبور منقولا الى خلاف معناه اللغوي والعادة تقتضي بان شانه ذلك بتحقق التصريح به وثانيا
بانه لو سلم النقل فالاصل ان يكون منقولا الى ما هو اقرب الى المعنى اللغوي واشد علاقة لان الغالب في المنقولات مسبوقيتها بالمجاز وحصولها بغلبة
الاستعمال والغالب في المجاز اعتبار الاقرب الى المعنى الحقيقي وليس الاقرب الى المعنى الحقيقي هنا الا ما يشتمل على المعنى اللغوي كما في كثير من المنقولات وفيه
نظر لجواز ان يكون لفظ الثقة موضوعا لمن كان ثقة في الزمان الماضي او لمن لم يتعمد الكذب وان كان كثير السهو فيه او لمن يتصدى لتحصيل صفة الوثاقة
وكل هذه الامور مناسب للمعنى اللغوي فظهر ولا يستلزم الوثاقة بالمعنى المتقدم والانصاف ان دلالة لفظ الثقة في كلمات علماء الرجال على ما ذكر مما
لا شبهة فيه ولا شك يعتريه كما لا شك في ان ليس مرادهم كونه ثقة في زمان ما بل المراد انه ثقة في جميع الازمان لانه المفهوم عرفا ولانه لو اريد الاول لزم
الاجمال بل خلو الكلام عن الفائدة وهو باطل لان التتبع في كلامهم يكشف عن ارادة ذلك نعم قد يستشكل في دلالة ذلك على ثبوت الوثاقة في اوائل
البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل صدوره منه في اوائل البلوغ وقد يجاب بان الاصل تاخر الرواية الى زمان ثبوت الوثاقة لان الاصل تاخر الحادث ثم
وبان الظاهر صدور الرواية في حال الوثاقة ثم وبانه لم يعهد من احد من الاصحاب الاستشكال في سند رواية عن الثقة باحتمال وروده قبل ثبوت الوثاقة
ثم وبانه لو كان ذلك الاحتمال قادحا للزم طرح اكثر روايات الثقات وهو باطل ثم ومنها انه رجل عادل يجتنب عن المعاصي مقبول الشهادة والحجة في هذا
وجوه الاول انه المتبادر عند اطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة فيه لان التبادر امارة الحقيقة الثاني انه يصح ان يق لمن لم يكن عادلا انه ليس بثقة وان
كان صدوقا ولذا يكذب من قال رايت الثقة وصليت خلف الثقة وشهد بالثقة اذا ظهر فسق من اولئك الثالث انه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعا للعادل
لما صح ان يق فلان ثقة ويشرب الخمر ويزني ولصح ان يستفهم بعد قوله فلان ثقة عن ارتكابه الفجور بان يق هل يشرب الخمر مثلا والتالي باطل
وبالجملة لا ينبغي الريب في ان لفظ الثقة بالخصوص موضوع في زماننا لمن اتصف بالعدالة لا بالمعنى المذكور مخالف للمعنى اللغوي وهو مطلق
الامانة فصيرورته حقيقة في هذا المعنى يستلزم النقل والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم النقل لا تعارض الوجوه الدالة على النقل نعم يمكن ان
يق غاية ما يستفاد من تلك الوجوه كون لفظ الثقة حقيقة في المعنى المزبور في هذه الازمنة ولا يستلزم ان يكون كذلك في الازمنة السابقة كزمان
الشيخ والنجاشي ومن قبل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بموافقة زمانهم لزمان اللغة وقد يجاب بان الظاهر من كلام الشهيد الثاني ان استعمال لفظ
الثقة في الزمان السابق في العدل اغلب فانه قال في الدراية في ذكر الفاظ التعديل هو عدل او ثقة وهذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب
العفة اعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل الا بمعنى العدل بالاغلب استعمالها خاصة وقد يستفاد من بعض الروايات ان بكر في تزكيتهم لفظ الثقة و
هو يدل على زيادة المدح انتهى فالاظهر ح الحكم بثبوت النقل يومئذ والا لزم كثرة المجاز والاصل عدمها وهي اولى من اصالة تاخر الحادث هذا و
يستفاد من ذلك ان المعنى المذكور حقيقة شرعية فانه قال والظاهر ان المراد بالثقة العدل لانه الثقة شرعا انتهى ويظهر من والدي انه معنى مصطلح عليه
بين المتشرعة ثم لو سلمنا ان لفظ الثقة ليس موضوعا في اصطلاح علماء الرجال لذلك فنقول الحكم ايضا بعدالة من صرحوا بانه ثقة اذا لم يقم على فسقه
دليل وذلك اما لان الغالب استعماله في العدل في الاطلاق ينصرف اليه او لانه اذا لم يتعرضوا لفسقه يظهر عدمه لانه يبعد عدم اطلاعهم على فسقه وكذا
يبعد عدم تصريحهم بفسقه مع اطلاعهم عليه ثم او لان الغالب كون الصادق والمتحرز عن الكذب عادلا فيلحق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا
بالاستقراء ولا يشترط في هذا كثرة استعمال اللفظ في العدل او لان المستفاد من طريقة متاخري الاصحاب الحكم بعدالة الراوي بمجرد قولهم فلان

ثقة والظاهر عدم خطاءهم فيما صاروا اليه اولا انه انما يصرحون بالتوثيق لبعد يجزم وهو لا يجوز الا مع عدالته لا يقال اشتراط العدالة قول جمع واما الباقون
فلا يشترطونها فلعل المصرح بالتوثيق اختار الاخير لانا نقول الظاهر ارادة المعنى يقع الكل والا لوجب التنبيه على ارادة خلاف ذلك فتأمل الثالث انه اذا قال
فلان ثقة وامين كان الظاهر منه انه امين في كل شيء لان حذف المتعلق يفيد العموم والامين في كل شيء لا يكون الا عدلا اذ من جملة الاشياء التي يعتبر فيها
الامانة الشهادة ولا يحصل الامانة فيها الا بالعدالة فتأمل وفيها انه اماميا وقد صرح بدلالته على هذا جدي ره انه قال المحقق الشيخ محمد ان النجاشي اذا قال
ثقة ولم يتعرض للفساد المذهب فظاهره انه عدل اماميا لان دينه التعرض لفساد المذهب فعدمه ظاهر في عدم ظفره وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم
ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين انتهى لا يخفى ان الرواية المتعارفة المسلمة المقبولة انه اذا قال عدل اماميا جش كانا وغيره
فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا القول بانه عدل اماميا لما ذكر اولا ان الظاهر من الرواة الشيخ الظاهر من الشيعة حسن العقيدة اولا انهم وجدوا منهم
انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة او لانه ثبت ان مكنى بثقة عدل وعادل فكما ان عادلا لا ظاهر فيهم فكذا ثقة او لانه
المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك على منع الخلو انتهى كلامه ره وينبغي التنبيه على امور الاول انه اذا قال عدل فلان ليس بثقة فان قلنا بان
لفظة الثقة موضوعة للمفهوم المركب من التحرز عن الكذب والعدالة وكون الامامية فانها الدلالة على انه ليس فيه مجموع الصفات ولا يدل على انتفاء جميعها
او بعض منها بالخصوص فلو قام دليل على انتفاء بعضها لم يكن ذلك معارضا له نعم لو قام دليل على انتفاء مجموعها كان ذلك معارضا ووجب الرجوع
الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وان قلنا بانها موضوعة لمجرد التحرز عن الكذب وان الصفتين الاخيرتين يستفادان من القرائن فغايته الدلالة على نفي التحرز
عن الكذب واما على نفي كونه اماميا فلا الثاني اذا قال عدل من اصحابنا فلان ثقة وقال غيره هو فطحي او مخالف لمذهب وجب الحكم
بكونه موثقا عدلا ضابطا غير اماميا وذلك لان قوله ثقة تضمن ثلث دعاوى الاولى انه متحرز عن الكذب الثانية انه لا يصدر عنه الفسق الثالثة انه
اماميا والتصريح بالفطحية انما عارض الاخيرة دون الاولين فيجب قبولهما لخلوهما عن المعارض وقد اشار الى هذا جدي فانه قال بعدما حكينا عنه بلا
فصل نعم في مقام التعارض بان يقول هو انه فطحي مثلا يحكمون بكونه موثقا معللين بعدم المنافاة ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم
مقاومته بناء على ان دلالة ثقة على الامامية ظاهر كما ان فطحي على الطلاقه لعله ظاهر في عدم ثبوت العدالة عنده فتأمل مع تأمل فيه ظاهر وجهه وان الجمع بينهما امكن
لازم فيرفع اليد عما ظاهره ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عاملا في مذهبه فيكون الموثق ساعيا او كلاهما وكذا لو كانا من واحد
لكن لعله لا يخلو عن نوع تدليس الا انه لا يكون مضرا عندهم لكون حجية خبر الموثق اجماعيا او حقا عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او غير ذلك او
يكون ظاهر خلاف الظاهر واطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن ملائمة هذا القول بالمكرر لا يخلو عن اشكال مع ان المعدل ادعى كونه عادلا في مذهبنا فاذا
ظهر كونه مخالفا فالعدالة في مذهبه مزايل الا ان يدعى ان الظاهر اتحاد اسباب الجرح والتعديل في المذهبين سيما الاعتقاد بالامامة امام لكن هذا لا يتم بالنسبة
الى الزيدي والعامي ومن ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فثبوته ايضا يحتاج الى النزع مع انه اذا ظهر خطاء المعدل بالنسبة
الى مفسق ذلك الاعتقاد فكيف يؤمن عدمه بالنسبة الى غيره وايضا ربما يكون الجارح المعدل واحدا كما في ابرهيم بن عبد الحميد فجرحه وايضا لعل الجارح
جرحه مبني على ما لا يكون سببا في الواقع على ما سيذكر في ابرهيم بن عمر وكيف كان هل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلقا ام مقيدا
اذا انحصر ظن المجتهد فيه وانعدام الامارات والمرجحات اذ لعله بملاحظتها يكون الظاهر عنده حقية احد الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر انتهى
وقد يقال ان الحكم بالموثقية وكون ذلك الرجل غير اماميا يحمل اشكالا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا عند اصحابنا لمن كان اماميا اذ بعد الاعتراف
بتحقق المعارضة بين ما دل على الفطحية وما دل على كونه اماميا يجب التوقف لا ترجيح الاول اللهم الا ان يقال ان ما دل على كونه فطحيا مثلا يدل بالدلالة
المطابقية وما دل على كونه اماميا يدل بالتضمن والدلالة المطابقية اقوى وفيه نظر اذ يقال ان التعارض لما كان موجبا للتوقف في كونه اماميا
كان بمنزلة كونه غير اماميا في حكم الظاهر وهذا المقدار كاف في عده موثقا وقد يقال ايضا انا اذا رجحنا كونه فطحيا او توقفنا في كونه اماميا باعتبار ذلك
المعارض كان ذلك موجبا للقدح في الاعتماد على دعوى ضبطه لانه المعهود من العقلاء الا ترى انه لو اخبر عدل بان الشبح البعيد انسان تام دليل على انه
ليس بناطق لم يجز عند العقلاء ان يحكم بانه حيوان باعتبار ان من قال بانه انسان ادعى امرين احدهما انه حيوان والثاني انه انسان وان المعارض انما حصل
للاخير وفي قول جدي ره مع انه اذا ظهر خطاء المعدل اشارة الى هذا وبالجملة ان العدل اذا اخبر بامر على وجه يدل كلامه عليه مطابقة لم يكن وجود المعارض
لاخباره عن بعضها موجبا للقدح في اخباره عن البواقي ولا كلما لو اخبر بما يلزم منه الاخبار عن امر متعدد تضمنا فان وجود المعارض للاخبار الضمني

ثقة

عن بعضها بوجه التدبج في الاخبار الضمنية عن البواقي لا يبقى ما دل على لزوم حمل العام الذي قام الدليل على خروج بعض افراده على الافراد الباقية بل
على لزوم حمل لفظ الثقة في قول العدل بعد ظهور معارض لجزء من مفهومه على الاخبرتين فانه من قبيل العام لانا نقول هذا فاسد لان العام انما يحمل على
ما بقي بعد التخصيص لكونه اقرب المجازات واذا خصص قرينة على عدم ارادة تمام اللفظ وهو العموم ولا يمكن ان يبقى بمثل هذا هنا اذ من المعلوم ان قول
العدل لا يصح ان يكون قرينة لقول عدل اخر فتدبر والجملة الحكم بالموثقية وكونه صدقا باعتبار التصريح بانه ثقة مع معارضته بالتصريح بانه فطحي مشكل
الا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا لمجرد التحرز عن الكذب وان الصفتين الاخيرتين تستفادان من الخارج اذ التصريح بالفطحية لا يعارض التصريح
بانه ثقة امامي واما يعارضه دل على انه امامي من القرائن الخارجية فتدبر **الثالث** اذا قال احد من المخالفين كالفطحي والواقفي والعامي فلان
ثقة يدل على انه محترز عن الكذب صدقه ولا يبعد الدلالة على انه عادل في مذهبه انه من القائلين بمقالته ولا يدل على انه عادل بحسب مذهب الامامية
كما اشار اليه جدي قدس سره فانه قال بعد ما حكينا عنه ثانيا بلا فصل ثم اعلم ان ما ذكر اذا كان الجارح والمعدل عدلا امامية واما اذا كان مثل علي بن الحسن
فمن جرحه يحصل ظن ربما يكون اقوى من الامامي كما اشير اليه وهو معتبر في مقام اعتباره على ما سيجيء في ابان بن عثمان وغيره بناء على حصول شهادة او رواية
ولم يجعل منشأ قبولنا الظن ولم يعتبر الموثقية وفيه تامل واما تعديل فلو جعل من مرجحات قبول الرواية فلا اشكال بل يحصل منه في غاية القوة واما
لو جعل من ادلة العدالة فلا يخلو من اشكال ولو على راي من جعل التعديل من باب الفتوى او الرواية وعمل بالموثقة لعدم ظهور ارادة العدل الامامي او في
مذهبه او الاعم او مجرد الوثوق بقوله ولم يظهر اشتراط العدالة في قبول الرواية الا ان يقال اذا كان الامامي المعروف مثل العياشي الجليل يسئل عن حال
راو فيجيب بانه ثقة على الاطلاق مضافا الى ما يظهر من روايته من التعرض للوقف الثاني وسيته وغيرهما في مقام جوابه افادة لروايتهم وربما يظهر من اكثار
ذلك انه كان يرى التعرض لامثال ذلك في المقام لازما وكذا الحال بالنسبة الى العياشي الجليل بالقياس الى الجليل الاخذ عنه وهكذا فانه ربما يظهر من
ذلك ارادة العدل الامامي مضافا الى انه لعل الظن مشاركة امثاله مع الامامية في اشتراط العدالة وانه ربما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية
فيبعد خفاء حاله على جميعهم بل عليه ايضا فيكون تعديله بالعدالة في مذهبنا كما لا يخفى فلو ظهر من الخارج خلافه فلعل حاله حال توثيق الامامي
وايضا بعد ظهور المشاركة احد العدلين مستفادة فلا يقصر عن الموثق فتدبر فان المقام يحتاج الى التامل التام واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي
والمعدل غيره واما العكس فالظاهر سواء وقلنا بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون هذا واعلم ان الظاهر والمشهور ان قولهم ثقة ثقة تكرر
اللفظ تاكيدا وربما قيل ان الثاني بالنون موضع التاء انتهى **مصباح** اذا كان الراوي في زمان عادلا وفي اخر فاسقا فان علم انه
روى في حال العدالة فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم بالرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة وقال ولاجل ذلك عملت الطائفة
بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغيرهم هؤلاء
انتهى واما اذا شك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا تقبل روايته لان شرط العمل بروايته كونه راويا في حال العدالة وهو مشكوك
فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا السيد المرتضى رحمه في تنزيه الانبياء وقال وينبغي ان يكون الرد اصلا معتبرا
فيمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث للحكم بالرواية في حال العدالة او الفسق اذا علم بعدالته
في اخر العمر او فسقه اولا بل يجب الرد مطلقا وان علم
بعد النسبة في اخر العمر فيه اشكال
الامر الثاني
تمت

وعدم اعتباره

بل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين **مفتاح** لا اشكال في ان فسق الراوي مانع عن قبول روايته
ولا في انه لا يقبل روايته اذا كان فاسقا وقلنا باشتراط العدالة في الراوي وقد صرح بنفي الخلاف في ذلك جمال الدين الخونساري وقال لا خلاف في عدم
قبول رواية من علم فسقه انتهى وهل يقبل روايته على تقدير اشتراط العدالة فيه اذا كان مجهول الحال مع العلم باسلامه ايمانه بمعنى اسلامه انه لم يثبت عدالته
ولا فسقه شرعا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انها لا يقبل مطلقا ولو علم اسلامه وايمانه وهو للمعارج وفيه ريب وذكره شارح المنية ولم ورد البيان
والحاشية الجمالية والمحول ولم يوصرح شارحه وفيه تشريط ان يكون عدلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية والشافعي واحمد في المنية اما المجهول حاله في
العدالة والفسق اذا كان معلوما الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وفيه اختلف الشافعي في المجهول حاله هل يقبل روايته
فذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول الرواية وهو الحق وفي الحاشية الجمالية ان عدم قبول رواية المجهول هو المعروف بين اصحابنا ايضا
ويظهر من بعض المتاخرين الميل الى العمل بخبره ولا يخفى ضعفه وفي مذهب الشافعي واحمد حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال غير مقبول الرواية
الثاني انها تقبل حيث يعلم اسلامه وهو المحكي عن ابي حنيفة واتباعه في الم واعتبار اشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ويظهر من جماعة من
متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وفيه ما مر وظاهر جماعة من المتاخرين الى العمل بخبر مجهول الحال وهو
اختيار جماعة من العامة انتهى ويمكن استفادة هذا القول من الفاضلين بكفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم علم الفسق في ثبوت عدالة الشاهد
وقد اشرنا اليهم للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية من ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول
حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط وقد تمسك بالحجة المذكورة في لم ايضا مبينا
لها باتم بيان فانه قال القول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من
اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا
ريب ان تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في حقيقة وجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى الدليل ارادة ما يشمل
والتخصص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة الشمول لا التخصص عن جميع هذه الاوصاف
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤكد كون المراد من هذه الاية ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع
حيث لا حجر معها عن الكذب لا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ان تعبير مقتضى الاية بوجوب التثبت عند خبر من له
هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف العمل على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق
يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده انتهى لا يقال ان عدم الفسق في الواقع
شرط في قبول الرواية بل الشرط فيه هو عدم العلم بالفسق وهو حاصل في المجهول الحال فيجب قبول خبره اما الاول فلوجهين احدهما ان المفهوم من
قوله تعالى ان جاءكم فاسق ان جاءكم من علمتم بفسقه وذلك لان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا للمعاني الواقعية وثانيهما ما ذكره في النهاية
معترضا على الحجة المذكورة فانه قال بعد الاشارة اليها فيه نظر لان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر الا لزم
تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت انتهى
لانا نقول مقتضى ظاهر الاية الشريفة كون عدم الفسق في الواقع شرطا لا عدم العلم بالفسق والوجهان المذكوران لا ينهضان لابطال الاول
الاول فللمنع من ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لان المتبادر منها المعاني الواقعية بالقطع ولصحة السلب عن المعاني المعلومة في بعض
الوجوه ولانا اهل اللغة اذا ذكروا معنى اللفظ لم يذكروا قيد العلم ام ولانه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة للزم عدم فرض تحقق
تحقق معانيها وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت للزم انتفاء معاني الالفاظ بانتفاء العالمين وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت موضوعة للمعاني
المعلومة للزم ان لا يتحقق معنى لفظ لو كان المعتبر علم كل انسان لامتناع عادة للزم ان يتحقق المعنى وان لا يتحقق لو دار الوضع مدار الاعتقاد
وجميع ذلك باطل بالضرورة وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا للمعلومة لا يقال الالفاظ وان كانت موضوعة

المعاني الواقعية التي هي أعم من المعلومة وغيرها ولكن اطلاقها ينصرف إلى الأفراد المعلومة فإطلاق الفاسق في الآية الشريفة ينصرف إلى من علم
فسقه فيكون هو المأمور بالتثبت في خبره ويكون خبره منه حجة بعد التثبت لا نا نقول لا نم ذلك ويشهد بذلك تصريح
معظم الأصحاب على القطع بالرجوع إلى الجرح فيما إذا اشتبه الزوجة بالأجنبية وفيما إذا اختلط المال الحلال بالحرام وفيما إذا اشتبه النجس بالطاهر وفي
نحو ذلك مما لا يحصى ليس ذلك إلا لأن الألفاظ التي تعلق بها التكاليف تحمل على المعاني الواقعية لا المعلومة وعلى هذا يجري قاعدة وجوب
المقدمة العلمية نحو وضع السلم للصعود المأمور به عند وجوب الاجتناب حيث لا يكون الاشتباه محصورا لبطلان القاعدة المذكورة وكون
العلم مدخليته في الوضع بل القاعدة نفي الحرج والإجماع من المسلمين والا لكان الاجتناب غير واجب في صورة حصر الاشتباه فثم سلمنا انصراف
اطلاق الفاسق في الآية الشريفة إلى معلوم الفسق ولكن نقول كما أن اطلاق المنطوق ينصرف إلى الفرد المتبادر كذلك ينصرف إليه إطلاق المفهوم
ولكن يعارضه إطلاق مفهوم التعليل في قوله تعالى أن تصيبوا قوما بجهالة الآية والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر
أن الترجيح مع عموم التعليل لكونه مقطوعا ولاعتضاده بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ولاعتضاده بعمل المعظم إلى عدم
حجية خبر مجهول الحال وهذا وإن استلزم المنع من كل حجية خبر العدل كما لا يخفى إلا أن الدليل القاطع دل على حجية خبر العدل
عند ترجيح عموم التعليل ولكن لا أقل من الشك فيبقى أصالة عدم حجية خبر المجهول الحال سليمة عن المعارض ولا يمكن التمسك بإطلاق المفهوم على حجية خبر
ولو كان المراد من الفاسق في الآية معلوم الفسق وأما الثاني فللمنع من لزوم التكليف بالاجتناب على تقدير أن يراد من الفاسق الواقعي لأن
الاشتباه في موضوع التكليف ومتعلقه لا يستلزم ذلك إلا إذا جاز التكليف بالمجمل أو لما وجب الاحتياط حيث يكون الشبهة محصورة وكل ذلك
خلاف التحقيق وما عليه المحققون نعم إنما يلزم التكليف بالاجتناب في صورة الاشتباه في موضوع التكليف إذا لم يمكن المكلف من تحصيل البراءة
اليقينية من التكليف بالاحتياط وكان باقيا بحيث يترتب على تركه العقاب أما إذا تمكن من ذلك فلا نظر لتحقق القدرة على الإتيان بالمكلف به ولم
يقم دليل عقلي ولا نقلي على اشتراطه بالعلم به بشخصه وتوقف التكليف على العلم به وكونه أحد شرائط التكليف كالقدرة والعقل والبلوغ لا يقتضي
ذلك كما لا يخفى لا يقال لو كان الشرط في قبول الخبر عدم فسق المخبر في الواقع لما جاز الاعتماد على خبر من لم يعلم بعدالته وإن شهد بها العدلان ووجب
الاقتصار على خبر من علمت عدالته وذلك باطل بالاتفاق على النظر لأنا نقول الملازمة ممنوعة وإن كانت موافقة للأصل لأن الأدلة القاطعة الدالة على
ثبوت العدالة بالبينة وغيرها من الأسباب الشرعية اقتضت الخروج عن الأصل كما اقتضت الأدلة الدالة على طهارة ما شك في نجاسته وعلى ملكية
ما في يد المسلم الخروج عن قاعدة لزوم الاحتياط في الأول ولما لم يكن دليل يقتضي الحكم بعدالة مجهول الحال وبعدم فسقه تعبدا وجب فيه الأخذ بالأصل
المذكور لسلامته عن المعارض لا يقال لا نم ذلك بل الدليل على الحكم بعدالته موجود وهو أن الأصل في كل مسلم لم يثبت صدور الفسق منه العدالة وقد صرح
بهذا الأصل ابن الجنيد على ما حكاه عنه في البحار فإنه قال كل المسلمين على العدالة إلى أن يثبت خلافها وتداول هذا الأصل أيضا في جملة من الكتب
ففي الأصل في الإسلام العدالة والفسق طارئ عليه يحتاج إلى الدليل وفي الدراية والأصل عدم الفسق في المسلم وصحة قوله وفي لف وتج قال الشيخ
في طوف لا يقبل الجرح إلا مفسرا ويقبل التزكية من غير تفسير وفرق في طه بأن التزكية إقرار على صفة الأصل فلهذا قبلت من غير تفسير وفي
تبيان العدالة إذا شهد بها مطلقا وفاق الشيخ لأن العدالة هي الأصل والفسق طارئ وفي ذلك في جملة كلام له وفيه نظر لأن الآية ليس فيها أن المراد منها
ما هو أزيد من الاكتفاء بظاهر الإسلام إذا لم يظهر الفسق بقوله أن ذلك هو العدالة فإنها الأصل في المسلم بمعنى أن حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك
المحرمات ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل محرم ولا ترك واجب أخذا بظاهر حاله واتفق الكل على بناء عقد على الصحيح ثم قال في
جملة كلام له وأغرب ما أجاب به في المهذب عن قولهم إن الأصل في المسلم العدالة بأن الإسلام يقتضيها بمعنى أن المسلم أقرب إليها إلا أنه يقتضيها اقتضاء
يمنع من النقيض وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز وأنت خبير بأن المعتبر من العدالة عند معتبرها هو ما يقع ليس هو اليقين بل مجرد الظهور وإن
أمكن خلافه في نفس الأمر بالإجماع والمنع من النقيض غير شرط فيها اتفاقا ويدل على ذلك خبر مسلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم
أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد لم يتب أو معروفا بشهادة زور والظنين لا نا نقول الأصل المذكور ثم والرواية المذكورة
لا تنهض بإثبات لضعفها سندا من غير جابر وقد صرح بالمنع من الأصل المذكور في جملة من الكتب ففي مجمع الفائدة أما الاستدلال بكفاية الإسلام
بناء على أن الأصل في المسلم العدالة كما ذهب إليه بعض العامة إذ الظاهر من حال المسلم ذلك إذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولذا لو نسب

كوجوب المقدمة العلمية

وهو معلوم العدالة لنا انه لا ينصرف إليه إطلاق المفهوم

احد الى خلاف ذلك بفسق ويعزر فضعيف اذ الاصل عدمها وهو ظ والظ لا يدل على حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح ومع عدم الاشك في اعتبار
امور كثيرة وجودية والاصل عدم ذلك كله وظ بحال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما تراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا
في السفر وبالمعاملة تعرف ان اكثرهم غير عدل ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظ يعارض بالظ وحمله على مدة ترك الواجبات وفعل المحرمة وعلى الصغر والسداد
وتعزيره من بين الحاق الفسق المصلحة وذلك لا يقتضي الحكم بها ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية الموقوف على ظهورها عند
الحاكم بحيث يحكم بها ولهذا يحمل على ذلك لو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسب الى شيء ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين
ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعدم والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال المصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني
الاول وهو ظ م وفي زبدة البيان في جملة كلام له ولا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظ حال المسلم ذلك لانه معارض باصل عدم فعل الطاعة وان
الوقوع كثيرا وعدمها اكثر فلا يبقى الاعتماد وفي مقام اخر من الكشف في جملة كلام له وان كان الاصل عدم الفسق كان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه
ذلك لان كثرة وقوعه من المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعف الرادع وفي التعليقة الجاسنية كون الاصل هو عدم الفسق تامل
اذ لا بد فيه من صحة العقائد الدينية والاصل عدمها ولو سلم فانما يسلم كون الاصل عدمه في اول البلوغ قبل حضور وقت فعل واجب واما بعده فالاصل
عدم الاتيان به نعم الاصل عدم الاتيان بفعل محرم ايضا وهو لا يكفي في عدم الفسق فيمن كان قريب العهد بالبلوغ واما في غيره كما هو الغالب في الرواة
فظ ان الاصل هو الفسق لكونه اكثر ولان الاصل عدم الاتيان بمحرم ايضا لو لم يجعل بمعنى الظ وهو ظ م قال في جملة كلامه واورد عليه بعض الفضلاء
انا لا نم ان وجود الملكة يتوقف على امور كثيرة كالشجاعة والجود وامثالهما بل الاطلاع عليها لا يحصل الا بالاطلاع على هذه الامور الكثيرة لانها بحسب نفسها
خفية ولا يخفى ان وجود الملكة ايضا يتوقف عليها كالشجاعة والجود وامثالهما اللهم الا ان كان مؤيدا بالقوة القدسية ولا يخفى ان دعوى اصالة عدمها
اظهر منها في عدم تلك الامور الكثيرة وهو ظ م وفي ح ص بعد الاشارة الى القولين في المسئلة واعلم ان هذا مبني على ان الاصل الفسق او العدالة
والظ ان الفسق لان العدالة طارئة والاكثر وفي المحصول استدل القائلون بحجية خبر المجهول بان الصحابة كانوا يقبلون الاحاد ممن يرويه من غير
بحث عن سيرته وحاله وينضم اليه وجوب احسان الظن بالمسلمين وظ المسلم العدالة ثم قال وما ذكروه من ان الغالب العدالة قلنا الرجوع في الغالب
الى الواقع في العادة والفسق اغلب على الخليقة والكذب اكثر ما يسمع ويكفي في احسان الظن بالمسلم ان يستحق في حقه العدالة والفسق محتمل وخفاؤه
هنا لا يخرق الثقة اصلا انتهى ولا يقال عدم الفسق غير مشروط في قبول الخبر حتى يلزم الشك في المشروط نعم الفسق مانع من القبول وقد تقرر
ان الشك في وجود المانع لا يمنع من العمل بالمقتضي لان الاصل عدم المانع وقد اشار الى هذا في ح الدراية فقال بعد الاشارة الى الحجة المذكورة كذا
استدلوا عليه وفيه نظر لان مقتضى الاية كون الفسق مانعا من قبول الرواية فاذا جهل حال الراوي لا يصح الحكم عليه بالفسق فلا يجب التثبت عند
خبره بمقتضى مفهوم الشرط ولا نم ان الشرط عدم الفسق بل المانع ظهوره فلا يجب العمل بانتفائه حيث يجهل انتهى لا نقول فاذكر انما يتجه لو قام دليل
يقتضي حجية خبر المسلم مطلقا وهو م سلمنا ولكن كما يجب العمل بتحقق الشرط كذا العلم برفع المانع كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي زبدة البيان يمكن
ان يستدل على عدم قبول مجهول الحال بجواز الواسطة بين الفاسق والعادل كما هو الظ وانها تدل على ان الفسق مانع فيه وعدمه شرط
للقبول فما لم يعلم رفع المانع ويتحقق وجود الشرط لا يعلم به وهو ظاهر وفي ص وشرحه الفسق مانع فوجب تحقق من عدمه كالصبي والكفر وزاد في الثاني
بعد دعوى الاتفاق على ان نفس الفسق فانا لا نقطع بظهور عدمها ما لم يتحقق انتهى ولا يقال انما يجب رد خبر مجهول الحال من باب المقدمة العلمية وقاعدة
الشبهة المحصورة ولكن يجب الاجتناب عن خبره احتياطا كذا يجب العمل بخبره احتياطا لاحتمال كونه عادلا في الواقع والعادل يجب العمل بخبره اذ الاحتياط
كما يجب في المنهي عنه كذلك يجب في المامور به ولذا وجب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وحيث كان الامر كذلك كان اللازم اما ترجيح الاحتياط الاخر
او التخيير في العمل بالاحتياطين وعلى اي تقدير يثبت جواز العمل بخبر المجهول لانا نقول لا نم ذلك بل الذي يحكم به العقل هنا هو ترجيح الاحتياط الاول
لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة تسلمنا ولكن التخيير لا قائل به فلا يجوز المصير اليه بل ينبغي ح الرجوع الى اصالة عدم جواز العمل بغير العلم المستندة
الى العقل والنقل فمن ذهب الى انها تمسك بها في ب والمنية وص وحه من العموم الدالة على المنع من العمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها خبر من يثبت عدالته
شرعا ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها واورد عليه في النهاية فقال لنا الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفت عدالته لقوة الظن فيبقى المجهول على الاصل وفيه نظر لما بيناه من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول

من جهة ان الظن في العدالة

قوله فاذا قطعنا بخبر العدل يفيد ظنا م

ولان القوة والضعف يتفاوت باعتبار العدالة وقوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقايع فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا
ضعيفا فيرجحها فلا يبقى لوصف الجهالة اثر انتهى وفيه ان ايراده بخصوص يتقرر الكلام به في المنتهى ايضا ولا يرد على تقريرنا كما لا يخفى وقد تقرب منه
في ح مع زيادة الادلة نحو لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول نخرج عنه المعلوم
عدالته بدليل وهو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمنع اتباع الظن ومنه صورة النزاع وهو المجهول ومنها ما تمسك به في ب والمنتهى من اجماع الصحابة
على رد خبر المجهول قال في الثاني فلان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت ورد عمر ابيه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم
يؤذن له فليرجع حتى رواه معه ابو سعيد الخدري انتهى واورد عليه في النهاية بمنع الاجماع قال ورد علي عليه السلام خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه
وظهور صدقه بكونه بقوا الاعلى عقيبه خبر بحر انتهى وفيه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت انتهى وقد
صرح بما ذكره ثم ايضا ومنها ما ذكره في ب فقال لنا الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب
على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى ما عداه على الاصل بيان انا في ان عدم الفسق شرط في جواز الرواية فالعلم به شرط لان جهل
الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان التفاوت ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة
وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل للمعارض
القوي مخالفته عند الضعيف ثم اعترض على هذا بما اعترض به على الحجة الاولى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال لنا انه لما دل الاجماع على ان الصبي والرق
والكفر والفسق موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة ثم اورد عليه فقال
ان الشهادة اضيق فلهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها انتهى واشار الى ما ذكره من الايراد في م ايضا ومنها
ما ذكره في ب ايضا فقال لنا انه مجهول الحال فلم يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة
العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات بطريق الفقه في الرواية والشهادة ثم اورد عليه بان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اقوى
من احتمال الكذب فيكون القبول اولى بخلاف الشهادة لو سلم الفائدة الاحتياط فيها وصرح بما ذكره من الايراد في م ايضا ومنها ما ذكره في ب ايضا فقال لنا
انه اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلعم وعلى ان بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يعلم حال الراوي بالاختبار
فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يعلم بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه ثم اورد
عليه فقال فيه نظر لان الشرط في العدالة تعين ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول
من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة ابلغ وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية انتهى وصرح بما ذكره من الايراد في الاحكام ايضا و
منها ما ذكره في ب ايضا فقال وهنا وجوه اخر الاول الاصل عدم قبول الا بدليل ولا دليل عليه الثاني الفرع لا يتبع ما لم يعين الفرع شاهدا لاصل
ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيين الشاهد الثالث ظهر من حاله عليه السلام طلب العدالة والصدق والفقه فيمن كان ينفذه الى الاطراف
واداء الرسالة انتهى واشير الى الوجه الاول في التعليقة الجالبة فقال ويظهر من بعض المتأخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال ولا يخفى ضعفه اذ
العمل لا بد له من دليل ولا دليل على جواز العمل بخبر مجهول الحال يصلح للاعتماد اذ شيء من الادلة المذكورة لقبول خبر الواحد لا يجري فيه اذ
الدليل الذي يصلح للتعويل عليه في هذا الباب ليس الا الاجماع وعمل السلف وما ذكروه من انسداد باب العلم وانه لا محيص عن العمل بالظن الحاصل
فما ذكروه فيه ظاهر انه لا اجماع على العمل بخبر المجهول وانه لا يفيد ظنا يصلح للاعتماد على ان الاية الكريمة تدل على وجوب التبين عند مجيء الفاسق
وظاهره وجوبه عند مجيء فاسق بفعل الامر من علم او ظن فيشمل العلم والظن غير داخل في مفهوم الالفاظ وظن ذلك ايضا بناء على كفاية الظن
في امثاله واذا لم يكن شيء من العلم او الظن في مجهول الحال فيجب التبين في خبره وعدم العمل بمجرده وفيه تامل لان عدم خلو العلم او الظن في مفهوم
الالفاظ ولكن الحكم بوجوب المشروط في كل ما احتمل تحقق الشرط فيه حتى ما من تحقق فيه غيره بل الظاهر انه لا يمكن الحكم بالوجوب الا اذا علم تحقق
الشرط فيه او ظن ذلك ايضا بناء على القول بكفاية الظن في امثاله واما اذا لم يحصل العلم بتحقق الشرط فيه فلا يمكن الحكم بتحقق المشروط فيه بمجرد
احتمال تحقق الشرط فيه لاصالة البراءة ثم يحصل العلم او الظن بوجود الشرط نعم الاتيان بوجود المشروط فيه يكون احوط اذا لم يجاوز ضرر شيء

اخر ويجري الاحتياط لا يمكن الحكم بالوجوب لكن يمكن ان يقال ان التعليل الوارد فيها وهو ان تصيبوا الخ اي كراهة ان تصيبوا جارية مجهولة الحال
ايضا بل قد عرفت ان التعليل المذكور يشمل معلوم العدالة ايضا غاية الامر خروجه بالاجماع فيبقى عاما في الباقي لكن يمكن ان يقال ان احتمال الاصابة المذكورة
وان كان جاريا في مجهولة الحال بل معلوم العدالة ايضا لكن احتمالها فيهما اضعف من احتمالها في الفاسق المعلوم فسقه والجهالة فيها اقوى من الجهالة فيها
فلعل العلة هي الاصابة بتلك الجهالة الكائنة فيه لا يطلق الاصابة بالجهالة ويؤيده وقوع اجماعهم على القبول في معلوم العدالة مع جريان الاحتمال
فيه ايضا لكن لا يخفى انه اذا لم يقم دليل على القبول في مجهول الحال فجريان ظاهر التعليل فيه يؤيد عدم القبول فيه وان لم يصر دليلا عليه فتامل
ومنها انه لا يجوز الاكتفاء في ثبوت عدالة الشاهد بمجرد ظهور اسلامه وايمانه مع عدم ظهور الفسق وكذلك في عدالة المخبر اما الاول فلما بيناه في بحث
واما الثاني فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين من اصحابنا وللاخرين وجوه ايضا منها ما حكاه جماعة عن بعض منهم من ان الامر بالتثبت معلق
على الفسق مشروط به المعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت واجاب عنه في يب فقال الفسق لما كان علة التثبت
وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت وقد اجاب بهذا الجواب ايضا في النهاية وح صروم ولكن في المنتهى بعد الاشارة الى ما ذكر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله لا يوجب التثبت عند اخبار العدل اذ ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق
المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا لان اعتقاده دين الاسلام يزجره عن الفسق غالبا ومنها ما حكاه جماعة عن بعضهم من ان المجهول يقبل قوله
في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية فيلزم قبول قوله في ذلك واجاب عنه في يب ير والمنتهى وم وح صر فقالوا الجواب لا يلزم من قبول
الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة وزاد في المنتهى فقال فان الرواية فيها شرعا عاما وحكما كليا
ولان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج مشقة فكان منفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف
الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها مع عدم قبول روايته في شيء منها وفيه ان الاخبار فيما ذكروه من الصور مقبولة مع ظهور الفسق
ولا كلام فيما نحن فيه وفي ح صر الجواب ولا بان ذلك ليس محل النزاع فالشرط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وفي ح الدراية
الفرق بين ما ذكر وبين الرواية واضح ومنها ما ذكره في يب ير فقال احتج المخالف بقول الصحابة قول العبيد والنساء المأمورين بالاسلام ولم
يعرفوا منهم الفسق ثم اجاب عنه فقال لمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد على عليه السلام خبر الاشجع وعمر
خبر فاطمة بنت قيس وصرح بهذا الجواب في م ايضا ومنها ما ذكره في يب ايضا فقال احتج المخالف بانه قبل رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة الاعرابي على رؤية
الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم ثم اجاب عنه كما في الاحكام بمنع ان النبي صلى الله عليه وآله لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام ثم
قال سلمنا لكن فيه نظر فانه في ابتداء الاسلام هو عادل لسقوط العقاب عنه بالكفر عند اسلامه وعدم تجدد ذنب صريح ومنها ما ذكره في النهاية
ايضا فقال احتج المخالف بانه لو اسلم كافر وروي خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه وطول مدة
اسلامه اولى بالقبول ثم اجاب عنه كما في الاحكام بانه حال اسلامه عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصا وهو في ابتداء
الاسلام شديد الحرص في امتثال اوامره واجتناب نواهيه وزاد في الاحكام فقال بمنع قبول روايته من دون الخبرة بحاله لاحتمال ان يكون كذبا
وهو باق على طبعه ومنها ما ذكره في يب ايضا فقال احتج المخالف بقوله من حكم بالظاهر ورد رواية المجهول ظاهر ثم اجاب عنه بانه ليس المعلوم
لا نقطاعه بالفاسق والصبي وانكار المنكر احتاج الى المميز ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس انتهى وفي ح صر الجواب اما اولا فبانا لا
نم ان هذا ظن بل يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم واما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وتقدم والجواب عن
الخبر الاول من ثلثة اوجه الاول ان النبي صلى الله عليه وآله اضاف الحكم بالظن الى نفسه فلا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق القياس لا بنفس النص المذكور والثاني
عليه ممنوع لان ما للنبي صلى الله عليه وآله من الاطلاع بحال المخبر به لصفاء جوهر نفسه واختصاصه من الخلق بمعرفة ما لا يعرفه احد منهم من الامور الغيبية
متحقق في غيره الثالث انه رتب الحكم على الظن وذلك وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به فيتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات
والفسق يدل على انه ليس بعلة الثالث المعارضة بقوله تعالى ان الظن لا يغني الخ وليس العمل باحد الظنين وتاويل الاخر اولى من الاخر بل العمل بالاية
اولى لانها متواترة وما ذكروه احاد انتهى ومنها ما دل على كفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في الحكم بعدالة الشاهد فكذلك يكتفى
بهما في الحكم بعدالة المخبر لعدم القائل بالفصل بين الامرين وفيه منع المقدمة الاولى لما بيناه والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المجهول ان لم يحصل

ادعى النزاع

في الوسائل والمسائل

من خبر الظن بما اخبر به من الحكم الشرعي فلا يكون حجة للاصل والموقوف المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض مضافا الى اعتضادها
بمعظم المعظم الى ومحتوى ما دل على عدم حجية بعض الظنون كالقياس وان حصل منه الظن بذلك كما في الاخبار الحسان كان حجة لاصالة حجية الظن
في نفس الاحكام الشرعية المعتضدة بان المستفاد من طريقة معظم الاصحاب انهم نقل كلهم حجية الاحاديث الحسان وبان الشرط في قبول خبر الفاسق
وهو التبين يكون ما صلاح فيلزم قبول خبره لانه اما ان يكون في الواقع عادلا او فاسقا وعلى الثاني تقدير يجب قبول خبره لحصول شرط قبول
الخبر ح فح لا يبقى هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ القوم ما بين ذاهب الى عدم قبول خبر المجهول مطلقا وذاهب الى قبول خبره كذلك فالتفصيل
صورة الظن وعدمه خرق للاجماع المركب فلا يصار اليه لانا نقول الاجماع المركب المذكور لا نسلمه لا علما ولا ظنا اما اولا فلما بيناه من ظهور
معظم الاصحاب الى حجية الاحاديث الحسان كما لا يخفى على من تتبع سيرتهم واما ثانيا فلانصرافه اطلاق عباراتهم المتضمنة للمنع من قبول خبر المجهول
الى غير صورة الظن لكونه الغالب كما لا يخفى سلمنا حصول الظن بعد القول بالفصل المشار اليه ولكنه لا يصلح لدفع اصالة حجية الظن في نفس
الاحكام الشرعية المعتضدة بمحتوى حجية بعض الظنون التي هي اضعف من الظن الحاصل من خبر المجهول فتامل هذا ويمكن حمل التفصيل المذكور وجه
جمع بين اطلاق كلام القائلين بعدم حجية خبر المجهول وبين اطلاق كلام القائلين بحجيته فتامل **مفتاح** قد ذكروا ان العدالة تعرف وتثبت
بامور الاول الاختبار وقد صرح بهذا في جملة من الكتب فيحتاج بفتح العدالة الى المعرفة الباطنية المتقادمة وفي زمن لا بد للمزكي من الخبرة الباطنة او
المعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ له تزكيته ثم قال اما العدالة فيكتفي فيها غلبة الظن بانتفاء اسباب الجرح المستندة الى تاكد الصحبة وكثرة
الملازمة وفي ذ و يفتقر المزكي الى المعرفة الباطنة المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عدد الكشف يجب ان يكون المزكي عارفا بباطن امره من بعد له بكثرة
الصحبة والمعاشرة المتقادمة ولا يشترط المعاملة معه في بيت انما يحصل معرفة العدالة بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتاكدة وفي هذا طريق معرفة
العدالة امران الاختبار والتزكية النظر الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويطلع على سريرته امره بتكرر المعاشرة لرجحة
يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه رادع من الكذب والاقدام على المعصية لا يبقى اذا رجعت العدالة هيئة باطنة للنفس اصلها
الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب على الظن فالرجوع الى اصل الايمان الدال على الخوف لانه ظاهره ويحصل
الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف لهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد مع المعاشرة والصحبة ومشاهدة
الافعال البدنية يستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن التعديل عدم والايمان غير كاف في ذلك وللعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق
المؤمنين اكثر من عدد لهم في النية ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي اذن تحصل من الاختبار
الحاصل من الممارسة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة وفي من يعلم العدالة بالمعاشرة الباطنة وفي مقام اخر منه لا بد في التعديل من الخبرة الباطنة المتكررة
وفي ذ يجوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظن ولو قبل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وفي كرى الاقرب اشتراط العلم بالعدالة
بالمعاشرة الباطنة وفي الجعفرية من طريق معرفة العدالة المعاشرة الباطنة وفي الموجز لابن فهد العدالة تثبت بالمعاشرة الباطنة وفي ح الدراية تثبت العدالة
بالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله وانضافه بالملكة المذكورة وفي ك يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبة او جوار او معاملة او
تجربة وروي ان شاهدا شهد عند بعض الحكام فقال الشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فاتى بمن يعرفك فاتى برجل فقال له الحاكم كيف عرفته
بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار حتى عرفت حقه من باطله قال لا قال فهل
غاضبته او غضبت حتى عرفت خلقه من خلقه قال لا قال فانت لا تعرفه فات بمن يعرفك والمعنى ان الانسان يخفى عليه اسبابا لفسق غالبا فلا بد من معرفة
الباطن خالية وهذا كما ان الشهادة على الافلاس بغير الخبرة الباطنة لان الانسان مشغوف باخفاء المال وفي الشهادة على ان لا وارث سوى بغير الخبرة
الباطنة لانه قد يتزوج في السفر وفي الحضر وخفيه فيولد ثم قال واعتبر في المعرفة الباطنة التقادم لانه لا يمكن الاختبار بدونها غالبا وربما كان
حسن الظاهر ودقة شدة الامتحان في احواله قائما مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقادم مبني على هذا وفي لم يعرف عدالة الراوي
بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله والاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح وفي مجمع الفائدة يحتاج المزكي في
تعديله اياه بالشهادة بعد الدلالة المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله في مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى
انه لو لم يكن متعبدا وصاحب ملكة لظهر له لانه منه في هذه المدة بتلك المعاشرة وترك المروة على تقدير اعتبارها وفي ذلك قد يحصل بمجرد المصاحبة

اذا كان الصاحب كباقي مدة قليلة وقد يحصل في مدة طويلة بالجوار والمعاملة والاسفار وبالجملة فالمسألة الى المعاشرة والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن
المتاخم بل الظن الناشئ من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه والدليل عليه بعد اعتبار العدالة انه لا بد من معرفتها وهي خفية والتكليف بالعلم حرج
منفي بل غير معقول ومطلق الظن غير معتبر للاصل ويمنع العمل به مطلقا فبقي الظن الذي يحصل معه الاطمئنان بحصول تلك الملكة وقد يحرزه عن الذنب
الذي هو المنافي لمقتضى الشهادة وذلك يحصل بما تقدم فتدبر ويمكن فهمه من الروايات السابقة بتقريب ابن ادريس يعقوب فافهم انتهى وما ذكروه من ان
الاختبار يثبت به العدالة هو المعتمد لا يشترط في ثبوت العدالة به كونه بالغا الى حد يحصل معه العلم بها بل يكفي افادته الظن كما هو صريح بعض
الاصول والمسالك ومجمع الفائدة وظاهر اطلاق كثير من الكتب المتقدمة وادعى في التذكرة ان المشهور بين المتأخرين والظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كانت
جملة من العبارات توهم الاشتراط به والحجة في ذلك امران احدهما الاخبار الكثيرة الظاهرة في هذا الاشتراط الثاني ان العلم بالعدالة من طريق
الاختبار متعذر او متعسر فاشتراط العلم في ثبوتها يستلزم الحرج المنفي شرعا لا يقال انما يلزم الحرج لو انحصر طريق معرفتها فيه وهو ممنوع لثبوته بغيره
مما لا يشترط فيه كونه مفيدا للعلم بها نحو شهادة العدلين ومعه لا يلزم الحرج لانا نقول هذا يتم لان شهادة العدلين وان كانت طريقا لمعرفة
العدالة ولكنها مبنية على هذا الطريق لان العدلين لا يشهدان الا بعد الاختبار فاذا فرض اشتراطه بان يكون الى حد يحصل معه العلم لم يتمكنا غالبا
من اداء الشهادة بها فيبقى لزوم الحرج باشتراط ذلك على حاله كما لا يخفى وبالجملة لا يتوقف معرفة العدالة بالاختبار على حصول العلم منه بل يكفي
الاختبار المفيد للظن ويثبت به العدالة مطلقا خصوصا عدالة الرواة فان انسداد طريق العلم بها اظهر واوضح كما لا يخفى لا يقال يدفع ما ذكرتم اصالة
عدم حجية الظن المستند الى العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظن لانا نقول لما ذكرناه اقوى فيخصص به العمومات المذكورة وهل يكفي
مطلق الظن كما يظهر من جماعة او يشترط كونه متاخما للعلم كما يظهر من اخرين فيه اشكال من الاصل المستند اليه الاشارة ومن ظهور جملة من الاخبار
وغلبة اعتبار مطلق الظن فيما يعتبر فيه مطلق الظن ونحوه مما دل على حجية شهادة العدلين ولزوم الحرج غالبا لو كان ذلك شرطا فالاقرب الاول
ويتحقق الاختبار بالصحبة المتأكدة الكثيرة والمعاشرة الباطنية المتكررة بحيث يظهر حاله ويحصل الاطلاع على سريرته واتصافه بالملكة الخاصة التي
هي العدالة وعدمه ولا يتقدر ذلك بزمان معين كيوم او شهر او سنة كما هو الظاهر من كلامهم وصرح به في المسالك ومجمع الفائدة واقوى وجوه الاختبار غالبا
المعاملة والسفر وهل يلزم الاختبار بكلها ممكن الاختبار به او لا المعتمد هو الثاني وهل يشترط في المخبر ان يكون عالما بجميع المعاصي تفصيلا
او لا المعتمد هو الثاني كما صرح به في مجمع الفائدة فقال وينبغي ان يكون المعاشر عالما بطرق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصوله
لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير ولا الذنب عمدا وان لم يعرف
الذنوب بالتفصيل وهو انتهى وربما يظهر من الكشف خلاف ذلك فانه قال ويكون عارفا بالمعاصي ليعلم الجرح من العدالة وقيل لا يلزم العلم بتفاصيلها
اقتصارا لا يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر انتهى ويحتمل اشتراط المعاملة او المعتمد هو الاخير وفاقا للقواعد والكشف
وفيه وان حكي عن بعض الحكام انه سئل الزنكي عنها وان كانت احوط ولو رأى المخبر ممن يريد اختباره صدور كبيرة كالغيبة وشرب الخمر فان ظن بان ذلك
على وجه التهتك والمعصية فلا اشكال في انه لم يتحقق الاختبار الكاشف عن العدالة وكذا ان شك في ذلك وان اذا ظن بان ذلك لعذر يسوغ
له شرعا فيحتمل قويا الحكم بعدم الترجيح ولا فرق في جواز الاعتماد على الظن الحاصل من الاختبار في اثبات العدالة بين عدالة المخبر وعدالة الامام وعدالة
الشاهد وعدالة غيرهم وهنا ظهر الاشكال مع عدم ظهور الفسق وقد صار الى هذا جماعة وهو ضعيف لما عرفت وبحيث يحمل الحال دفعا حسن
الظن وقد اختلف الاصحاب في جواز الاعتماد عليه في الحكم بالعدالة على قولين الاول انه لا يجوز وهو لجملة من الكتب بل ظاهر جملة منها الشهرة عليه
فظاهر لا يجوز التعويل في الشهادة على حسن الظن وظاهر لا يجوز له في الشهادة الاعتماد على حسن الظن بل لا يحكم الا بعد الخبرة الباطنة بحال الشاهد
وفي عدة من لا يجوز ان يعول في التعديل على حسن الظن وزاد الثالث نقلا خلافا لبعض العامة كما عرفت مما سمعت من كلامي ط وف وفي كرى لا
يكفي التعويل على حسن الظن وخالف فريق فقالوا بجواز التعويل على حسن الظن وهو قول بعض الاصحاب لعسر الاطلاع على البواطن وفي س ولا
يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد لا التعويل على حسن الظن وفي البيان جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظن اه وفي الموجز
لابن فهد لا يثبت عدالة الامام بالاسلام وحسن الظن وفي الجعفرية لا يكفي الاسلام ولا التعويل على حسن الظن وقال من اكتفى بالاسلام وجعله
دالا على العدالة اكتفى بحسن الظن بطريق اولى ومنهم من لم يكتف بذلك واكتفى بحسن الظن في ثبوت العدالة بمعنى ان يكون ظاهر الخير من غير ان يطلع

بحسن الظن في العدالة

على باطن امره بالمعاشرة والمسافرة خلاف ذلك كله وفي الكفاية للشهيد بين المتأخرين من الاصحاب انه لا بد في الحكم بالعدالة البحث والتفتيش عن حال الشاهد
حتى يحصل الظن بعدالته او يكون ممن يكتفى بقوله على حسن الظاهر وهو الاقوى ثم قال والمحتج عندنا في العدالة التعويل على ما
تضمنه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وفي الذخيرة والبحار المعتبر في امام الجماعة وقبول الشهادة هل هو الظن الغالب بحصول العدالة المستند الى البحث
والتفتيش ام يكفي في ذلك ظهور الاسلام وعدم ظهور ما يقدح في العدالة الشهيد بين المتأخرين الاول وجوز بعض الاصحاب التعويل في العدالة على
حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وذهب الشيخ في ف وابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف الى انه يكفي في قبول
الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة وقال الشهيد ط وهو ظاهر صاحب المدارك في ف الاجماع والاخبار وزاد في الاول فقال وقال بعض الاصحاب
بعد نقل القولين ونسبة القول الى الجماعة المذكورة وباقي المتقدمين لم يصرحوا في عباراتهم باحد الامرين بل كلامهم محتمل لهما ثم قال كالبحار والظاهر عدم القائل
بالفصل في باب الامامة والشهادة فما يدل على الحال في احدهما يدل على الحال في الاخر والترجيح للقول الثاني وزاد في الاول فقال وهو انه لا يعتبر في العمل بمقتضى
العدالة البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة لاخبار كثيرة يستفاد منها ذلك من البحار بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها
بانفراده ناصا باثبات المدعى وفي الرياض الشهرة القريبة من الاجماع بل المجمع عليه كما يستفاد من كنز العرفان وغيره هو عدم كفاية حسن الظاهر الثاني انه يجوز
ذلك وهو الجماعة ويظهر من مجمع الفائدة المصير اليه فانه قال ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا بالمعاشرة المطلعة او قول المزكي وينبغي عدم الدقة والمبالغة
في ذلك والاكتفاء بما يعلم من صحيحة ابن ابي يعفور بل الاقل لظهور حمل بعضها بينها على المبالغة والتاكيد للاجماع وغيره وفي ذلك المستفاد من اطلاق
كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعروف بفقه الصلوة بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى
ما ذكره الاصحاب احوط وفي الرياض ذهب الى كفاية حسن الظاهر من متأخري المتأخرين جماعة وهو في غاية من القوة الا ان الاحتياط المصير الى الاول البتة
اتفق للاولين ان من له حسن الظاهر ولم يختبر حاله بالمعاشرة الباطنة مجهول الحال وكل من كان مجهول الحال فلا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره ولا
على غير ذلك مما يشترط فيه العدالة اما الاول فواضح واما الثاني فلما دل على ان مجهول الحال لا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره وقد تقدم
اليه الاشارة واشرنا اليه في الوسائل والمصابيح وبعضد ذلك الشهرة المحكية في جملة من الكتب وللاخرين وجوه منها ما اشار اليه جماعة فقوله ف
نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ص ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريح بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا لما اجمع الاعصار على
تركه وفي البحار في مقام الاحتجاج على ما صار اليه ومن تامل في عادة الاعصار السابقة في مواظبتهم على الجماعات وترغيب الشارع في ذلك و
اشهادهم على البيوع والاجارات وسائر المعاملات وسنن الحكام في قبول الشهادات والامراء الذين عينهم النبي ص وامير المؤمنين والحسن لذلك
ولما هو اعظم منه لا ينبغي ان يرتاب في صحة الامر في العدالة وفي ذلك وعن الاكتفاء بحسن الظاهر او فوق بما هو الظاهر من حال السلف والمنقول
عنهم انتهى واورد على ما ذكره في ف وفي ح ومجمع ثم في الاول يمنع من انه لم يكن في ايام النبي ص بحث عن حال الشهود في تلك الازمان وعدم الوقوف
لا يدل على عدم الوجود وفي الثاني والاستدلال بالاجماع وحمل الصحابة والتابعين فانهم ما كانوا يبحثون عن الشهود بل يكتفون بالاسلام
كما يظهر من خلاف الشيخ اضعف فان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد حتى يظن القول بذلك بل نقل عن ابي حنيفة في غير الحدود ولا معلم ولهذا
ذهب الى غير ذلك غيره وهو اعرف انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في ذلك والرياض والبحار في الاولين ومع اعتبار الاختبار وعدم الاكتفاء
بحسن الظاهر لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ اليها من بلاد بعيدة وفي الثالث ولو كان التضييق الذي
بنوا عليه الامر في تلك الاعصار وجعلوا العدالة نادرة الوجود حقا لما كان يكاد يوجد في البلاد العظيمة رجلان يتصفان بها ولو وجدا منهما
كيف يتحملان جميع حقوق المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وامامتهم فيلزم تعطيل السنن الاحكام وصار ذلك سببا لتشكيك الشيطان اكثر الخلق
في هذه الازمنة وصيرهم بذلك محرومين عن فضائل الجمعة والجماعة وفقنا الله وسائر المؤمنين لما يحب ويرضى واعاذنا واياهم من متابعة
اهل الهوى ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب فوق ذلك المستفاد من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن
الظاهر والمعروف بفقه الصلوة بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي البحار والظاهر
يظهر لي من الاخبار ان المعتبر في الشهادة عدم معلومية الفسق وحسن الظاهر وفي الصلوة مع ذلك المواظبة على الجمعة والجماعة وعدم
الاخلال بذلك بغير عذر ولو علم منه فسق ما او علم من ظواهر احواله التأثر والتألم والندامة فهذا يكفي في عدم الحكم بفسقه ولو علم

منه

منه عدم المبالاة او التجاهر والتظاهر بها فهذا قادح لعدالته في الذخيرة والترجيح للقول الاخير وهو انه لا يعتبر في العمل بمقتضى العدالة
البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة لاخبار كثيرة يستفاد من اتحاد بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها
بانفراده ناهضا باثبات المدعى فالرابع استفادة من تتبع الاخبار السابقة وغيرها بعدم بعضها الى بعض كفاية حسن الظاهر انتهى وما ذكره من
الاخبار الظاهرة في عدم لزوم الاختبار وكفاية حسن الظاهر كثيرة منها خبر ابي بصير وانه سئل الصادق عم بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر والدلالة على ذلك
ان يكون ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من غيبته وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس
ويكون غير المتعاهد لصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان
كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس اذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه
فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ولولا ذلك لم يكن احد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين وقد وصف هذا الخبر
بالصحة في قيح والكفاية وقد وصف في ذلك رواية ابن ابي يعفور في بيان لا يبعد صحته عن الشعر الجليل عبد الله بن ابي يعفور وفي مجمع الفائدة قد عرفت
انها صحيحة في الغنية والظاهر ان في سند يحيى ضعفا فلا ينبغي ان يكون هكذا احمد الحسن بن علي عن ابيه وبيد له عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند
وهو ثم خصوصا بعد هذه الروايات في هذا الباب عدد وجود علي بن فضال في الروايات وفي كتب الرجال بل الموجود علي بن الحسن والحسن على ذلك
ظاهر عند التتبع فتتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وهذا احمد الظاهر ان محمد بن موسى ثلاثة اشخاص ثقتان والواحد ضعيف كما مر غير مشهور وهذا ما ذكره في
كتاب ابن داود فيغلب على الظن كونه ثقة لكن وان روايات ابن الغيرة ضعيفة للاصطلاح معارضة لها نعم هي حسنة على ما نقلنا عن الغنية ومع ذلك
قد عرفت ان لا تعارض لدلالة ادلتها على خلاف هذه انتهى ويظهر من ذلك تضعيف سند هذه الرواية فانه قال الرواية في طريقها جماعة منهم الحسن عن ابيه
والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابوه على ما يظهر ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند فيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف
هذا والثقة ثم هو معارض برواية ابن ابي يعفور انتهى وفيه نظر ومنها خبر حريز الذي وصف بالصحة في ذلك ومجمع الفائدة والذخيرة عن ابي عبد الله عليه السلام
في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال يقام الحد على الذي شهدوا عليه ان كانوا ان يعرفهم المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور ويجوز
شهادتهم جميعا انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق ومنها خبر عبد الله بن المغيرة الذي
وصف بالصحة في ذلك والذخيرة والبحار وبالحسن في مجمع ذلك عن الرضا عم قال كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته ومنها خبر ابي بصير
الذي وصف بالصحة في ذلك ومجمع الفائدة قال سألت ابا عبد الله عم عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت المفحوص والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين
ومنها خبر الملاء بن سباتة قال سألت ابا عبد الله عم عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق ومنها خبر اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عن ابي الحسن
عليه السلام انه قال له جعلت فداك كيف طلاق السنة ثم قال في آخر الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها خبر عبد
الكريم بن ابي يعفور تقبل شهادة المرأة والنساء اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء والتبرج
الى الرجال في اديتهم ومنها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا في حد مجلود في حد لم يتب
انه معروف بشهادة زور والظنين ومنها خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق اعلى القاضي ان
يقضي بقول البينة من غير مسئلة اذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بها بظاهر الحكم المولايات والمناكح والمواريث والذبائح و
الشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه ومنها ما تمسك به في البحار من خبر عبد الرحيم القصير قال سمعت ابا جعفر عم
يقول اذا كان الرجل لا يعرف بأكل الناس بقرأة القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته ومنها ما تمسك به في البحار من خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق عم
جعفر بن محمد عم وقد قلت له يا ابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال
فقلت له تقبل شهادة معروف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المعروفين بالذنوب لما قبلت الا شهادات الانبياء والاوصياء لانهم
المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان
في نفسه مذنبا ومنها ما تمسك به في البحار ايضا فقال روى في الخصال والعيون باسانيد عن الرضا عم عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله عم من عامل الناس

فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسنده معتبر عن ابي
عبد الله عم ومنها ما تمسك به في البحار رابعه فقال روى في المحاسن بسنده عن ابرهيم بن زياد عن ابي عبد الله عم قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة
في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته ومنها ما تمسك به في البحار رابعه فقال روى الشيخ في الحسن عن البزنطي عن ابي الحسن عم انه قال من ولد على الفطرة
اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها ما تمسك به في البحار رابعه فقال روى الشهيد الثاني عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبت عدالته انتهى وقد تمسك باكثر الاخبار المذكورة في التحرير رابعه لا يقال لا يجوز التمسك بكثير
منها لدلالته على ثبوت العدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وهو مما لا يمكن المصير اليه فلا ينفع لاثبات المدعى لانا نقول مقتضى اطلاقه
وان كان ذلك لكن خرج منه فسق بالدليل ولا دليل على خروج من كان حسن الظاهر ولم يعلم منه فسق فيبقى مندرجا تحته ولا يبقى غاية ما يستفاد من كثير من
الاخبار المذكورة ان من كان حسن الظاهر مقبول الشهادة وليس فيه دلالة على عدالته لانا نقول قبول الشهادة يتوقف على عدالة الشاهد لانها
من جملة شروطه فتحقق القبول يستلزم تحقق العدالة فالتمسك بذلك مرتب على التمسك بوجود الملزوم على وجود اللازم لا يقال لم لا يجوز ان يكون الشرط
في الشاهد اما العدالة او حسن الظاهر مع عدم ظهور الفسق وعليه لا يمكن التمسك بما ذكر على المدعى لانا نقول ذلك معلوم بالاجماع على الظاهر على اشتراط
العدالة مطلقا ومنها ان الغالب في الامور التي يحتاج اليها عامة الناس ويتعذر او يتعسر العلم بها تسهيلا لامرها في الغالب فكذلك محل البحث الذي
يحتاج اليه عامة الناس ومن الظاهر ان منتهى التسهيل هنا بعد بطلان القول بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة هو الاكتفاء بحسن
الظاهر ومنها ان حصر طريق معرفة العدالة في الاخبار المتقدمة اليه الاشارة يفضي الى الفساد لاستلزامه الاطلاق على السيرة والمعاب هو موجب لذلك غالبا
كما لا يخفى فتأمل ومنها الاجماع المحكي في ف على كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة فتأمل ومنها اطلاقات ما دل على قبول الشهادة نحو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منه معلوم الفسق ومن لم يعرف عنه الا مجرد الايمان مع عدم ظهور الفسق ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحته فتأمل والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط ولكن الاقوى الثاني هو الاقرب عندي ولا فرق في ثبوت العدالة بحسن الظاهر بين عدالة الشاهد
والمخبر والامام وغيرهم ممن يشترط عدالته وهل يشترط في الاستدلال بحسن الظاهر على العدالة كونه مفيدا للعلم بها او لا المعتمد هو الثاني عملا باطلاق
النصوص والفتاوى وعليه فهل يشترط في ذلك افادته الظن الشاخص له او لا المعتمد هو الثاني عملا بالامرين المذكورين وعليه فهل يشترط في ذلك افادته
الظن بها او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني ان لم نقل بانه بنفسه يفيد الظن بها ولو ظن مع حسن الظاهر بعدم العدالة فهل يحكم ح بعدالته بمجرد حسن
الظاهر فلا يكون الظن بعدم العدالة معتبرا او لا فيه اشكال من اطلاق الامرين المذكورين ومن قوة احتمال انصرافه الى غير محل البحث لتبادره منه وضعف
الاصل والعموم المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر بل الاحتمال الاول في غاية القوة فهل يكون حسن الظاهر دليلا على العدالة حيث يظهر منه معصية
صغيرة او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ولا اشكال في تحقق حسن الظاهر الكاشف عن العدالة بالمداومة على الطاعة واقباله على
العبادة وحضوره للجماعة وبالجملة يكون بحيث يظهر منه آثار التقوى والصلاح الدين ويقال له فلان ظاهره حسن او حسن الظاهر باعتبار التدين
فالمرجع فيه الى العرف ولا يشترط فيه التزام خصوص عبادة وظاهر وربما يفهم من النهاية والجامع مجمع الفائدة والكفاية وذلك اشتراط معرفة العدالة
بما تقدم مجتمعة عند الاكثر اي بعضهم المتقدمين فان الاول تداعى بما فيها وذهب منه ما في الثاني وفي الثلاثة الاخيرة التصريح بان المعيار في
هذا الباب هو الصحيح المذكورة وفيه نظر فان ذلك مخالف لاطلاق معظم النصوص والفتاوى وهل يتحقق ذلك بالزي بزي الصلحاء والمتدينين
وان يكون له السيما الحسن والمنظر الجميل او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني كما يفهم من المحكي في الكشف عن الشيخ الثاني فانه قال قال في ف وط ان
عرفنا الفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنها سواء كان لها السيماء والمنظر الجميل وظاهر الصدق او لم يكن وقال في الثاني هذا عندنا
وعند جماعة وقال بعضهم اذا توسم فيها العدالة بالمنظر الحسن حكم بشهادتها من غير بحث لان في التوقف تعطيل الحقوق انتهى ومنها شهادة العدلين
بالعدالة وقد صرح بذلك في المعارج ويه وب دي عد وير والايضاح ح ي والمنية وس كري واللمعة ون والجعفرية وضه والدراية وشرحها
والارشاد
وله وده ويجمع تلك وامثالها وجوه منها جملة من الاخبار احدها ما رواه في البحار عن نج عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لولده اسمعيل يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق بالله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك
المؤمنون فصدقهم وثانيها خبر يونس الذي وصف بالصحة عمن رواه قال استخراج الحقوق بان يبعث وجوه شهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين

نعم لا يظهر منه

نسخ طرق ثبوت العدالة

وفيه

فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد البينة على المدعى عليه فان تعذر المستفاد من الجمع المعرف باللام لشمل محل البحث
كما لا يخفى وثالثها خبر الفضل بن شاذان الذي وصف الجنس عن الرضا عم وفيه ان اصل الايمان هو الشهادة فجعل شهادتين كما جعل في سائر الحقوق وفيها
ما ذكره في مجمع الفائدة فقال قد يحصل التعديل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك وقال ايضا ويدل بثبوت التزكية بالعدلين كانه مجمع
منطوق الآية والاخبار الدالة على قبولهما وانهما حجة شرعية وقبولهما في الدعوى في التزكية اولى انتهى وبعضها ذكره ما ذكره في الغنية فانه قال
يقضى بشهادة المسلمين بشرط الحرية والذكورة والبلوغ وكمال العقل والعدالة في جميع الاشياء غير انه لا يقبل في الزنا الا شهادة اربعة رجال
وما ذكره هو المعتمد وهل يشترط في جواز الاعتماد على شهادة الشاهدين في الحكم بالعدالة التنبيه بها عليها بالنص الدال عليها كان يقول
كل منهما اشهد بانه عادل او هو عدل او لا بل يكفي صدور الفعل الدال عليها كاقتدائهما به او قبول شهادته ونحوه قال بعض الاخير من نص والوجه
لابن حمدان فانه في الاول يعلم العدالة بصلوة عدلين خلفه وفي الثاني تثبت عدالة الامام بايتمام عدلين خلفه انتهى والمسئلة محل اشكال من الاصل و
العموم بغير العلم وعدم صدق الشهادة بالفعل وعدم تنبيه المعظم على ان ذلك مما يثبت به العدالة ومن ان مقتضى عمومه جملة من الاخبار والمتقدم الحكم
بعدالة من علم اسلامه ولم يعلم بفسقه خرج منه بعض الافراد ودليل على خروج محل البحث فيبقى تحت الباقي وهذا وان اختص بصورة العلم بالاسلام
فلا يمكن الحكم بعدالة ذلك على العدالة بالنسبة الى من لم يعلم باسلامه لكن قد يدعى عدم القائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر وبعضها ذكره ان
الفعل اقوى دلالة من القول فاذا جاز الاعتماد على الاضعف جاز الاعتماد على الاقوى بطريق اولى وخبر عبد الرحيم القصير المتقدم فلا احتمال الثاني
في غاية القوة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط وهل يشترط على تقدير جواز الاعتماد على الفعل حصول العلم بان الفاعل يعتقد العدالة ايضا شاهد
فلا ينبغي ترك الاحتياط ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة وعليه فهل يشترط في ذلك حصول الظن باعتقاد الفاعل للعدالة او لا بل يكفي عدم ظهور
عدم الاعتقاد فيه اشكال ولا فرق في ثبوت العدالة بشهادة العدلين بين عدالة المخبر والشاهد والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته وصرح جملة من الكتب بانه
ينبغي في السؤال عن تزكية الشاهد ان يكون سرا في بعض وينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة وفي عدد الكشف وينبغي لغفلة
السؤال عن التزكية فانه ابعد من التهمة اذ ربما توقف المزكي جهرا عن ذكرها بعد فرجاء او خوفا ولان في الجرح هتك الشهود وفي د يسئل عن التزكية
سرا وفي يع الثالثة وينبغي السؤال عن التزكية وتفصيل حال الشهود عن المزكي سرا لانه ابعد من التهمة وحصول الخجل لهم وعدم استحياء المزكي عنهم
فيقولون ما يعرفون من غير حياء ومعنى ذكروه من في مقام ذكر المستحب العاشر ان يسئل عن المزكي سرا لانه ابعد من التهمة وفي لك وحيث
يفتقر الى التزكية ينبغي البحث عنها سرا من غير ان يعلم الشاهد لئلا يكون بعد من التهمة باستحياء المزكي من مواجهته بالجرح او استماله الشاهد ليتحسن حاله
عنده على وجه افاده الظن بعدالته وينبغي ان يكون المعاضد جماعة اخفياء لا يعرفون لاجل ذلك انتهى وما ذكروه لا بأس به والتعليل المذكور في
كلامهم يقتضي تعميم الحكم بالنسبة الى السؤال عن تزكية الشاهد والامام والمخبر ونحوهما ولا بأس به واعلم انه قال في الكشف وطريق المسئلة ان يحضر
المجلس من تزكيهما ان يكتب القاضي اسم كل من الشاهدين ولقبه وكنيته ان كان له لقب وكنية ويرفع في نسبه الى من يقطع الشركة ويكتب حليته ويذكر
منزله ومصلاه وسوقه وكانه وضعته لئلا يشتبه بغيره في رقعتين او رقاع ويدفع كل رقعة الى عدل ويكتم من كلما فعله الى الاخر لئلا يتواطأ على تزكية او
جرح ويأمر كلا العدلين ان العدلان لم يعرفوهما ان يسئل عن كل منهما جيران بيته ودكانه واهل سوقه ومسجده وان شاء عين لهما من جيرانه ومخالطيه من معارفه وينبغي
ان يكون العدلان اعرف بالمسئلة لا ممن يعرفهم الخصمان والشهود ليبعد احتمال ان يكون رشاهم احدهم لتزكية سرا بالسؤال جهرا بان يقول المزكيين في حضور الشاهد
هذان هما اللذان زكيتماهما كان خبرا انتهى منها الاستفاضة والشياع وقد صرح بعد في جملة من الكتب فيكفي تعلم العدالة باشتهارها وفي س والجعفرية
تعلم العدالة بالشياع وفي الموجز لابن حمدان تثبت عدالة الامام بالشياع في زمن عدالة الراوي تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواة اوجب
عمل بالاشتهار وفي الدرايات وشرحها تعرف العدالة المعتبرة في الراوي بالاستفاضة وزاد في الثاني فقال بان يشتهر عدالته بين اهل النقل او غيرهم
من اهل العلم كشيخنا الشابعين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعد الى زماننا هذا لا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى
تنصيص على تزكيته ولا تنبيه على عدالته لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم ورجحهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على التزكية غيرهما ولا من
الرواة الذين لم يشتهروا بذلك لكثير من سبق وهم طرق الاحاديث المدونة في الكتب غالبا فهذا طريق معرفة عدالة الراوي السابق على زماننا والمعتبر
يثبت بذلك التابع ونحوه لم يعلم العدالة باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وفي ض تثبت بالاستفاضة الموت والملك المطلق والوقف والزوجية

المانعة من العمل

او الجرح ثم ان احتاط
بعد التزكية

والولاء والعتق والرق والعدالة بلا خلاف اجده الا من الاسكافي فخص الثبوت بها بالنسب واوجب فيما عداه الشهادة الى ان يتصل باقرار او رؤية او غيرهما
من الطرق ومن شيخنا في لك وبعض من تبعه في الموت انتهى وما ذكروه جيد على تقدير افادة الاستفاضة العلم واما على تقدير افادتها الظن ففي جواز
الاعتماد عليها اشكال من الاصل والعمومات النافية عن العمل بغير العلم وقد تعرض معظم الاصحاب لبيان ثبوت العدالة بالاستفاضة في مقام ذكرها
يثبت بالاستفاضة كالشيخ في ف والفاضلين في يع وقد ود وبر والشهيدين في اللمعة وغاية المراد وضه لك والفاضل الخراساني في الكفاية والمقدس
الاردبيلي ره في مجمع الفائدة وظهور كلام جماعة من هؤلاء في ان يشترط في كلما يثبت به الاستفاضة افادتها العلم وتصريح بعض الكتب بانه يشترط في ثبوت
العدالة بالاستفاضة اليقين ففي س لا يكفي في التعديل التسامع الا مع اليقين وفي الكشف لا يجوز التعديل بالتسامع من غير شياع يوجب العلم انتهى وفي
عد لا يجوز التعويل بالتسامع من عموم جملة من الاخبار المتقدمة بنحو التغيير السابق نحو ما دل على الاكتفاء بحسن الظاهر في اثبات العدالة والمصرح بعدم كفاية
الاستفاضة في ثبوت العدالة مع تصريح جماعة كثيرة من اعيان علماء الامامية بثبوتها بها من غير تنبيه كثير منهم على وجود المخالف فيه وتصريح الرياض بانه
لا مخالف فيه سوى الاسكافي وهذه الوجوه اقوى من الوجوه السابقة فالحكم بجواز الاعتماد في اثبات العدالة هو الاقرب لا اشكال فيه لا يتحقق
الاستفاضة باخبار الواحد هل يتحقق باخبار الاثنين او لا بد من جملة من الكتب الثلاثة ففي يع يتحقق بتوالي الاخبار من لا يضبطهم عدد المواعدة
ويستفيض حتى يتاخم العلم وفي بر الاقرب اخبار جماعة يثمر قولهم العلم فيما يكفي فيه الاستفاضة وفي د قد اكتفى بالاستفاضة بان يتوالى الاخبار
عن جماعة من غير مواعدة او يشتهر حتى يقارب العلم وفي عد يشترط توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن بصدقه او يشتهر اشتهارا يتاخم العلم
والاقوى انه لا بد من جماعة ولا يجمعهم رابطة التواطي وفي س المراد بالاستفاضة اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم وفي يع اختلف في معنى الاستفاضة
فقيل هو اخبار جماعة يفيد قولهم الظن وقيل اخبار يتاخم العلم وقيل احد الامرين كان وقال العلامة وهو الحق لا بد من اخبار جماعة يستحيل
تواطيهم على الكذب وفي لك الاستفاضة هي اخبار جماعة لا يجمعهم رابطة التواطي عادة ويحصل العلم بمضمون خبرهم على ما يقتضيه كلام المص
او الظن المقارب له على قول وه ضه يشترط في الاستفاضة توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن صدقهم او يشتهر اشتهارا يتاخم العلم
وفيه ايضا في مقام اخر وفي الكشف المراد بالاستفاضة هنا شياع الخبر الى حد يفيد السامع الظن الغالب زاد الاول المقارب للعلم ثم قال ولا
ينحصر في عدد بل يختلف باختلاف المخبرين نعم يعتبر ان يزيد عن عدد الشهود المعدلين ليحصل الفرق بين خبر العدل وغيره انتهى والاقرب عندي ما
ذكروه والمستفاد من كلامهم ان اقل ما يحصل به الاستفاضة هو اخبار الثلاثة ولا حد لطرف الزيادة وهو جيد نعم ينبغي في طرف الزيادة
عدم البلوغ الى حد التواتر وقال في ضه وعلى المختار لا يشترط العدالة ولا الحرية ولا الذكورة لامكان استفادته من نفاذ بينها انتهى وعدم اشتراط
الاولين هو الاقرب اما عدم اشتراط الثالث فمحل اشكال بل الظاهر الاشتراط للاصل والعمومات النافية عن العمل بغير العلم وظاهر الكتب السابقة في
اشتراط الذكورة في جميع المخبرين وكذا يشترط العقل والبلوغ فيهم كما هو الظاهر منها وهل يشترط اسلامهم وايمانهم فلا يجوز الاعتماد على تزكية
الكفار والمخالفين مطلقا ولو حصل منها الظن او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني كما هو ظاهر اطلاق الكتب المتقدمة هو الاقرب هل يشترط علم المخبر
بما يخبر به او يكفي ثبوته عندهم بسبب الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم كالبينة وحسن الظن فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب
ولا فرق في ثبوت العدالة بالاستفاضة بين عبارة المخبر والشاهد والامام وغيرهم **مفتاح** قال المحقق في كتاب يع تثبت العدالة
مطلقة ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يثبت الجرح الا مفسرا وقيل يثبت مطلقا ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح
وقد اشتملت هذه العبارة على مسائل الاولى جواز الاكتفاء في التعديل بالاطلاق من غير ذكر السبب كان يقول هو عدل وقد اختلف الفقهاء و
الاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول لما صار اليه في الكتاب المذكور انه يجوز الاكتفاء بذلك في التعديل مطلقا واليه ذهب ابن ابي
عقيل وقد ذهب اليه ايضا الشيخ في ف والعلامة في مو وعد والشهيد في س والمحقق الاردبيلي في مجمع ده وفي لك والكفاية والكشف هو المشهور وفي
مجمع ده هو الاشهر وفي لف قال الشيخ في ط ون يقبل التعديل المطلق من غير تفسير وتبعه ابن البراج وابن حمزة وفي غاية المراد هو مذهب الشيخ في ط وف
والقاضي وابن ادريس واكثر اصحابنا والمحقق والمص وقدم قال به قوم وهو اختيار القاضي ابي بكر والثاني وهو المختار وفي ح المنهاج للبيضاوي
هو المختار وذهب الشيخ حجة الاسلام في المستصفى والامام في البرهان والشافعية الى انه لا يجوز الاكتفاء بذلك بل يجب التفصيل وذكر السبب وهو المحكي عن
بعض في جملة من الكتب في لك والكفاية قال وجوب التفسير هو اختيار ابن الجنيد وقول للعلامة وفي غاية المراد هو قول بعض الاصوليين والمص

في

بيان طرق ثبوت العدالة

بيان ان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل والتجريح

في ذلك في الاحكام قال بعض قوم الثالث ما حكاه في غاية المراد عن الكفاية من العلامة من ان المزكي ان كان عالما باسباب العدالة يكفي الاطلاق
والا وجب ذكر السبب قال في الاول هو قول الجويني والمص في الاصول وفي كشف اللثام خيرة المص في الاصول وفي مختصر الحاجبي وشرحه قال الامام
ان كان عالما كفى والا لم يكف الرابع ما صار اليه في لف والمنتهى ففي الاول ذهب المص الى الاكتفاء بالاطلاق في العدالة الى ان قال ان علمنا تحقق المخالفة
بل العدالة مع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان وفي الثاني قال القاضي لا
يجب ذكر السبب في التعديل وهذا حق ان كان مذهب الشاهد موافقا لمذهب الحاكم والمجتهد والا وجب الاستفسار انتهى وقد اختار ولده هذا القول
في الايضاح الخامس ما في البحر المحيط من ان التعديل المطلق من العالم المتبع مقبول في الاحتياط مقبول وممن ظن به الشافعي فلا انتهى للقول
الاول وجوه منها ان قول العدلين فلان عدل ونحوه مما لا يشتمل على ذكر السبب شهادة العدلين بالعدالة فيجب قبولها اما الاولى فواضح واما الثانية
فلعموم ما دل على قبول شهادة العدلين من نصه صحيحة جرير المتقدمة وقد اشار الى هذا في مجمع الفائدة ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
عموم جملة من الاخبار المتقدمة الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة الذي خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث
منه فيبقى مندرجا تحته ومنها ان التزكية على وجه الاطلاق مما يحصل منه الظن بالعدالة الذي يجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن فتم ومنها ما ذكر
في جملة من الكتب ففي يب ان العدالة مطلقة منصرفا الى سبب العدالة الذي لا ينحصر وفي غاية المراد لان العدالة ان تحصل في سبب واحد بحيث يخفف المزكي ذكره وتعين
بما يجب التبيين في الجرح لان التعديل لعدالة يحصل اسبابها التي لا يعرف ذلك لان العدالة يحصل بالتحرز عن اسباب الفسق وهي كثيرة يعسر ضبطها وعدها
وفي الكشف لان اسباب الفسق غير محصورة الانواع ولا متناهية الافراد ويكفي في الجرح اثبات بعض منها ولا يثبت العدالة الا بنفي الجميع
فلو لزم التفسير لزم ذكر الجميع وذكر الافراد متعذر والانواع متعسر جدا وفي مجمع الفائدة لان العدالة كما عرفت يحتاج الى امور كثيرة جدا ولا يمكن
تفصيلها فان يجاب لك تعطيل الاحكام وليس ذلك في المحصول قال الشافعي ان التعديل المطلق في الشهادة والرواية مقبول لان اسباب
العدالة لا تحصر لها وفي شرح المنهاج للبدخشي ما ذكره صاحب الاسنوي في المسمى والامام في البرهان ان اسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن
ذكرها فلهذا يكتفى بالاطلاق وفي التحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع مفتقر الى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر ومنها ما ذكره في غاية المراد فقال
لان المعدل لا بد وان يكون في ظن الحاكم عالما باسبابها والا لم يصلح ومع العلم لا معنى للسؤال وفي الكشف ولان الشاهد لعدالته انما يخبر بها واذا
علم بما عند الحاكم من اسباب العدالة وفي شرح المختصر احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي النهاية منتهى
قال القاضي لا يجب ذكر السبب فانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان فلا معنى للسؤال وفي شرح المنهاج للبدخشي قال القاضي لا يجب ذكر السبب لان شهادة
العدل عن بصيرة في شان التعديل والا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي الاحكام لا يجب ذكر السبب لانه اما ان يكون المزكي عدلا بصيرا بما يعدل به
او لا يكون كذلك فان لم يكن عدلا او كان عدلا وليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق تعديله لان الغالب مع كونه عدلا
بصيرا انه ما اخبر بالعدالة الا وهو صادق في مقالة فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك ثم قال ولان الظاهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة
الباطنة والاحاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون الاكتفاء على ظاهر الحال ومنها ما اشار اليه في لف من نفي الاول وفي خط
بان التزكية اقرار صفة على الاصل فلهذا قبلت من غير تفسير في الشائع ولان العدالة هي الاصل والفسق طار ومنها ما ذكره في الكشف فقال ولان الشهادة
يرجع الى الشهادة بانه لم يشاهد الفسق منه مع طول الصحبة فهي شهادة بالنفي بخلاف الجرح ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فقال ولان التفصيل ايضا كلامه
فلا ينفع الزيادة ويؤيده ذكر عدل ونحوه بما تقدم اذ لو احتاج لذكر من ذلك لذكروه في الايضاح ولهذا تراهم يذكرون في كتب الرجال اكثر من ذلك مع
جميع شرائط القبول ذاكرين لها وفي التفسير اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وسائر شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكرها فيها
غيرها ومنها ان الفاسق اذا اطلق التعديل لم يصح قبوله فلو كان اطلاق العادل كذلك لزم تساويهما من هذه الجهة والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن
كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فتم ومنها انه لو وجب ذكر سبب التعديل لوجب ذلك لانه لا اشهر من الثاني من المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وغيرهم
وهو باطل لان الثاني في غاية الظهور وللقول الثالث وجوه منها الاصل وهو مندفع بما تقدم ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة
ذكر السبب بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر للمنع من عدم الدليل لما عرفت من الادلة على خروج ذلك لا يقال التعارض
بين العمومات السابقة الدالة على قبول اطلاق التعديل وهذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات لتوقفها

ومنوح دلالتها واعتضادها بالاصل لانا نقول السابقة اولى بالترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة وهي من اقوى المرجحات مضافا الى اعتضادها
بقاعدة نفي الحرج التي هي اعظم من الشهرة في الترجيح الى السيرة كما لا يخفى ومنها ما ذكره في المنية وغاية المراد وغيرهما في مقام ذكر حجة هذا القول من
ان مطلق التعديل لا يثبت به الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فجاز ان يتصور المزور عدلا فلا بد من ذكر السبب وفيه نظر وقد اجاب عنه المدقق
فقال الجواب لا نم ان ظن العدالة اذا كان دكونه متصفا مزورا امرا باطنا ولا يجب على العدل الوقوف على الباطن ومنها ما ذكره المدقق فقال قيل يجب
ذكر السبب لانه لو اكتفى بالاطلاق فيه لزم اثباتها مع الشك لوجوب الاستناد فيه اليه ضعيف في غاية الظهور ومنها ما ذكره في جملة من الكتب فقوله
لان الشيء قد لا يكون سببا للجرح عند الشاهد يكون جارحا عند الحاكم فاذا اطلق الشاهد التعديل تعويلا منه على عدم اعتقاده كان تقرير الحاكم
ولانه احفظ للحقوق وفيه غاية المراد ولما فيه من الاحتياط ولما فيه من الحفظ ولانه ربما كان الشيء سببا للجرح عند الحاكم لا عند الجارح فربما شهد
بالعدالة بناء على عدم تاثير ذلك الشيء فيه فكان غرور الحاكم هكذا استدل به المص وفيه نظر لان التزكية وان استقصل فيها لا يجب فيها ذكر ذلك الشيء
الذي هو جرح عند الحاكم بل يذكر صفة عدالته وصوم وصلوته ومحافظته على دينه من غير تعرض ذلك الشيء لا يستند في معرفة العدالة البتة لان يستند
العدالة الى امور منها ما هو جرح عند الحاكم وذلك جهة ان الاختلاف في اسباب الفسق يقتضي الاختلاف في اسباب العدالة فان الاختلاف مثلا في عدد
الكبائر كما يوجب في بعضها ترتب الفسق على فعله يوجب في بعض اخر عدم قدحه العدالة بدون الاصرار عليه فتزكية المزكي مع علمه بفعل ما لا يقدح عند
فيها وهو قادح يوجب عند الحاكم انتفاؤه فيه نظر لان ذلك انما يتم لو كان البناء في الشهادة على تحصيل العلم او الظن بالمشهود وهو ممنوع بل البناء
فيه على مجرد التسمية وصدق الاسم لذا لم يجب على الشهود في الطلاق والنكاح والبيع والصلح وسائر المعاملات التفصيل وذكر السبب مع تحقق الاختلاف
في الاسباب فان الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لاعتقاده اجتهادا او تقليدا ان بيع المعاطاة بيع صحيح والحاكم قد ينكر كونه بيعا حقيقة او صحيحا وامثال
هذا في غاية الكثرة هذا وقد يدعى وجوب الحكم بشهادة العدلين مع ظن الحاكم بخطائهما لتحقق السبب الشرعي وعدم حجية الظن هنا وبالجملة المناط في
الامور التعبدية والاسباب الشرعية ليس الا صدق الاسم وتحقق السبب الشرعي مع قطع النظر عن الواقع والحكمة في ذلك تسهيل الامر على المكلفين نعم
يشترط فيها عدا العلم بمجاري الواقع ومن الظاهر تحقق جميع ما ذكر في صورة اطلاق التعديل سلمنا ان مبنى الامر في البينة والتزكية على معرفة الواقع ولكن
يمنع من عدم افادة اطلاق التعديل العلم والظن بالواقع بل قد يفيد الاولان والثالث الخبرة بشهادة ذلك حصول الامرين من اطلاق اخبار اهل اللغة واهل
التاريخ واهل الفقه واهل دعاوي الاجماع وغيرهم بما يخبرونه مع اختلاف العلماء والعقلاء في مدارك معرفة ما يخبرون به اختلافا ظاهرا بينا لا يبلغ حد الانكار
وبالجملة لو كان مجرد احتمال الاستناد الشاهد الخبر الى امر لا يصح الاستناد اليه عند السامع للشهادة والخبر فادعا المنافي الاعتماد على شهادة وخبر لعدم
الباطل قطعا ومخالفة سيرة العقلاء المسلمين والمؤمنين قديما وحديثا ولم اعثر لنا في الاقوال على حجة مصرح بها ولعل حجتهم في صورة عدم كفاية الاطلاق
الوجوه التي ذكرت حجة للقول الثاني وحجتهم في صورة كفاية حصول العلم او الظن بالظن وفيهما نظر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول
الذي عليه المعظم وعليه الاكثر وفي ذلك بين عدالة الشاهد الامام والخبر وغير ذلك ممن يعتبر عدالته واعلم ان طرق التزكية والتعديل ثلثة الاول
ان يشهد الشاهدان بتحقق معنى العدالة وحقيقتها فيه وذلك قد يكون على وجه التفصيل كان يقولا هو متصف بالملكة التي تمنعه من الاقدام على
الكبائر والاصرار على الصغائر او منافيات المروة وبالجملة يذكران ما لو علم به السامع لحكم بعدالته وفي قبح طريق التفصيل ان يقولا شهدانه
مؤمن يصلي ويصوم ويزكي ويحج البيت ويامر بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويتركه وفي غاية المراد يذكر صفة عدالته وصوم وصلوته وتردد
محافظته على دينه استمر وقد يكون على وجه الاطلاق وذلك بتحقق بان يقول اشهد ان فلانا عدل او عادل اذا كان عارفا لمعنى اللفظ وقد صرح
لك بان هذا اللفظ المعتبر في العبارة ايضا فقال وعلى المشهور من الاكتفاء بالاطلاق في التعديل فهل اللفظ المعتبر في العبارة او جملة احدهما ان يقول
هو عدل لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فاقتصر على العدالة فقط وهذا اختيار الشيخ في ط وثانيهما ان يضيف الى ذلك لا من يقول عدل لا
يفيد العدالة في كل شيء بل اثباتها لموصوف في الجملة كقولهم صادق فانه لا يفيد الصدق في كل شيء فيفتقر الى السائل ويجعل مطلق العدالة مقبول
الشهادة في كل شيء وهو قول ابن الجنيد فانه قال في كتابه الاحمدي ولا يمتنع من الجيب بالتعديل حتى يقول على ولي وثالثها اعتبار ضبطه لحد الامر من
الاقوال عدل وهو اعلى وعلى او مقبول الشهادة فرب عدل لا يقبل شهادته وان وجبت شفاعته كالفاسق المغفل وهذا اختيار اكثر المتاخرين واقتصر
على الاخيرين نصبه عامة لا يوصف بها الا من راطب على الفرائض واجتنب المحرمات فلا يتخصص بمقدار ان يكون الرجل في شيء دون شيء فقوله

وفي

في ذكر ما يكتفى به في التعديل وفي الجرح

وعلى لا يفيد العدالة كقول القائل فلان صادق على ولى فانه لا يقتضى صدقه فى كل شئ وبان الوصف بكونه مقبول الشهادة يغنى عن الوصف بالعدالة
لانه اخص فوجوده يستلزم وجود الاعم فى ضمنه كما ان عدم الاعم من عدم والاقوى الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة واما اضافة الى ذلك اكثر وربما
علل بعضهم اضافة الى وعلى الى العدل بان الغرض منه ان يبين انه ليس بولد بناء على ان شهادة الولد على والده غير مقبولة وهذا تعليل ضعيف لانه
قد اعتبره من علم انه ليس ولده ومع تسليم عدم قبول شهادة الولد على والده لا يدل قوله عدل على ولى انه ليس ولده لان العدل عدل على ابيه ايضا الا انه لا
تقبل شهادته عليه بمعنى انه خارج وبتقدير ان يراد نفى البنوة فالمعتبر ان لا يكون هناك ذلك الوصف اما ان يتعرض الى نفيه لفظا فلا كما ان الشاهد
على غيره بنفى ان لا يكون كذا ولا يجب ان يقول لست بابن وبتقدير ان يكون الغرض بيان انه ليس بابن فهذا الغرض يحصل بقوله على انتهى وبظهر من ذلك ربع
المصير الى الاحتمال الاول والبه ذهب فى الكفاية ويجمع بذلك نفى الاول وعلى التقدير من الاكتفاء بالاطلاق والتعليل نفى العدل المعتبر المعبر عن عبارة التعديل
وجوه منها ان يقول هو عدل وهو اختيار الشيخ ومنها ان يضيف الى ذلك على ولى وهو قول ابن الجنيد ومنها اعتبار ضميمة احد الامرين الى قوله عدل وهو
اما على او مقبول الشهادة وهو منقول عن المتاخرين ولعل الاقرب الاول وفى الثانى اعلم ان الظاهر انه يكفى قوله هو عدل مع معرفة معناها وكونها
ما يقوم مقامه ولا يحتاج الى اضافة على ولى لاحتمال ان يكون خلاف بعض الامور كالصادق كما قيل لان معناها عرفا لا يتحقق الا مع ملكة مقبولية
الشهادة اذا اطلقت خصوصا فى مقام التزكية والشهادة ولذا زعم ما يذكرون فى كتب الرجال اكثر من ذلك فكان جميع شرائط القبول داخلة فيها وفى المعتبر
اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وما نراه شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكرتها غيرها ولعلهم لو لم يكن ذلك كافيا لم يضف
اضافة على ولى بل لبيان امر يوطن بها الانباء بل نعم لو قيل بعدم الاكتفاء بلا بد من قول مقبول الشهادة لكان وجها هذا اذا اريد من التزكية من ثبت قبول
الشهادة لا مجرد العدالة ولم يكن ذلك مفهوما من العدل والا لكفى فتامل وربما يفهم من جملة من الكتب المصير الى الاحتمال الثالث ففى الكشف لا بد فى التعديل
من الشهادة بتزكية الانسان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة ولا يكتفى بقوله عدل من غير عدل لا يقبل شهادته لغلبة
الغفلة عليه خلافا للمبسوط لقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم الآية والامر يدل على الاكتفاء بالثانى لاشتماله على الاول وزيادة ولا يشترط ان يقول عدل او مقبول الشهادة
على ولى كما فى الاحكام واحتيط فيه بناء على ان الوصف بالعدالة والصدق وقبول الشهادة انما يقتضى ثبوت الصفة فى الجملة فربما ثبت له شئ دون
شئ وضعفه من الظاهر بمكان ثم قال ويجب على المزكى ان يقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة او هو عدل وعلى فان العدل قد لا يقبل شهادته
لغفلته يعنى ان قوله على يقوم مقام الشهادة لانه لا يتعلق الغرض بيان الا بتضمين معنى الشهادة وفيه ضعف وجهان اكتفى فى العدالة بالاطلاق
مطلقا كما هو المشهور او على تفصيل نفى العدل المعتبر من العبارة عند وجوب الاقوال ثالثها اعتبار ضم احد الامرين من قوله على او مقبول الشهادة
الى قوله وهو عدل من دون اعتبار ضم شئ مطلقا ولعله اقوى وان كان المصير الى ما عليه الاسكافى احوط واولى لكونه بين الاقوال جامعا واختار
ذلك قولا رابعا وهو الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضافة العدل اليه اكتفاء بامر يدل على جواز الاكتفاء بذلك من حيث انه ارادة لفظ
العدل ومنع ان منع من الاجتزاء بلفظ العدل ظهر انه من الزائد فيهما وان كان ما اجتزء به بالدلالة على العدالة العامة اظهر واجلى انتهى والاقرب
عندى هو الاحتمال الاول من جواز الاكتفاء بلفظ العدل وما يشتق منه من غير حاجة الى ضم شئ اخر اليه لصراحته فى الدلالة على المطلوب باعتبار وضعه
له وضميمة مقبول الشهادة اولى وعلى لا يفيد رفع اجمال لفظ العدل وما يشتق منه بقسم فاثبات الشهادة بتحقق شرط اخر فالشاهد غير العدالة
وليس هو المقصود فان المقصود بيان ما يتحقق به الشهادة على وجود شرط العدالة لا ما يتحقق به الشهادة على تحقق شرائط الشاهد كما لا يخفى وحيث تحقق
بما ذكرناه الشهادة بالعدالة لزم العمل به لعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العادل وجزء وبعضه عموم نفى المساواة بين العادل والفاسق اطلاق
جملة من الاخبار الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق فى الحكم بالعدالة وبعضه ايضا عموم مصير المعظم الى المختار وخلو الاخبار عن بيان اشتراط
الضميمة وانه لو كانت الضميمة شرطا لما جاز الاعتماد على كلام العدلين فى الرجال الخلو عنها وهو خلاف سيرة الاصحاب قديما وحديثا ويلحق بلفظ
العدل وما يشتق منه لفظ الثقة بل كل لفظ موضوع لمعنى العدالة ويدل عليه بالمطابقة او التضمن فلا يشترط لفظ مخصوص تعبدا وهل يكفى
ما يدل بالالتزام اما من باب النحوى او التعليل او مفهوم المخالفة او نحو ذلك او لا بل يشترط الدلالة المطابقية او التضمنية لم اجد مصرحا بالامرين و
الاقرب عندى هو الاول حيث يكون الالتزام مما جرت عادة اهل اللسان بالتعبير عنه بحيث يمكن ان يعدما قاله المتكلم وعلى هذا لا يبعد الحكم بكون
قوله لا اعلم منه الا الخير شهادة بالعدالة لظهوره منه عرفا ولكن صرح فى حدوث بعدم كفايته تقالا ولا يكفى ان يقول لا اعلم منه الا الخير وزاد

الاخير ثم قال نصحته من لم يكن على بصيرة من امره ولم يعرف منه الا الاسلام خلافا لبعض الطائفة استنادا فيما ذكراه احوط وهل يشترط الاتيان بلفظ
اشهد وما يشتق منه ويكفي كلما يدل على جزم بالعدالة من نحو اعلم واتيقن واجزم وما يظهر من عد الاول فانه قال لا بد في التعديل من الشهادة بعد
الاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة والاقرب الاكتفاء بالثاني انتهى والاقرب عندي هو الاحتمال الثاني للعمومات
المعتضدة بظهور معبر المعظم اليه بخلو الاخبار عن بيان اشتراط لفظ الشهادة وبعد كونه شرطا في اكثر الموارد فكذا هنا عملا بالاستقراء وهل
يشترط العربية وعدم اللحن كما في القراءة في الصلوة والعقود عند بعض او لا بل يجزي كل لغة وكل ملحون المعتمد عندي هو الثاني عملا بالعمومات المعتضدة
بظهور معبر الاصحاب البئر وبالسيرة الاسلامية من مخالف الزمان الى الان وبخلو الاخبار عن بيان الاشتراط وبفحوى ما دل على جواز الاعتماد على الاخبار
المنقولة بالمعنى في الاحكام الشرعية وهل يشترط في اللفظ الدال على التزكية الصراحة او يكفي الظهور الاقرب الاخير ان كان مما يعتمد عليه عند اهل اللسان
وهل يجوز الاعتماد على التزكية واشارته او لا مرجح من بين الاول غير مجزي فقال ولا يكفي خط المزكي وان اشهد عليه انتهى وفيه نظر بل الاقرب جواز
الاعتماد على الامور المذكورة حيث يحصل منها العلم بان المزكي قصد منها التزكية وتوسك في ذلك فاقرب انها لا يجوز الاعتماد عليها ح وهل يشترط
جهة المزكي في قبول تزكيته فلو زكى احدهم ما لم يجز الاعتماد على تزكيته او لا بل يجوز تزكيته او لا بل يجوز مطلقا المعتمد هو الثاني للعمومات وخلو الاخبار
والفتاوى عن بيان الاشتراط ورجوع علماء الاسلام قديما وحديثا الى قول اهل الرجال الذين يتولون التزكية من غير نكير وكذا لا يشترط في قبول التزكية عدم
وقوع الجنون بعدها وهل العلم باعتقاد من يصح منه التزكية بكونه عدلا يكفي او لا بد من اظهاره والتزكية بقولا ونقل فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني
في غاية القوة خصوصا على القول باصالة حجية الظن في التزكية كما في الاحكام وهل يشترط كون المزكي من اهل الفن في الجرح والتعديل فلا يجوز الاعتماد
في الرجال على من لم يعلم حاله في العلم او لا بل يكفي العدالة مطلقا الاقرب الاخير للعمومات مع اصالة حجية الظن ولا يخفى ان اهل الرجال الذين يتصدون الجرح و
التعديل منهم من هو من ائمة الفن الذين يعلمون بالعدالة والجرح بالعيان لا مطريا الاجتهاد كائمة العربية واللغة وهذا مما لا اشكال ولا خلاف في حجية
قوله جرحا وتعديلا ومنهم من هو من المجتهدين الذين يتولون في المسائل على الادلة والامارات كجماعة من اهل العربية وفي حجية كلام هذا اشكال ولكن
الاقرب الحجية ومنهم من يكون في فن الفقه بين مرتبة والاشكال في حجية كلام هذا اعظم ولكن احتمال ثانيا في غاية القوة ولا فرق في جميع ما ذكرناه من الاحكام
بين الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته الا في بعض المواضع واعلم ان ما ذكرناه من جواز الاعتماد والتعديل على اطلاقه من عدل وغيره
واضح في صورة شهادة اعتقاد الشاهد السامع للشهادة في معنى اللفظ وكونه للعدالة كما اذا اعتقد ان لفظ العدل مثلا موضوع لمن له الملكة الخاصة
وانها حقيقة العدالة وكذا هو واضح في صورة اعتقاد الشاهد ان اللفظ موضوع للعدالة واعتقاد السامع للشهادة ان ما يعتقده الشاهد عدالة
هو احد افراد معنى العدل واما اذا اعتقد الشاهد ان اللفظ موضوع لمعنى كلي يشمل جميع افراده مما يتحقق به العدالة كما اذا اعتقد ان العدالة اعم من الملكة
وحسن الظاهر مع الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولم يكن اعتقاد السامع للشهادة كذلك كما اذا اعتقد ان العدالة موضوعة للملكة الخاصة فقط واطلق
الشاهد ان فلانا عدل فهل يجوز الاعتماد على تزكيته ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب نعم اذا علم ان الشاهد اراد المعنى الذي مع نفسه لا يتحقق
به العدالة عنده لم يجز ح الاعتماد على تزكيته فلا اشكال الثاني ان يشهد الشاهدان بالاحكام المترتبة على العدالة وبلوازمها كان يشهدا بانه
مقبول الشهادة او بانه ممن يصح الاقتداء به او نحو ذلك مما يتوقف على العدالة ولا اشكال في كون ما ذكر طريقا لثبوت العدالة اذا حصل منه العلم بها
او الظن بها وقلنا باصالة حجية الظن فيه وهل ذلك ح من باب اثبات العدالة بالتزكية والتنصيص او لا بل هو من باب اثباتها بالاستدلال والنظر
كاثبات المطالب اللغوية بالشواهد ونحوه من الامارات واللوازم فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب الا ان يبدل العبارة التي تدل على المفروض
بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادة التزكية والتنصيص على العدالة ومن هذا الباب الاستدلال بقول اهل الرجال فلان من مشايخ الاجازة
او معتمد عليه او نحو ذلك مما يذكرون فيه اللازم واما اذا لم يحصل من ذلك العلم والظن بالعدالة او حصل منه الظن بها ولكن لم يقل باصالة حجية الظن
ففي جواز الاعتماد على ذلك ح اشكال والاقرب عدم الجواز الا في صورة ظهور كون مقصد الشاهد مما يذكره التزكية فلا يبعد ح الجواز شرعا
ولا فرق فيما ذكر بين الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالتهم الثالث ان يشهد الشاهدان بالسبب المثبت للعدالة كان يشهدا بان فلانا موصوف
بحسن الظاهر او هو ممن استفاضت عدالته او نحو ذلك ولا اشكال في ثبوت العدالة بذلك حيث يعتقد الشاهد السامع للشهادة كون ذلك سببا
للعدالة شرعا سواء اعتقد انه ليس سببا جهلا ذلك ففي جواز الاعتماد على ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب بالجملة كلما يشهد به الشاهدان

وبقصد الاول بذكره التزكية والثاني لم يعتقد الشاهد كون سببا للعدالة شرعا

اذا كان

اذا كان مثبتا للعدالة اذا علم بالسامع للشهادة كان مما يثبت به العدالة باخبار الشهادة على احتمال هو غاية القوة وهل يثبت العدالة بالشهادة
على الشهادة كسائر الاموال الاقرب ذلك واعلم انه قال في عدد الكشف وسر ذلك صفة المزكي كصفة الشاهد وزاد في الثاني فقال من العدد والكمال والعدالة
وزاد في الثالث فقال الموجبة استزكى وفي بيده وشرطها كون المزكي والجارح عدلا انتهى وما ذكره موجبة **المسألة الثانية** انه يفتقر المزكي
في تزكيته الى المعرفة الباطنة المتقدمة وقد صرح بهذا ايضا في جملة من الكتب فهي قولا بد للمزكي من الخبرة الباطنة والمعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ
له تزكيته وفي ذ و يفتقر المزكي الى المعرفة الباطنة المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عدد الكشف يجب ان يكون عارفا بباطن امره من بعد له بكثرة الصحبة و
المعاشرة المتقادمة وزاد في الاخير فقال فانهما المطلعين على البواطن وحصول الملكة المانعة عن المعاصي يكون عارفا بالمعاصي ليعلم المجرح من العدالة
وقيل لا يلزم الاطلاع على تفاصيلها اذ ربما يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة بل ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر ولا يشترط المعاملة معه وان حكي عن بعض الحكام
انه سئل المزكي عما وان كانا احوط وفي س لا بد في التعديل من الخبرة الباطنة المتكررة وفي تلك يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبته
او جوار او معاملة او نحوه وذكر ان شاهدا شهد عند بعض الحكام فقال الشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فاتت بمن يعرفك فاتى برجل فقال
له الحاكم كيف عرفته قال عرفته بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار
حتى عرفت حقه من باطله قال لا قال فهل سافرت معه او غضبت بحضرتك حتى عرفت خلقه من خلقه قال لا قال فانت لا تعرفه ان من يعرفك والمعنى ان الانسان يخفي عليه
امر باطن الفسق غالبا فلا بد من معرفة باطن حاله وهذا كان الشهادة على الافلاس يعتبر بالخبرة الباطنة لان الانسان مشغوف باخفاء المال وفي الشهادة على ان الوارث
سواه يعتبر الخبرة الباطنة لانه قد يتزوج في السفر او في الحضر وخفيه قوله واعتبر في المعرفة الباطنة المتقادمة لانه لا يمكن الاختبار بدونها غالبا وربما كان حسن النظر
ودقة شدة الاعتبار احواله قائما مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقدم مبني على الغالب وفي مجمع الفائدة يحتاج المزكي وتعديله اياه ليشهد
بعدالته الى المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى انه لو لم يكن متعبدا وصاحب
ملكة لظهر خلافها منه في هذه المدة بتلك المعاشرة بالفسق وترك المروة على تقدير اعتبارها وذلك قد يحصل بمجرد المصاحبة اذا كان المصاحب ذكيا
في مدة قليلة وقد يحصل في مدة بالجوار والمعاملة والاسفار وبالجملة ذلك الى المعاشر والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن الناشئ له بل الظن المأخوذ من المعاشرة
على الوجه الذي ذكرناه ينبغي ان يكون المعاشرة الباطنة طريقا لعدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصول لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل اذ
اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير ولا الذنب عمدا وان لم يعرف المعاشر الذنوب بالتفصيل وهو
ظ انتهى ومقتضى اطلاق اشتراط ذلك انه لا يجوز الشاهدان يستند شهادته الى مجرد حسن الظن ولا الى الشياع والاستفاضة ولا الى شهادة العدلين
بالعدالة ولا الى سائر القرائن المفيدة للعلم او الظن ويستفاد من مجمع ثمة خلاف ذلك فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا وايضا الظاهر ان ذلك قد
يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما
ذكرناه والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتضعيفهم في زماننا هذا فانحصر المستفاد في هذا المقام من كلامهم مثل المتن ويح وشرحه حيث قال ويفتقر
الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكون العلم بموجب الجرح ثم قال وما سيجيء في المتن وفي غيرهما هو اصرح من هذا في
الحصر مثل ما سيجيء في قوله ويحرم المشاهدة محل التأمل الا ان لا يكون الغرض هو الحصر الحقيقي بل الاضافي بالنسبة الى بعض الظنون وهو خلاف الظاهر ويكون
ذلك في مقام الشهادة فقط لا مقام الرواية وهو بعيد ثم ويكون المقصود انه لا بد من الانتهاء بالاخرة الى ذلك فتأمل والاقرب عندي جواز استناد الشاهد
في شهادته الى حسن الظن والاستفاضة وجميع القرائن المفيدة للعلم في ثبوت عدالة الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالتهم بل احتمال الجواز استناد
فيها الى شهادة العدلين وجميع القرائن المفيدة للظن حيث يحصل من الامرين الظن الاقوى من الظن الحاصل من حسن الظن والاستفاضة في غاية
القوة بل يحتمل قويا جواز الاستناد اليهما حيث يحصل منهما الظن خصوصا بالنسبة الى عدالة الرواة **المسألة الثالثة** انه لا يجوز الاكتفاء
في شهادة الجرح من دون ذكر سببه بالاطلاق كان يقول هو فاسق بل لا بد من ذكر سببه كان يقول اشهد انه فاسق لانه زنى او شرب الخمر او لاط او نحو
ذلك وقد اختلف الفقهاء والاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول ما ذكره من عدم جواز الاكتفاء بالاطلاق في ذلك وهو
الخلاف وفع وبرس والمحكي في لف وغيره عن الاسكافي والشيخ في ط وابن البراج وابن حمزة بل ادعى عليه الشهرة في جملة من الكتب نفي غاية المراد السيد
الشيخ في ط وف والقاضي وابن ادريس واكثر الاصحاب وفي الك والكفاية والكشف والرياض وهو المشهور في مجمع ثمة هل الاشهر انتهى ويمكن استفاد

هذا القول من وعكرفان في الاول في الجرح يجب التعبير على رأي وفي الثاني لا يثبت الجرح الا معتبرا على رأي وفي ثم هو مذهب قوم ولهم الاصل
والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وما ذكر في جملة من الكتب ففي ثم لا يقبل الجرح الا معتبرا دليلنا ان الناس يختلفون فيما هو جرح في ما ليس هو
جرح فيما ليس بجرح فيجب ان يفسر قادرا عما اعتقد فيما ليس بجرح انه جرح واذا فسر عمل الحاكم بما يقتضي الشرع من جرح او تعديل وفي ثم يجب ذكر السبب في الجرح
لوقوع الخلاف فيه وفي ثم يجب التعبير في الجرح لا في التعديل لاختلاف الناس في الجرح في ذلك وفي المشكاة ان الجرح لا يثبت ثم بل لا بد من بيان سببه
لان الجارح قد يعتقد الجرح على ظن الخطاء ولان المذاهب فيما يوجب الفسق مختلفة فلا بد من البيان ليعمل القاضي باجتهاده انتهى ولكن في شرح المختصر اما ما
يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فهو جرح بسبب لا براء فقول منها اطلق في محل الخلاف كان مساويا ذلك يقدح في هذا الشرط واجيب او لا بانه قد يبني الجرح
على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بالباله فلا تدليس ثم قال احتج القائل بانه لا يكفي الاطلاق
فيه بانه بالاطلاق لا يثبت مع الشك فهو الاثنان من مناسبات الجرح وكثرة الخلاف فيه للازم ثم البطلان الجواب اما لانه يثبت مع الشك لان
قول العدل يوجب الظن وانه لو لم يعرف لم يقبل احتج الشافعي على انه لا يكفي الاطلاق بانه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التقليد واللازم بطلانه الملازمة
فلاختلاف في اسباب الجرح فهو في كون الحديث جرحا وما مقلد الجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكر لم يره المجتهد جرحا وانه بعض مقدمات
اجتهاده ولن يكون مجتهدا من مقلده بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة وانما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المفهم من الرايتر
وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس الثاني انه يكفي الاطلاق هنا ايضا وهو المختار والمحكي في النهاية عن قوم ولهم العمومات المتقدمة الدالة على كفاية الاطلاق
في التعديل ويؤيدها ما تمسك به بعض من انه مطلق الجرح يبطل المقدر وان الجارح لا بد ان يكون في نظر الحاكم عالما بسببه والا لم يصلح مع العلم
مغنيا للسؤال ولكنها معارضة بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي هنا اولى بالترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في الاكثر
جماعة الثالث ان الجارح اذا كان عالما باسباب الجرح كفى الاطلاق من غير الالزام التفصيل هو المنهاج ويؤيده المحكي في غاية المراد عن الجويني وفي غيره
عن الرازي الرابع ان الجارح اذا كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم في اسباب الجرح بتقليد او اجتهاد كفى الاطلاق مطلقا والا فلا وهو للمنية ولك ولم يوض
والمسئلة على اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب مع انه احوط **المسئلة الرابعة** انه لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب
الجرح وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ايضا ففي ثم لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة بل يكفي العلم بسبب الفسق ثم قال ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد المشاهدة
بسبب الفسق وفي ثم يكفي في الجرح المرة وفي ذلك لا يعتبر في الجرح تقادم المعرفة بل يكفي فيه المعاينة والسماع اما المعاينة فبان يراه يفعل فعلا يخرج
عن العدالة واما السماع به فكان يسمعه يقذف او يقر على نفسه بمعصية يوجب الفسق او يتمتع من غيره على وجه يبلغ حد العلم بذلك او يتواتر وهذا لا يحصل
في لحظة واحدة فلهذا لم يعتبر فيه التقادم وفي الشفا لا يحتاج في الجرح الى تقادم المعرفة بخلاف العدالة بل يكفي العلم بموجبه وهو صدور معصية عنه
والفرق واضح انتهى وهو جيد ينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا استند الشاهد في جرحه الى صدور الزنا منه فهل يعتبر بذلك فاذا يترتب
عليه ما يترتب على القاذف من الاحكام الشرعية او لا المعتمد الاخير على المختار من لزوم التفصيل في الشهادة بالجرح وقد صرح بذلك في ش وعد وف ففي
الاول لا بصيرة فاذا يتبين الزنا للحاجة وفي الاخير لو فسر بالزنا لم يكن قاذفا وزاد في الاخير الحاجة وصحة الغرض وهو عدم صلاحيته لا بناء الحكم على شهادته
لا ادخال الضرر عليه انتهى **الثاني** بمقتضى اطلاق كلام القائلين بالمختار من لزوم ذكر السبب هنا عدم الفرق بين كون السبب مما علم الشاهد
بالضرورة من الدين او المذهب سببا للجرح او لا **الثالث** هل يجوز الاكتفاء بقول الشاهد في مقام ذكر السبب انه فاسق لارتكابه معصية قادحة
في العدالة بالضرورة من الدين او المذاهب او لا بل يجب التصريح بنفس المعصية الظاهر من كلام القائلين بالمختار الثاني وهو الاقرب **الرابع** اذا اخبر
الشاهد من التصريح بالسبب فهل يكفي الاطلاق ح او لا فيه اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وحجتهم من ظاهر انصراف اطلاقه كلامهم الى المحل المفروض
بمعنى العمومات الدالة على قبول شهادة الجرح مطلقة سليمة عن المعارض فهذا الاحتمال الثاني في غاية القوة **الخامس** هل يجب لزوم
ذكر السبب بجرح الشاهد الامام دون الراوي او لا بل يشمل موضع الاشكال من اطلاق كلام الاصحاب وحجتهم المؤيد بغلبة ذكر السبب في الرجال
ومن ان مبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية دون الشهادة والجزم والتعبد لا شك في ان الجرح المطلق يفيد الظن وفيه
نظر بل الامر بالاول **السادس** اذا ذكر لازم المعصية التي بها حصل الجرح في مقام ذكر السبب فهل يجوز الاكتفاء به او لا بل يجب
التصريح بنفس المعصية فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة وان كان الاشبه الثاني **السابع** لا اشكال في ان الجرح يثبت

بشهادة

باب ما يقبل من الجرح

باب ما يقبل من الجرح

بشهادة العدلين كالعدالة كما صرح به في المعتبر وضعه بل الظاهر انها لا خلاف فيه كما يظهر من الغنية وبدل عليه ايضا بعض العمومات المتقدمة ولا فرق في ذلك بين
جرح الشاهد والامام والراوي وغيرهم **الثامن** لا اشكال ولا شبهة في ثبوت الجرح بالشياع الموجب للعلم وهل يثبت بالشياع المفيد للظن
او لا صرح في جملة من الكتب بالثاني ففي يع لا يثبت الجرح الا مع المشاهدة لفعله ما يقدح في العدالة او ان يشيع ذلك في الناس شياعا موجبا للعلم
ولا يقول على سماع ذلك من الواحد العشرة لعدم البينة بخبرهم وفي بر ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد المشاهدة بسبب الفسق او ان يشيع
ذلك بين الناس شياعا موجبا للعلم ولا يكفي الظن في ذلك وان كثر المخبرون اما العدالة فيكفي فيها عليه الظن باستفاضة السبب الجرح المستند الى تاكد
الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة وفي القواعد الكشف لا يجوز الجرح بالتسامع وزاد الثاني من غير شياع يوجب العلم وفي د ويحرم الشهادة في الجرح
الا مع المشاهدة او الشياع الموجب للعلم وفي س ولا يكفي في الجرح التسامع الا مع اليقين وفي لك قد تقدم ان المعتبر في التعديل الخبرة الباطنة المؤدية
لغلبة الظن بالعدالة واما الجرح فلا يكفي فيه مطلق الظن اجماعا بل لا بد فيه من العلم بالسبب اما بالمشاهدة بان يراه يزني او يشرب الخمر او يسمعه يقذف او يقر على
نفسه بالزنا او شرب الخمر مثلا واما اذا سمع من غيره فان بلغ المخبرون حد التواتر جاز الجرح لحصول العلم وان لم يبلغوا حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى
قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن في الجملة وقد نهى الله تعالى عن اتباعه الا ما استثني ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المدعية للمعاينة
كما مر في نظائره ويظهر من المص والاكثر اشتراط بلوغ العلم فلا يصح بل منه وهو اولى اما الجرح بناء على خبر الواحد فما فوقه مما لا يبلغ ذلك الحد فلا يجوز
اجماعا نعم لو ان يشهد على شهادتهم بشرط الشهادة على الشهادة قوله ولا يقول على العشرة لعدم اليقين بخبرهم مبني على عدم افادة خبرهم العلم كما
يقتضيه السياق ولعله بناء على الغالب والا فلا حاجة للعدد الذي يحصل بخبرهم العلم وقد يحصل بالعشرة اذا كانوا اصلحاء لا يعهد منهم المجازفة في
الاخبار وفي الكفاية لا يجوز الشهادة بالجرح بحسب الظن ونقل بعضهم الاجماع على ذلك بل لا بد من العلم بالسبب اما بالمشاهدة او اخبار جماعة حصل
لهم العلم بذلك وان لم يبلغ حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن منهي عنه ومن ان ذلك ربما كان اقوى
من البينة المدعية للمعاينة وظاهر الاكثر اشتراط بلوغ العلم وهو اوجه واما الجرح باخبار الاحاد التي لم تبلغ تلك الدرجة فالظاهر انه لا خلاف في عدم جوازه
ودعوى الاجماع عليه مذكورة في كلامهم انتهى ويمكن استفادة هذا القول من الكتب التي لم نذكر ثبوت الجرح بالاستفاضة في مقام ذكر ما يثبت بالاستفاضة
وقد تقدم اليها الاشارة وكذا يمكن استفادته من كل من شرط في جواز الاعتماد على الاستفاضة مع افادتها العلم ويظهر من مجمع الفائدة المصير للجواز
الاعتماد على ذلك فانه قال بعد الحكم بثبوت العدالة بالاختبار وايضا الظاهر ان ذلك قد يحصل بالاستفاضة وايضا قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر
عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة
وتفسيقهم في زماننا ثم قال في مقام اخر هذه العبارة كغيرها صريحة في حصر مدار الشهادة بالجرح في العلم ويفهم من يع دعوى الاجماع على عدم جوازها
بالظن المطلق قال في يع بعد مثل ما هنا ولا يقول اه وهي صريحة ايضا في اعتبار اليقين في الجرح وهو مشكل اذ لا يعتبر في اصل الحكم وعدالة الشهود المبني عليها
احكام الشرع حتى القتل والزنا على انه قد يحصل العلم بخبر العشرة بل الاقل ولعل مراده مع عدم حصوله وايضا قد يقال ان العدلين حجة شرعية بل يقرر في الاصول
ان الجرح يثبت في الرواية بعدل واحد بل يثبت من الكتب ويشهد مصنفهم به مع عدم مشاهدته للجارح وعدم ثبوت جرحه عنده بالتواتر ونحوه بل بنقله من
واحد وروايته في كتابه وهو لم عند من تتبع وانصف ثم قال ويفهم من ذلك الاجماع على عدم اعتبار الظن المتاخم من العلم وان نختاره ايضا هو اليقين
وقد جوز قبل هذا الاكتفاء بالظن المتاخم من اليقين في العدالة بل قال في بيان اعتبار العدالة وعدمها لا اعتبار الظن المساوي للظن الحاصل
من العدلين قد عرفت الاشكال في حصر سبب الشهادة بالتعديل في معرفة الباطنة وبالجرح فيما يفيد العلم مثل ان يشاهده او يسمعه بفسقه بالفسق
او يسمع من عدل يوجب اخباره العلم على انه قد لا يحصل العلم من اقراره بفسقه بل المشاهدة ايضا لاحتمال الشبهة والجهل والاشتباه كما في المخاورات
كثيرا ثم الاقرب عندي عدم جواز الاعتماد على ذلك لوجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور
دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه قبل المقدس الاردبيلي ومنها الاجماع المحكي في ذلك على عدم كفاية
مطلق الظن وخبر الواحد في ثبوت الجرح فانه يدل على ان بعض الظنون ولو كان اقوى من الظن الحاصل بالاستفاضة لا يثبت به الجرح ويلزم من هذا
عدم كفاية الاستفاضة ايضا بطريق اولى ومنها ان اكثر الموضوعات الصرفة مما لا يثبت بالاستفاضة فكذا محل البحث عملا بالاستقراء **فتح**
اذا عدلا شاهدان جامعان لشرائط قبول الشهادة وجلا وجرحه اخران جامعان لذلك فلا يخلو عن صور الاولى ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل

وإن يكن لاحدهما مزية على الآخر لا باعتبار حال المزكي والجارح كأن يكون احدهما اعدل من الآخر ولا باعتبار كلامهما ودعوتهما كأن يكون كلام
احدهما اظهر دلالة من كلام الآخر ولا باعتبار الاعتضاد بأمر خارج ذلك كما اذا قال احد العدلين المتساويين في صفات الوثوق فلان كان جارحا في
تمام اليوم الفلاني وصاحب حاكم خاصة ولم يفسقه منذ غيرنا يوجب القدح فيها وكان مشتملا على مزية من اولا الى آخره بطاعة الله سبحانه ويقول الآخر
رأيته في ذلك اليوم يشرب الخمر او يزني ونحو ذلك مما يعلم بانتفائه فيه في شأن التعارض قبل وقوعه بعتق او عدالة او بالجملة الفرض في هذه الصورة
وقوع التعارض مع عدم امكان الجمع والترجيح باعتبار امر خارج عن المتعارضين وقد اختلف العلماء والاصوليون في ترجيح احد المتعارضين على
الآخر وعدمه على قولين الاول انه لا يوجب الترجيح بل يجب التوقف هو المختار وذهب ولفقد المنكر ومن تبعه ولك والكفاية ولم يرجح
الزيادة لجد الصالح ومن ويمكن استفادته من صدر وحكم وم وح المنهاج للبدخشي والمحكي في ام عن السيد العلامة جمال الدين بن طاوس والظاهر
المشهور بين الامامية بل علماء الاسلام ولهم ما ذكره في ف فقال اذا شهد اثنان بالجرح آخران بالتعديل وجب على الحاكم ان يتوقف قال الشافعي
يعمل على الجرح دون التعديل وقال ابو حنيفة يقبل الامرين فيقاس بالجرح على التزكية ولنا انه اذا تقابل الشهادات ولا ترجيح لاحد الشاهدين وجب
التوقف الثاني انه يجب ترجيح الجارح ح وهو لقد جملة من الكتب والمحكي عن جماعة منهم لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قال في ف توقف الحكم وقيل
قيل يعمل على الجرح كان حسنا وفي ح وان جرح بعض وعدل آخرون قدم العمل بالجرح لانه شهادة بزيادة لم يطلع عليها المعدل ولان العدالة قد تشهد
على الظاهر ولا يكون كذلك في الجرح انتهى فاختلف قول الشيخ في مسئلة الجرح والتعديل اذا عدل الشاهدان وجرحهما اثنان فقال في ط يقدم الجرح على التعديل
ثم نقل ما ذكره في ف ثم قال وابن ادريس وابن حمزة ذهبا الى ما قاله في ط وفيه عكسه لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح لو تعارضت البينات
قيل يقف الحكم ويحتمل ان يعمل بالجرح في الكشف او تعارضت البينات بالتعديل والجرح كان شهدت بينة الجرح بانه شرب الخمر في يوم كذا في مكان
كذا وشهدت بينة التعديل بانه كان تمام ذلك اليوم في مكان آخر وقد كان لنا امر بانه لم يشرب الخمر او شهد اثنان بانه قتل فلان وآخران بانه حي قيل في ف يقف
الحكم لانتفاء المرجح ويحتمل ان يعمل بالجرح كما استحسنه المحقق لتقدم الاثبات ويحتمل التعديل الاصل مع الخلو عن طرو المعارض وفي ام اذا تعارض
الجرح والتعديل فان اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول العدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان
الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة بدخولها في الحجة والاقرب عندي هو القول الاول لان الاصل عدم جواز الاعتماد
على شهادة العدلين مطلقا ومستند العقل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم حيث انها لا تفيد العلم خرج من ذلك صورة عدم وقوع التعارض بالاجماع
على الظاهر وعموما دل على لزوم قبول شهادة العدل وهما مفقودان في محل البحث اما الاول فواضح واما الثاني فلان العمومات المشار اليها يشمل كلا
المتعارضين من غير تفاوت ام ولا يمكن العمل بهما فيهما لامتناع العمل بالمتضادين فلا يبقى ان احدهما مخصص منهما وحيث لم يكن معلوما ولا
يمكن الترجيح لامتناع الترجيح من غير مرجح لزم التوقف ورفع اليد عنهما لعسر ترجيح من قبيل العمومات المخصصة وكما لا يجوز التمسك بها في كل مورد
يحتمل كونه المخصص فكذلك لا يجوز التمسك بالعمومات المذكورة في كل من المتضادين وذلك واضح لا يقال الظن الحاصل من قول الجارح اقوى من الظن
الحاصل من قول المعدل لوجهين احدهما ان معرفة الجرح اسهل لعدم توقفها على مقدمات كثيرة ولا على المعاشرة التامة ولا كذلك معرفة العدالة فانها
بعكس ذلك ومن الظاهر ان وقوع الخطأ فيما يتوقف على امور كثيرة اغلب من وقوعه فيما لا يتوقف عليها فالظن بقول الاول اقوى وثانيهما ان الغالب
في الناس عدم العدالة والفسق والغلبة توجب الظن القوي وحيث كان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى كان الاخذ به احرى لوجوب العمل باقوى الظنين
عند تعارضهما لانا نقول لا نم ان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى مطلقا ولكن لا نم لزوم العمل باقوى الظنين هنا لعدم الدليل عليه وانما يجب
العمل باقوى الظنين حيث يستند باب العلم ويكون المناط في التكليف الظن كما في نفس الاحكام الشرعية واما في الموضوعات الصرفة التي من جملتها محل البحث
فلا نم ان المناط فيها الظن بل المناط فيها الاسباب الشرعية سواء افادت الظن ام لا بل قد يجب العمل بها ولو حصل بخلافها ولذا لم يرد القضاة
والحكومة مدار على المجتهد القاضي ولم يجب عليه الاجتهاد فيها بمعنى بذل الجهد واستفراغ الوسع في تشخيص الموضوعات الصرفة بل الواجب عليه
متابعة ما جعله الشارع سببا لتشخيص الموضوع الصرفي المشتبه ولم يجد دليلا على جعل الشارع اقوى الظنين هنا سببا يجب الرجوع اليه بل
مقتضى العمومات القطعية المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة انه ليس بسبب شرعي وانه لا يجوز العمل به نعم وبعضها ذكرناه مصير المعظم
الى لزوم التوقف في هذه الصورة ولما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال ان لم يمكن الجمع بوجه من الوجوه المتقدمة مثل ان يشهد الاول بانه عدل في الوقت

الفلاني

الفلانى مشتغلا فى الموضع الفلانى بكذا والثانى بانه كان فى ذلك الوقت او فى غير ذلك مشتغلا بعداء المباح بفسق مانع من العدالة مع تساوى
العدد والعدالة وغيرهما من الاسباب المرجحة الاتية فقد توقف بعض كالشيخ والمص لتكافؤ الدليلين وترجيح الجارح بانه مؤسس وهو خبر المؤكد
كما قيل ذلك فى ترجيح دليل التحريم والكراهة بعيد اذ اثبات الحقوق والحكم الشرعى بمثل هذه النكتة مشكل وكذا بانه اثبات شئ معدوم ابعد
من نفى موجود يحتمل غفلة المزكى وعدم رؤيته دون اشتباه الجارح لان الغرض اثبات كل منهما معدوما ولانه قد يعكس مثل ان يقول الجارح
ما يصلى ويقول المزكى يصلى ثم ويمكن ترجيح المزكى كما قاله من ترجيح دليل التحريم والكراهة بانه موافق للاصل اذ الاصل عدم ذلك الفسق وان
كان ترك عبادة فالظاهر من حال المسلم خلافه فيكون له دليلان المزكى او الظاهر مع بعد الاطلاع على كونه عدوا عالما فيحتمل العدم ويمكن ان
يقال الاصل عدم الحكم وثبوت الحق المدعى به الى ان يثبت عدالة الشهود فرد الشهود بمعنى ان لا يحكم لا بمعنى ان يحكم بفسق الشهود كما فى مجهولى الحال
لعله المراد بالوقف ولا يبعد الحكم اذا قيل مقبولى مجهولى الحال لتعارض شاهدى الجرح والتعديل وصارا كان لم يكونا فصار شهود الاصل مجهولى
الحال ثم **الصورة الثانية** ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كلام كل من الجارح والمعدل مضافا الى مدعاه ولم يمكن الجمع
بينهما بوجه من الوجوه ولم يكن هناك مرجح لاحدهما على الاخر الا ان احدهما اوثق من الاخر اما لعلمه وكثرته او لورعه وشدته او لضبطه وتوثره او نحو ذلك
فهل يلزم هنا تقديم الجرح مطلقا او تقديم التعديل كذلك او الاخذ بكلام من هو اوثق معدلا كان او جارحا مطلقا فيكون المرجحات السندية هنا معتبرة
كما فى تعارض الخبرين او يلزم الاخذ بكلام من هو اوثق اذا كان التعارض المفروض فى الرواة ونقلة الاخبار دون الشهود والائمة وغيرهم ممن يعتبر
عدالته ربما يستفاد هذا الاحتمال من كلمات العلماء وذلك لانه صرح فى جملة من الكتب الاصولية بلزوم الرجوع بعد التعارض الى كلام الاوثق و
الى المرجحات المشار اليها فى النهاية اذا تعارضا فيجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات وفى بيان تعارض قول الجرح
ان امكن الجمع الا فالترجيح ان حصل او التوقف فى المنتهى ان لم يمكن الجمع وجب الترجيح وان كان احدهما اتقى واورع واشد ضبطا او اخص بغير ذلك
مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والقى المرجوح والا وجب التوقف وفى قال السيد جمال الدين طاوس ان كان مع احدهما رجحان يحكم المدبر الصحيح
باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه فى الزبدة اذا تعارض الجارح والمعدل ولم يحصر بغير ترجيح الجارح ومعه ترجيح الاكثر
الاورع والقول بالاطلاق متجه وفى شرحها للجد الصالح قدس سره ومعلى مع اختصار النفى كقول الجارح انه قتل فلانا فى اول الشهر وقول المعدل
لاذ رايته فى اخره حيا وقد وقع مثله فى كتب الجرح والتعديل كثيرا كقول ابن الغضائرى فى داود الرقى انه كان فاسد المذهب ملتفتا اليه وقول
انه كان ثقة قال فيه السابقة انزلوه منزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله فهنا لا يصح اطلاق تقديم الجرح بل يرجع الاكثر علما والاورع والاضبط
الاعلم باحوال الرواة الى غير ذلك من المرجحات المفيدة لغلبة الظن واما مع التساوى فلا بد من التوقف لاستحالة ترجيح احد المتساويين على
الاخر فالقول بالاطلاق اى تقديم الاكثر الاورع مطلقا من غير تفصيل مذكور متجه لان البناء على الظن وهو انما يحصل من قول من له تلك المرجحات وقد
فعله العلامة فى الخلاصة فى مواضع كما فى ترجمة ابرهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشى على جرح ابن الغضائرى وكذلك فى ترجمة اسمعيل بن
وغيره لكن ما قرره فى نهاية الاصول يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد فى النوع الاول من التعارض معللا بان سبب تقديم الجارح
فيه جواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه وهو لا يتفق بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يعطى عدم اعتباره فى النوع الاخير الترجيح بشئ من الامور المذكورة
والبحث فيه متجه كما لا يخفى وفى الاحكام وان تعرض لنفيه بان قال رايت فلانا المدعى فيه حيا بعد ذلك متعارضان ويقع ترجيح احدهما على الاخر بكثرة العدد
وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصارة الى غير ذلك مما يترجح به احدى الروايتين على الاخرى وفى صورة ما عند اثبات معين ونفيه بالتعيين فالترجيح
وفى شرحها اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضى مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حى وانا رايته
بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض فعلى ما كان الجمع المذكور مرجحا مصار الى الترجيح فى المنهاج للبيضاوى اذا جرح بقتل انسان فقال المعدل رايته
فهنا يتساويان ومصار الى الترجيح بوجه اخر وبان يقول الجارح كان هذا بتريد برى فى اليوم الفلانى وقال المعدل بل كان فى ذلك اليوم فى اول
الى اخره صانعا مصلحا ثم قال فى مقام اخر اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضى تعارضا مصار الى الترجيح انتهى ومن الظاهر ان اطلاق
هذه الكتب المصرحة بلزوم الرجوع الى المرجحات المشار اليها الغير المشتبهة الخلاف فى ذلك يخرجها الى صورة وقوع التعارض المفروض فى حق
الرواة دون الشهود والائمة وغيرهم ويظهر من اطلاق كثير من الكتب الفقهية كالخلاف والمهذب والسرائر والكفاية وغيرها لزوم

باب التعارض وترجيح الجارح

باب التعارض بين الحجج والتعادل والترجيح

التوقف هنا ايضا وعدم الرجوع الى المرجحات المذكورة ويظهر من بعض لزوم تقديم الجارح هنا ايضا وبالجملة المستفاد من اطلاق اكثر عبارات
فقهائنا عدم لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة بل يستفاد منها ان ذلك مما لا خلاف فيه لانهم لم يشيروا الى قول بذلك ومن الظاهر ان اطلاق
هؤلاء انما ينصرف الى صورة وقوع التعارض بين حق الشيء لا الرواية كما لا يخفى ولكن قد يناقش في الاستفادة المذكورة بان المستفاد من
كلمات الفقهاء والاصوليين في هذه المسئلة ان التعارض المفروض لا حكم واحدا بالنسبة الى الشاهد الزوني وغيرهما ومما يبنيه على ذلك ان احدا
منهم لم ينبه على اختلاف الشاهد الزوني في حكم التعارض المذكور ولا على وجود قوله بهذا ويستفاد من المصابيح الكذا من الكتب الاصولية لزوم
تقديم الجارح هنا ايضا وصرح في مجمع الفائدة بلزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة فانه قال واما وجوه الترجيح في التعارض فمنها ما يرجع الى الجارح
للجمع الى ان قال ومنها كثرة العدد فيرجح الاكثر على الاقل ومنها الاعدل والاورع كما دل عليه الرواية في القاضي ويحتمل الاعلم انتهى وفي جميع ما
ذكر نظر وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق هنا ان يقال ان غاية ما يستفاد من المرجحات المذكورة هو قوة الظن بصدق مزكاته من معدلا
كان او جارحا وقد يطالب بدليل حجية هذا الظن في هذا المقام خصوصا مع ان مقتضى الاصل عدم حجيته فيه لكونه من الموضوعات التي لا
يعتبر فيها الظن ولا يناط به غالبا ومن القرآن شيئا من الادلة الاربعة لا يقتضي هنا الرجوع الى المرجحات المذكورة اما الكتاب فواضح بل مقتضى
العمومات الواردة فيه الدالة على عدم جواز العمل بالظن عدم صحة الرجوع الى المرجحات المذكورة هنا كما لا يخفى لا يقال لا نم عدم دلالة الكتاب على ذلك بل فيه ما يدل
عليه وهو قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الدال على اصالة عدم المساواة بين العالم والجاهل المقتضية لترجيح شهادة العالم معدلا
كان او جارحا على شهادة معارضه الذي ليس بعالم اذ لو لم يرجح لزم المساواة اذ لا قائل بترجيح الجاهل مع ان قبح اللازم يعلم لما ذكر وهذا الوجه
وان اختص ببعض المرجحات لكن يلحق البقية به بطريق عدم القائل بالفصل بينها لانا نقول ما ذكر غير وجيه اما اولا فللمنع من انصراف عموم الاية الشريفة
الى محل البحث واما ثانيا فلما رضته بالعمومات الدالة على العمل بغير العلم تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى وهذه العمومات ارجح لكثرتها وقوة دلالتها و
اعتضادها بالعقل سلمنا ولكن لا اقل من التساوي فيلزم التوقف وهو مانع من التمسك بعموم نفي المساواة كما لا يخفى ثم واما السنة فلانا لم نجد رواية
معتبرة بل مطلقا تدل على لزوم الترجيح والاخذ بالمرجحات المذكورة هنا بل مقتضى العمومات الواردة فيها الدالة على منع العمل بالظن خلافه كما لا يخفى واما ما دل
منها على اعتبار شهادة العدلين فلا يفيد الرجوع الى المرجحات المذكورة لشموله لكل من المتعارضين بنسبة واحدة وكون احدهما اقوى لنا لا
يقتضي صرفها العمومات اليه ومنع شموله للاخر وهو في غاية الوضوح لا يقال النبوي ان المرسلين نحن نحكم بالظاهر والله متعبد بباطنه يقتضي ان الرجوع الى
المرجحات المذكورة لافادتها الظن لانا نقول هذان الخبران ضعيفان سندا مع ضعف جابرهما فلا يصلحان للحجية على انه قد يناقش في دلالتهما على المدعى
فتدبر ولا يقال يدل على لزوم الاخذ بالراجح من المتعارضين خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن البينة اذا اقيمت على الحق اعلى القاضي
ان يقضي بقول البينة اذا لم يعرفهم من غير مسئلة قال نعم ان خمسة اشياء يجب على الناس ان يأخذوا فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والمواريث
والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه لانا نقول هذه الرواية قاصرة عن افادة المدعى سندا ودلالة كما لا يخفى
فلا يلتفت اليها واما الاجماع فللمنع عنه لما عرفت من اضطراب كلمات علماء الاسلام مع ان المفتي بالرجوع الى المرجحات المذكورة من اصحابنا جماعة قليلة لا
يتحقق معهم الاجماع في يومنا هذا عادة واما موافقة جماعة من العامة لهم فغير نافعة جدا لا يقال نحن لا ندعي الاجماع في خصوص المسئلة فانه مستبعد بل
نقول اجمع الاصحاب وعلماء الاسلام على انه يجب عند تعارض المتعارضين الذين هما حجتان شرعيتان بانفسهما الرجوع الى المرجحات المورثة للظن بالترجيح
لانا نقول الاجماع المذكور مسلم فيما اذا تعارض الدليلان في المسائل الفقهية التي يطلب فيها بالفعل الممكن واما في الموضوعات الصرفة والاسباب
الشرعية التعبدية التي لا يطلب فيها الواقع ولو مع التمكن من معرفته فلا نسلمه فتدبر واما العقل فلانا لم نجد منه برهانا يقتضي الرجوع في محل البحث
الى المرجحات الخارجية لا يقال العمل بالمتعارضين محال عقلا وطرحهما باطل عقلا لان التعارض انما اوجب ابطال احدهما لا هما معا والاخذ بالمرجوح
قبيح عقلا فتعين الراجح وهو المظنون لانا نقول هذا خيال ضعيف في الغاية كما لا يخفى فلا يلتفت اليه لا يقال يقتضي اما ترجيح الظن المستند الى القاعدة
العقلية لزوم الاخذ بالراجح باعتبار المرجحات المذكورة لانا نقول لا نم الاصل المذكور هنا بل الاصل تمامه محل البحث عدم حجية الظن نعم
الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية لكن من الظاهر ان الظن بالجرح او التعديل ليس لنا بنفس الحكم الشرعي لا مستقلا ولا مركبا كما لا يخفى فاذن الاقرب
في محل البحث هو التوقف وجعل من تعارض فيه الجرح والتعديل من قبيل مجهول الحال وعدم الرجوع في المرجحات سواء كان شاهد الجرح اما او

راويا او غير ذلك اللهم الا ان يقال ان مبنى علم الرجال ومبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية كما ان مبنى الفقه وسائر العلوم النقلية
عليها ويشهد بذلك طريقة اهل الرجال مع ان الدليل الدال على اصالة حجية الظن في سائر العلوم النقلية وهو انسداد باب العلم فيها وعدم التمكن
الا من الظن يدل على اصالة الحجية في هذا العلم وبعد ذلك تقرير حجاعة من اعاظم الاصحاب بلزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يتعارض الجرح و
التعديل في الراوي من غير اشارة الى خلاف في ذلك فاذن يتعين الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل وهو في غاية
القوة ولكن القدر المتيقن من ذلك صورة وقوع التعارض المذكورة في الرواة الذين تقدموا كاصحاب الائمة عليهم السلام واما اذا وقع التعارض
المذكور في راوٍ من هذا الزمان فترجيح احد المتعارضين على الآخر بالنسبة اليه محل اشكال بل الذي يقتضيه الاصل السليم عن المعارض الحاكم بالشاهد
والامام في عدة تاثير المرجحات المذكورة في الترجيح ثم انه على تقدير لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل في
الراوي مطلقا اذا رجح تقديم راويها ثم شهدا برادسل فهل يثبت عدالة المرسل بتلك الرواية بمقتضى ثبوت عدالة في الشهادة والامامة فيصح قبول
شهادته والاقتداء به او لا بل لا يصح قبول شهادته والاقتداء به فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني للاصل وعدم امتناع ذلك عقلا ونقلا **الصورة**
الثالثة ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كلا من الجارح والمعدل مضافا مدفقا ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ويكون كل منهما
موافقا للاصل في صفتي العدالة والوثوق ولكن يعتضد احدهما بمرجحات خارجية كالشياع والاستفاضة وكثرة العدد ونحو ذلك ويجري هنا الاحتمالات
المشار اليها في الصورة السابقة وجميع ما ذكر هناك يجري هنا ايضا فيما عدا ان فيها **الصورة** الرابعة ما ذكره في الكفاية فقال لو شهد
شاهدان بتعديل شخص معين واخران بجرحه فالاقرب انه ان لم يتكاذبا وامكن الجمع بينهما بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط
وقت معين وشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في وقت معين بمقتضى الجرح لحصول بين الشهادتين من غير تعارض بينهما بحسب الحقيقة وان لم يمكن
الجمع بينهما بان شهدا بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه للمعصية او كان مشتغلا بفعل
يضاد ما اسنده اليه الجارح فالوجه التوقف ويقدم مزكي وجرح وقد وغيرها المصلح لما ذكر وقد تقدم اليها الاشارة وكذلك يقدم ذلك من جملة
مزكيين الخاصة والعامة ففي التهذيب بعد الاشارة الى مذهبي شيخ وطوسي الحق عندي التفصيل وعلى ان يقول ان جاز الجمع بين الشهادتين حكم بالجرح لجواز خفاء
سببه على المعدل وان لم يجز وعلم الحاكم ولم يحكم بالشهادة بل وبينا فقد بينة التزكية والجرح في ذلك مثل ان يشهد الجارح بسبب يغير المعدل كما لو
شهد بانه في الوقت الفلاني في المكان الفلاني شرب خمرا او شهد المعدل بانه في ذلك الوقت بعينه كان في مكان اخر لا يمكن ان يجامع كونه في ذلك الاول
في ذلك الوقت امدا ارادة القبول بخلاف الاول فان قبول الجرح اولى وفي ق لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح ان تعارضا وقف في
عدد والكشف لو اختلف الشهود في الجرح زاد الثاني فقال لانه فيه مصدقا لليقين فان الجارح يخبر بما لم يعلمه المزكي عن الاصل ومعه زيادة والناقل
راجح كما اذا شهد اثنان بان عليه الدين ثم شهد اخران بالقضاء ورد الزيادة راجح كما اذا شهد اثنان بان للميت ابنا واخران بانه له اثنين وفي النهاية
اذا تعارض الجرح والتعديل بان يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سببا فالجرح قد يخفى عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه
المعدل ولا نفاه ولو نفاه لم يقبل لانه شهادة على النفي الاعم سببه يمكن كما لو استند الجرح الى امر قبل ثلاثا يوم كذا فيقول العدل اني رايته بعد
ذلك حيا وهنا يتعارضان وفي شيخ بعد الاشارة الى ما ذكره في التهذيب هذا هو المعنى به في س لو تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح لاستناده الى
السبب نعم لو تكاذبا صريحا فالاقرب التوقف وفي المنتهى اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو صرح احدهما بامر وصرح الاخر بنفيه
بنفيه وجب الترجيح وفي الذكرى اذا شهد شاهدان بتعديل شخص معين واخر بجرحه فان لم يتكاذبا بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط
وقت معين بان قالا انه محافظ على الواجبات وترك المحرمات ومخالف للمروة وشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في الوقت المعين فالظاهر تقديم الجرح لان
التعديل وان اشتمل على الاثبات لكنه في المعنى راجع الى النفي بخلاف الجرح فانه يتضمن الاثبات المحض والاثبات مقدم على النفي ولان مستند
علم الجارح الى الاحتكاك والمعدل يبنى على اصل العدم بالنسبة الى ترك المحرمات في جميع الاوقات وان علم الانتفاء في بعضها ومستند العدم
عدم المعاينة والاصل وهما ظنيان فكان الاول اولى لانه اقوى لانه يمكن صدقهما بان يراه الجارح في ذلك الوقت يفعل المعصية المخرجة
عن العدالة ولا يراه المعدل فيمكن الجمع بين صدقهما مع الحكم بالجرح وليس فيه تقديم بينة الجرح على بينة العدالة بل عمل على مقتضى الجرح فاذ

وكالتعديل بعدم الجرح

الشيخ في توقف الحكم للتعارض مع عدم المرجح وهو متجه مع عدم امكان الجمع بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح
بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه او مشتغلا بفعل يضاد ما ادعاه الجارح اما طاعة او مباحا او نائما ونحو ذلك اما مع
الاطلاق كما تقدم فلا وجه للتوقف لعدم التعارض وفي الرياض اذا تعارض الجرح والتعديل فالاقرب انه ان لم يمكن ذبا بان شهد المزكي با
لعدالة مطلقا او مفصلا لكن مع عدم ضبط وقت معين ومشهد الجارح بانه فعل ما يوجب الجرح في وقت معين تقدم الجرح وان امكن ذبا بان شهد
المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية في غير المكان الذي عينه للمعصية او كان فيه مشتغلا بفعل يضاد ما اسنده
اليه الجارح فالوجه التوقف وفاقا للاكثر الا اذا علم بحيث يشمل صورة عدم التكاذب قبل التعارض مع عدم المرجح ولا يتم الا على التفصيل
المتقدم في مجمع الفائدة اعلم ان باب الترجيح باب عظيم النفع لكن من مشكلاته ابواب الاصول والفقه وقد بينه محله ومنها الترجيح بين المزكي
والجارح فنقول ان زكى عدل شخصا وجرحه اخر فهما بمنزلة تعارض الدليلين على حكم واحد فان امكن الجمع بينهما بوجه يعمل ولا يطرح احدهما
لوجوب الجمع بين الدليلين مهما امكن عقلا ونقلا ثم قال واما وجوه الترجيح ونفي التعارض منها ما رجوابه الجارح للجمع مثل ان اطلقا
او قيدا احدهما دون الاخر او قيدا بحيث تغاير الوقتان وامكن التغير والتعدد في ذلك الزمان فيمكن المزكي ما راى منه الفسق وراه الجارح
وكان في وقت متصفا باحدهما وفي وقت اخر باخر فلا تعارض ولا تكاذب حقيقة وهو ظ ولكن يمكن ان يرجح المزكي في بعضها فانه قد يكون
الفسق مقدما ثم تاب عن ذلك فصار عدلا ولا شك انه يرجح المزكي على تقدير العلم بالتقدم بحيث يمكن في ذلك الوقت حصول الملكة وعلى القول
بكفاية التوبة يكفي مجرد التقدم وان اعتبر معها اصلاح العمل في الجملة كما هو الظ من الايات والاخبار وقد يجب التقدم بمقدار امكان اصلاح العمل
فيه وهو ظ وانما الاشكال مع الاشتباه في التقدم والتاخر وفي تعدد الزمان واتحاده فان ظاهر كلامهم ترجيح الجارح كما مر ويمكن ترجيح المعدل بالجمع على
الوجه الذي تقدم فصار التعارض بين الوجهين حمل العدل على عدم رؤية الفسق والجارح على رؤيته والحمل على تقدم الذنب وتاخر العدالة
الظاهرة بالتوبة والعمل الصالح والملكة وقد يرجح الاخير بان حمل العدل على عدم تحقق الملكة وغفلته عنها وحمل الفاعل على التدليس والاخفاء
منه دون الجارح بعيد اذ الغرض المعاشرة الباطنية بحيث لو كان فاسقا لظهر والحمل على تقدم الفسق وسالم عن هذا فتم ومثله لو قال
احدهما فلان عدل اما في بلد ثقة اذا كان عرفا لقائل ان يدعي العدل والثقة الا ما في العدل في مذهبه الثقة كما في حمل بعض
ما ورد في بعض الرواة قيل انه ثقة وقيل فلان على انه فلان ثقة محل التامل نعم ذلك جيد اذا لم يعلم العرف والاصطلاح في ذلك وكذا اذا شهد
احدهما بالضبط والاخر بعدمه ثم قال ومنها لو امكن الحمل على وقوع الذنب والفسق نسيانا او عمدا وغفلة وجهلا ايضا على تقدير كونه عمدا
كما هو الظ في اكثر الامور ولكن لا بد ان يكون ذلك في حق من امكن في حقه ذلك حمل الفعل الذي يرى الجارح انه فسق على غيره ان امكن مثل
ان قال اغتاب من لا يجوز غيبته فيحمل على الغير الجائز من الغيبة ان امكن مثل ان كان مخصصا منها او اعتقد رده عن ذلك بها او عدم مبالاته
بها وعدم اهتمامه لها ونحو ذلك وبالجملة بعد شهادة العدلين وتحقيقهما العدالة خصوصا بمعنى الملكة يشكل ترجيح الجارح عليه في هذه الصورة
التي ذكرناها او لا مطلقا الا ان لا يمكن الجمع بالحمل على الصحة بحيث يجتمع مع العدالة فانه مع الامكان يجب رجحان جانب العدالة خصوصا على ما مر
من بعض ما يدل على قبول المجمل وعدم اشتراط الملكة والمعرفة الباطنة وقد يكون سبب ترجيح الجارح على ما يوجد في اكثر العبارات في الاصول والفروع
ان المعتبر في الجرح عندهم هو العلم على ما يجيء وفي التعديل الظن والعلم اقوى في الاتباع من الظن بل يمكن الجمع الا ان يدعى هو ايضا العلم و
يمكن ان يقال قد يمكن جعل ذلك سببا لرجحان التعديل فانا نعلم بالجرح والفسق مع وجود شهادة العدل بعيد وبهذا يحصل الظن بالاشتباه
للجارح وغيره من الاحتمالات فيرجح عليه غيره فتم وقد صرح الزبدة بحمل الصالح فيه اذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول احد العالمين هو فاسق
فيقول الاخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض من اتحاد الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا واخبر اخر عن فسقه في زمان
قبله او بعده ولم يحضر فيما ادعاه الجارح من السبب بغير اي نفي المعدل بطريق يقيني رجح الجارح سواء لم يذكر الجارح سببا كما في المفيد
في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل او نفاه لكن بطريق ظن ووجه ترجيح الجرح اما على الاول فلان المعدل
لما لم يعلم او لم يظن فسقه فلو رجح التعديل كان الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبرا به من الظن لعدم العصمة والعلم به وهو
اولى لئلا يلزم تكذيب المعدل واما على الاخير فلذكر الجارح سببا لما ادعاه وعدم نفي المعدل اياه نفيا يقينيا وفي الاحكام اذا تعارض الجرح

والتعديل

والتعديل فلا يخ اما ان يكون الجارح قد عين السبب او لم يعينه فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولانفاه لامتناع النفي
على النفي وان عين السبب بان يقول تعمدا رايته وقد قتل فلانا فلا يخ اما ان لا يتعرض العدل لنفي ذلك او يتعرض لنفيه فان كان الاول فقول
الجارح يكون مقدما بالاتفاق وان تعرض لنفيه بان قال رايت فلانا المدعى قبله حيا بعد ذلك تعارضا وفي المختصر الجرح مقدم وقيل التعديل
مقدم لنا انه جمع بينهما وفي شرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقدم الجرح جمع للجرح و
التعديل فانه غاية قول العدل انه لم يعلم منه ما يطعنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت منه فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه
كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا وفي المنهاج الجرح مقدم على
التعديل لان معه زيادة وفي شرحه البدخشي الجرح مقدم على التعديل عند تعارضهما لان في الجرح زيادة اطلاع على شيء لم يطلع عليه العدل ولا نفاه
بقوله لنا ان العدل انما يبقى الامر العارض وهو الفسق او ظاهر الاسلام بدليل العدالة مع انه يكون حين البلوغ عدلا على ما مر فهو معتمد على
الظاهر واستصحاب الحال فيتمسك بالاصل والجارح مثبت اي يثبت الامر العارض فهو باق كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون اقوى الا
اذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثالين المذكورين فانه حينئذ يتساوى الاثبات في القوة ويطلب الترجيح من وجه اخر ويعرف من هذا ما ذكره المحقق
من ان تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل انه لم يعلم منه فسق ولم يظن فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت منه فسقه
فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا اولى لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا انتهى وما
ذكره في هذه الصورة من لزوم تقديم قول الجارح محل اشكال بحسب الدليل ولكنه لا يجوز العدول عنه لظهور الاتفاق عليه ويؤيده الوجوه التي
ذكرها ولا فرق في ذلك بين الراوي والشاهد والامام وغيرهم واعلم انه قال في ذلك وقد ينعكس القضية بان يمكن الجمع بينهما مع تقديم المعدل
بان قال قد عرفت السبب الذي ذكره الجارح في صحة العمل بقوله واكتفى في ذلك في هذه الصورة باشتمال الشاهد له بلد يشهد اثنان من بلد
بالجرح واثنان من البلد الذي انتقل اليه بالعدالة فيرجح بينة العدالة لانه قد ترك المعاصي واشتغل بالطاعات فيعرف هذا ان ما خفي من
الاولين وكذا لو كان في بلد واحد فيزكاه اهل سفره ويجرحه اهل بلده لكن التزكية اولى قال واصل النظر الى الزيادة فيعمل عليها في الكفاية
والرياض ويمكن الجمع بين الشهادتين مع ترجيح التزكية كان قال المعدل سمع السبب الذي ذكره الجارح لكن صح عنده توبته ورجوعه انتهى وما ذكره
جيد وكذا ما حكاه في التنقيح عن الكشف عن ط وبالجملة اذا امكن الجمع بين كلامي المتعارضين بحسب الفهم والحكم بصدقهما وعدم تكاذبهما كالصور المتقدمة فلا يخ
اما ان يكون احدهما اقوى على او ظنا وكان كالخاص بالنسبة الى العام قبله والمقيد بالنسبة الى المطلق قبله والمبين بالنسبة الى المجمل قبله والناسخ
بالنسبة الى المنسوخ قبله او لا فان كان الاول فالظاهر لزوم تقديمه الا فوق مظ ولو بالنسبة الى الشاهد والامام لظهور الاتفاق عليه والا فالاظهر التوقف
وان كان المستفاد من كلام بعض لزوم تقديم قول الجارح امر الاصل لعدم الدليل عليه **مفتاح** اذا ثبت عدالة شاهد ثم مضت مدة
يمكن فيها ارتفاع العدالة عنه فهل يجوز الحكم ببقائها فيها حيث يشك فيه ولم يعلم بزوالها عنه فلا يجب تجديد البحث عنها ام لا اختلف الاصحاب
في ذلك على قولين احدهما انه يجوز الحكم بالبقاء مطلقا ولو مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها وكانت ستة اشهر وهو المشهور بين الاصحاب وعد وبه صرح
مجمع الفائدة والكشف وحكاه في ذلك والكشف وحكاه في ذلك والكفاية عن المعظم اذا ثبت عدالة انسان فالمشهور لزوم العمل بمقتضاها ابدا الى
ان يظهر خلافها ولا يجب البحث ثانيا فيما ذكر في جملة من الكتب فقد صرح بذلك والكفاية وقيل ان مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها استأنف
البحث عنه ولا يعمل ذلك بل يجب اجراء الحاكم وزاد في الاخير ونقل الشيخ عن بعضهم تحديد المدة بستة اشهر وزاد في ذلك فقال وكثير من الاصحاب
لم يتعرض للخلاف في هذه المسئلة للقول الاول وجوه الاول ما ذكره في ذلك مجمع الفائدة نفي الاول ان الاصل استمرارها الى ان يتبين
الخلاف وفيه الثاني دليل الحكم باستمرار العدالة بعد ثبوتها هو الاستصحاب واصل البقاء وهو جيد خصوصا اذا قرن بالمذكور وهو تم ونقل من بعض البحث
اذا مضت مدة يمكن التغير فيه وتحديده عن الشيخ بستة اشهر وهو بعيد انتهى الثالث ان تجديد البحث عن العدالة حيث يشك في ارتفاعها لو كان
لازما للزم الحرج العظيم وهو منفي بالادلة الاربعة الثالث ان المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم البحث عن العدالة بعد ثبوتها حتى يظهر
خلافها لا يخفى الرابع انه لو كان تجديد البحث عنها لازما حيث يشك في ارتفاعها لورد بذلك رواية ولو كانت ضعيفة والتالي باطل الخامس
الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل احتمال كونه من العامة في غاية القوة السادس انه لو لم يجب الحكم بالبقاء لزم الخلو عنها

حيثما يحصل الشك فيه وهو مستلزم لثبوت العدالة غالبا فلا يليق بمنصب الشرع فتم والقول الثاني وجوه الاول اصالة عدم ثبوت الحقوق بشهادة
المفروض وهي وان كانت معارضة باصالة بقاء العدالة ولكنها اولى بالترجيح لتعددها بتعدد الحقوق سلمنا عدم الترجيح لكن لا اقل من التوقف
فلا يصح الاستناد الى استصحاب العدالة الذي هو احد ادلة القول الاول وفيه نظر فان اللازم هنا ترجيح استصحاب المذكور اما اولا فلاعتضاده
بالشهرة العظيمة وغيرها من الوجوه المتقدمة واما ثانيا فلانه من استصحاب الموضوع وهو محل المقام مما ينبغي ترجيحه كما ينبغي ترجيح اصالة بقاء
الطهارة حيث يحصل الشك نادرا على اصالة بقاء استقبال القبلة بالمشروط بها الثاني قاعدة الاحتياط وفيه ان الاستصحاب اولى منه من وجوه
عديدة الثالث العمومات المانعة من الاعتماد على غير العلم خرج منها شهادة من ثبت انتفاء عدالته ولا دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها وفيه
نظر من وجوه والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث شك فيه بين الشاهد
والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته **الثاني** لا فرق في ذلك ايضا بين كون ثبوت العدالة اولا بطريق العلم او غيره من الاسباب الشرعية المشتركة
لها **الثالث** هل يتوقف الحكم ببقاء واستصحابه على عدم حصول الظن بالارتفاع او لا فيه اشكال والتحقيق ان كان الظن بالارتفاع مما
جعله الشارع حجة فلا اشكال في التوقف وان لم يعلم بحجيته فالاقرب عدم التوقف كما يستفاد من جملة من الكتب ففي بع لو ثبت عدالة الشاهد حكم
باستمرار عدالته حتى يتبين منافيها وفي عد واذا ثبت عدالة الشاهد حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها وفي د ومع ثبوت العدالة يحكم باستمرارها
وفي ير ومع ثبوت العدالة يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي وفي الكشف اذا ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها
فيقبل شهادته ابدا ما لم يظهر المنافي من غير تجديد استزكاء **الرابع** قال في عد والكشف والاحوط ان يطلب التزكية مع مضي مدة يمكن تغير
حال الشاهد فيها عادة وذلك بحسب ما يراه الحاكم من طول الزمان وقصره وفي مجمع الفائدة ولا يبعد استحباب الاحتياط وهو مثل رجوع المجتهد
اذا لم يحفظ الدليل انتهى وما ذكروه جيد **الخامس** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث شك فيها بين ثبوتها اولا عند الحاكم او عند
غيره **مفتاح** اذا زكى الراوي عدل واحد فهل يجوز الاكتفاء بذلك في الحكم بعدالته فيكون التزكية مما يثبت بشهادة الواحد
او بل لا يثبت العدالة الا بشهادة العدلين لكثير من الموضوعات المشتبهة اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يثبت العدالة الا بشهادة العدلين
وهو للمعارج والمنتهى ولم ار المحكي في الثاني وهو م عن جماعة وقوم من الاصوليين وفي ير المامولي ذهب اليه المحقق واتباعه الثاني انه يثبت
ذلك بشهادة العدل الواحد هو للمبادي ويب والمنية وده ومشرقي الشمسين والدراية وشرحها ومجمع الفائدة بل في جملة من الكتب دعوى الشهرة
عليه ففي النهاية ذهب اليه الاكثر وفي الدراية وشرحها في الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرواية قول مشهور لنا ولمخالفينا وفي المنتقى
المشهور بين اصحابنا المتأخرين الاكتفاء بذلك وفي مشرقي الشمسين ذهب اكثر علمائنا الى ان العدل الواحد الامامي كاف في تزكية الراوي وانه
لا يحتاج فيه الى عدلين كما يحتاج في الشهادة وفي غاية المامولي ذهب اليه المفيد والعلامة وسائر المتأخرين وفي الاحكام وصرح شرحه الكل عليه
الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة وزاد في الاول وهو لا شبهة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
من العمل بغير العلم خرج منها شهادة العدلين بالدليل ولا دليل على خروج شهادة العدل الواحد فيبقى مندرجا تحتها وبها اشار الى هذا
في المنتقى ولم يقولوا ان اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهر ان تزكية الواحد لا يقبل بمجردها والاكتفاء
بالعدلين مع عدم افادتها العلم انما هو لقيامه مقامه شرعا فلا يقاس عليه واعترض عليه في مشرقي الشمسين فقال استدل على اشتراط التعدد
في التزكية بان اشتراطهم عدالة الراوي يقتضي توقف قبول روايته على حصول العلم بها واخبار العدل الواحد لا يفيد العلم وجوابه انك
ان اردت العلم القطعي فمعلوم ان البحث ليس فيه وان اردت العلم الشرعي فحكمك بحصوله من رواية العدل الواحد عند حصول تزكيته وكيف يدعي
ان الظن الحاصل من اخباره بان هذا قول المعصوم وفعله اقوى من الظن الحاصل من اخباره بان الراوي الفلاني امامي المذهب او واقفي او عدل
او فاسق ونحو ذلك فلعلك تقول يتساوى الظنين في القوة والضعف ولكنك تزعم ان الظن الاول اعتبره الشارع فعولت عليه واما
الاخر فلم يظهر لك ان الشارع اعتبره فيقال لك كيف ظهر عليك اعتبار الظن الاول ان استندت في ذلك الى ظن اجماع فالخلاف الشائع في
العمل باخبار الاحاد يكذب ظنك كيف وجمهور قدمائنا على المنع منه بل ذهب بعضهم الى استحالة التعبد كما نقل عنهم المرتضى وان استندت
فيه الى ما يستدل به الاصولي على حجية خبر الواحد فاقرب تلك الدلائل الى السلامة اية النبأ وقد علمت انها كما تدل على اعتبار الشارع

الظن

ثبوت العدالة بشهادة العدل الواحد

وهو مثل رجوع المجتهد

الظن الاول تدل على اعتباره والظن الثاني نزغ من فرق انتهى وهو ضعيف جدا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في لم فقال انها شهادة ومن شأنها
اعتبار العدد فيها كما هو لم انتهى واجاب عنه في مشرق الشمسين وده فقال الاول مجرد الاشارة اليه وجوابه اما اولا فبمنع الصغرى فانها خبر بينة
ولا مثبتة وهلا كانت تزكية الراوي كاغلب الاخبار فانها ليست شهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي واخبار
المقلد مثله بفتوى المجتهد وقول الطبيب باضرار الصوم بالمرض واخبار اجير الحج بايقاعه اعلاما لمأمور الامام بوقوع ما شك فيه واخبار العدل
العارف بالقبلة بجاهل العلامات الى غير ذلك من الاخبار التي اكتفوا فيها بخبر الواحد اما ثانيا فبمنع كلية الكبرى والسند قبول شهادة
الواحد في بعض المواد عند بعض علماءنا بل شهادة المرأة الواحدة في بعض الاوقات عند اكثرهم انتهى وفي الثاني قالوا كل خبر شهادة فلا يكفي
الواحد قلنا ثم بل اكثرها غيرها كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك وقد
اشار الى بعض ما ذكره في نهج فقال قال قوم العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيها
كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانهما اخبار فلا يعتبر العدد في قبولهما كالرواية لا يقال في العدد زيادة احتياط فيكون اولى لانا نقول
ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مجرما واشار الى جميع ما ذكره في النهاية في الاحكام ايضا وزاد فقال وكيف ان اعتبار قول الواحد
في الجرح والتعديل اصل متفق عليه واعتبار عدم قول غيره اليه يستدعي ابطال الاصل هذا ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النفي الاصلي
اولى مما يلزم منه مخالفته انتهى واجاب الفاضل الشيخ محمد في حاشيته لم عما اورده في مشرق الشمسين فقال قوله انها شهادة اعترض على هذا
شيخنا في مشرق الشمسين بان هذه الدعوى غير بينة ولا مبينة وهلا كانت كغيرها من الاخبار التي لا يشترط فيها التعدد كالمترجم واخبار الطبيب
والاجير بايقاع الحج واقول لنا الوالد ان اجمل الكلام الا انه اعتمد على المعلومية من خارج لان النهي عن اتباع الظن لما كان موجودا فالخروج عنه
لا يكون الا باحد امرين اما العلم او شهادة العدلين او العدل الذي رضي الشارع على الاكتفاء به اعتبار العلم لما تعذر في الاحكام انتقل
الى ما يقوم مقامه لما كان الاكتفاء بالواحد لا اتفاق عليه والدليل لا يساعده فلم يبق الا شهادة الشاهدين فلهذا قلنا انها شهادة
وعلى هذا فالمحتاج الى البيان من اكتفى بالواحد لموافقته على قبول الاثنين ودعواه ما دونه فان قلت النهي عن اتباع الظن ليس عاما بل
مخصوص بالعقائد قلت هذا احتمال في بعض الايات ولو سلم قلنا ان مناط التكليف انما هو العلم وقيام الظن الدليل الدليل على الاكتفاء
بخبر الواحد مع كونه ظنا هو الاية واعتبار الظن فيها يقتضي التناقض في مدلولها وان كان فيه كلام ولو سلم اعتبار الظن في التكليف
لكن الظن الذي اعتبره الشارع فيتوقف على كون خبر الواحد مما اعتبره الشارع واعتباره من الاية يقتضي صراحتها فيه وهي ان لم تكن صريحة فخلافه
محتمل والوجه في ذلك ان التعليل بالندامة يقتضي عكسا اعتبار كلما احتمل الندامة والظن محتمل للندامة ولا يعتبر خبر شهادة الشاهدين بالاجماع
فيبقى الباقي فان قلت التعليل الفاسق على معنى ان ظن الحاصل منه هذا حكم فلا يلزم ان يكون الظن الحاصل من العدل كذلك قلت قد تقدم منا
الجواب عن هذا بان العلة المنصوصة تشمل موارد ها وخصوص المتعلق لا يخصها ومن هنا ان شيخنا المحقق في الزبدة يقول بقوله قالوا كل خبر
اه قد يقال عليه ان دعوى كون كل خبر شهادة ولم يعلم قائلها بل التعبير الذي رايناه انما هو كون التزكية شهادة والتقريب على الوجه الذي قلناه
وعلى هذا فغاية ما يقال على المدعي ان التزكية شهادة ويجوز ان يكون خبرا وليس شهادة او شهادة ولا يعتبر فيها التعدد ويجاب بما قدمنا ولا
يعترض بما هو مشهور من ان المراد لا يدفع الايراد لامكان الجواب بانه اكتفى بالبيان عند الجواب على الاستدلال بالاية كما منعنا وهذا على سبيل التنبيه
للكلام لئلا يصير الدعوى لغوا والا فالحكم محل كلام انتهى وفيه نظر والتحقيق في هذا المقام ان يقال انه لا شك في ان المسئلة مما يتعلق بالموضوعات
الصرفة وكذا لا شك في ان الموضوعات الصرفة المشتبهة منها ما يثبت بشهادة العدلين ونحوهما من سائر الشهادات ولا يجوز اثباته بدون الشهادة
فيلزم هنا مراعات جميع شرائط الشهادة ولا يجوز الاعتماد على مجرد الخبر ولا على مجرد الظن وهذا هو الغالب فيها ومنها ما يجوز الاكتفاء في اثباته
بقول واحد من اهل الخبرة كما في معرفة العيب ومعرفة القصر ونحوهما ومن الظاهر انه هنا لا يجوز الاعتماد على خبر كل عدل بل انما يجوز الاكتفاء
بخبر خاص وهو خبر واحد من اهل الخبرة فيلزم هنا مراعات جميع ما يعتبر في اهل الخبرة ومنها ما يجوز الاكتفاء في اثباته بالظنون الاجتهادية ويكون
المناط فيه وصف الظن كما في القبلة والشك في افعال الصلوة ومنها ما لا يجوز الاعتماد في اثباته الا على العلم القطعي لكن الاصحاب
لم يذكروا ضابطة كلية للامور المذكورة حتى يعرف بها مرجع كل موضوع مشتبه وكذا لم يرد التنبيه عليها في النص المعتبر فالازم ح بحكم الاصل

بعد ذلك ما يتعلق بالمعنى

استدلال العقل والنقل حيث يحصل الشك في مرجع موضوع مشتبه ولم يعلم انه من الاقسام المذكورة الاقتصار على ما يتيقن اثباته به وهو العلم
ويلحق به شهادة العدلين بناء على المختار من اصالة الحجية في كل موضوع مشتبه فلا يجوز الاعتماد فيه على مجرد قول واحد من اهل الخبرة ولا على
الظن الذي لم يرد الشرع بحجيته بالخصوص فان يتم ما ذكره في الكم ودعوى ان مقتضى الاصل والقاعدة في المسئلة عدم جواز الاعتماد على تزكية
العدل الواحد في اثبات العدالة ان لم يقم دليل على كفايته مطلق الظن في ثبوت العدالة وكونه من الامور الاجتهادية نعم ان قلنا باصالة الحجية الظن
في الموضوعات الصرفة كما هو ظاهر المحكي عن الحلي في مسئلة عدم جواز الاعتماد على ظن النجاسة في الحكم بها اتجه المناقشة في الاصل المذكور ولكنه خلاف
التحقيق وفيه نظر لما سبق اليه الاشارة ولكن لم يقم دليل على جواز الاعتماد على قول واحد من اهل الخبرة ثم ان لو سلم ذلك كان اللازم الاقتصار
على قول واحد من اهل الخبرة وعدم جواز الاعتماد على خبر عدل واحد اذا لم يكن منهم ولم اجد بهذا قائلا فان الظاهر ان ارباب القول الثاني يثبتون
العدالة بتزكية العدل الواحد مطلقا وان لم يكن منهم نعم ان قلنا باصالة الحجية خبر العدل في الموضوعات الصرفة اتجه المناقشة في الاصل المذكور
ايضا ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه في مقام اخر وبالجملة لا اشكال في ان الاصل والقواعد يقتضي القول الثاني ويؤيدها غلبة لزوم الاقتصار
على شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة ثم ان للاخرين ايضا وجوه احدها ما ذكره في جملة من الكتب فوق بين شرط العدد في المزكي والجارح في الشهادة
دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله وفي عدد العدد شرط في الجرح والتعديل دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل وفي النهاية
ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة فيهما لان العدالة التي يثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية
وشرط الشيء لا يزيد على اصله الا الاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي وفي
المبسوط اما عدم اعتبار العدد في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت
الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط في اثر الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل في الزنا يثبت الا باربعة و
في الدراية وشرحها يثبت الجرح في الرواة بقول واحد كعدد بله على المذهب الاشهر وذلك لان العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في صفة من
جرح وتعديل وزاد في الاخير لانه من حيث والفرع لا يزيد على اصله بل قد ينقص كما في تعديل شهود الزنا فانه يكتفى فيه باثنين دون اصل الزنا وفي الزبدة
تزكية العدل الواحد الا في كافية والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل وفي مشرق الشمسين استدل على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الاول ما ذكره
العلامة في كتبه الاصولية وحاصله ان الرواية تثبت بخبر الواحد فشرطها تزكية الراوي وشرط الشيء لا يزيد على اصله وبعبارة اخرى اشتراط العدالة
في مزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي اذ لو لم يشترط فيه لم يشترط في مزكيه فكيف يجتهد في الفرع بما يزيد مما يحتاط في الاصل وفي الاحكام لا
نص ولا اجماع في هذه المسئلة على تعيين هذه المذاهب فلم يبق غير الشبه والقياس ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية والشرط لا يزيد
في اثباته على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون الرواية فكان الحكم في
شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه انتهى لا يقال ان التمسك بالوجه المذكور تمسك بالقياس وهو غير جائز عندنا وقد اشار الى ما ذكرنا في المنتقى
ولم ينفي الاولى في مقام الجواب عن الوجه المذكور الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على زيادة الشرط على المشروط فهو مجرد دعوى لا برهان
عليها وفي كلام بعض العامة ان الاكتفاء في التزكية بالواحد هو مقتضى القياس وفي الشاذ في المنتقى المذكور الجواب المطالبة بالدليل على نفي الزيادة
على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى ثم قال وذلك مقتضيه لاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط بناء على طريقة اهل القياس وكان
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وما بنيه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء
بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس انتهى لا يقال ليس مطلق القياس مردودا بل القياس المستنبط العلة واما القياس المنصوص
العلة والقياس بالطريق الاولى فهما حجتان كما بيناه في محله ومن الظاهر ان الوجه المذكور مرجعه الى القسم الاخير كما لا يخفى وقد صرح بذلك في
مشرق الشمسين فقال بعد ما حكينا عنه سابقا فان قلت مرجع هذا الاستدلال الى القياس فلا ينهض حجة قلت هو قياس بطريق الاولوية
وهو معتبر عندنا ثم قال فان قلت للخصم ان يقول كيف يلزمني ما ذكرت من زيادة الفرع على الاصل والحال اذا اشترط في الرواية مالا يشترط في
من شهادة عدلين بعد الترافع بها ولا التفي بشهادة العدل الواحد قلت عدم قبوله تزكية عدل واحد فكاه عدلان واشتراطه فيها
بالواحد يوجب عليه ما ذكرنا انتهى واما ما استشهد به على مدعاه من كلام بعض العامة فليس فيه شهادة بل التاذ غاية ما ذكره ان القياس

التعدد في قبول رواية عدل واحد فكاه عدلان واشتراطه فيها تم

بعض

بقتضى عدم اعتبار التعدد في مزكي الراوي وهو لهم من المستنبط العلة والقياس بالطريق الاولى لا يقال ان القياس بالطريق الاولى انما يكون حجة اذا كان
المنبه بالادنى على الاعلى مستفادا من نفس الخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل كما في نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما غير ذلك فليس بحجة ومن
الظاهر ان الخطاب الدال على قبول خبر العدل الواحد في الرواية لا يدل بشيء من الدلالات على قبول تزكية الراوي لانا نقول الحق عندنا ان القياس بالطريق الاولى
حجة مطلقا وان لم تكن الاولوية مستفادة من نفس الخطاب لا يقال يدفع الوجه المذكور ما ذكره في ام والمنتقى في الاولى من مقام الجواب عنه وبعد ذكر الايراد
الاول سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر
في الاحكام الشرعية عند من يجعل خبر الواحد من ان يبين اذا اكثر شروطها بفتح المعرفة بحصولها على بعض الوجوه المشاهدة الشاهد والمشروط يكفي فيه الواحد
والعجب من توجيه بين فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه في الشاهد في المقام المذكور وبعد ذلك
سلمنا ولكن الشرط هو العدالة والمشروط هو قبول الرواية والتقريب معها لا يتم وان توهم بعض المتأخرين خلافه فهو من نتائج قلة التدبر بل الذي يكفي فيه الواحد
هو نفس الرواية والعدالة التي ليست شرطا لها واما التزكية فانما هي طريق من طرق المعرفة بالعدالة والطريق المعرفة الشرط لا يبقى شرطا سلمنا ولكن زيادة
الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند القائلين بخبر الواحد من ان يبين اذا كثر شروطها بفتح المعرفة بحصولها
على بعض الوجوه المشاهدة الشاهد والمشروط يكفي فيه والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لدعوى عدم زيادة الشرط على مشروطها بانه ليس في الاحكام
الشرعية شرط يزيد على مشروطه والعجب من ذلك استبعاده الجمع بين الحكم بعدم قبول خبر الواحد في التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل
واخذ الاموال وقال ان ذلك غير مناسب شرعا ولغة شرعية كيف يستبعد ذلك بعد ما سبق لقانون الشرع من عرف حال العدالة في الشهادة
وتزكية الشاهد على ابلغ درجة الا ترى ان العدالة التي يثبت بها الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال لو شهد زيد بفلس يدعيه على عمرو لم يثبت بشهادته
وحده وكذا لو زكى شاهدين بغير معرفة العدالة من طريق اخر والوجه الذي يدفع به الاستبعاد قائم هنالك بطريق اولى اذ لا شك ان عدالة الراوي اقوى
حكما من مثل هذا الدعوى من عدالة الشاهد بانا فاذا لم يبعد عدم القبول هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هنالك مع قوته على ان لعدم الاكتفاء بالعدل
الواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم بقبول خبره وذلك لان اعتبار الزيادة على الواحد فيه يوجب قوة الظن الحاصل من الخبر وبعده من احتمال عدم
المطابقة للواقع الذي هو العلة في اشتراط عدالة الراوي في ذلك الظن الموافقة للحكمة والمناسبة لقانون الشرع فلا يخفى فلو صرف الاستبعاد الى
قبول الخبر في اثبات تلك الاحكام الجليلة مع الاكتفاء في معرفة عدالة الراوي به بقبول الواحد الموجب لضعف الظن الحاصل منه وقوته الى احتمال عدم
المطابقة لكان اقرب الى الصواب واوفق بالاعتبار عند ذوي الالباب سيما بعد الاطلاع على ما وقع للمتأخرين من الاوهام في باب التزكية وشهادتهم
بالثقة لاقوام حالهم مجهولة او ضعفهم مرجح لعلة التأمل وخفة المراجعة حيث اعتمدوا في التأليف طريق الاكثار وهي مباينة في الغالب لتدقيق
النظر وتجريد الاعتبار ولولا خشية الاطالة لاوردت من ذلك الغرائب مما لك ان تقف على بعض الفوائد التي بينا فيها على خفيات مواقع هذه
الاوهام لتدبيه بمعرفتها الا استخراج امثالها التي لم يتوجه الى ايضاحها واهمها ما وقع للعلامة في ترجمة حمزة ابن بزيع فانه قال في صحيحه حمزة بن بزيع من صالحي
هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل والحال ان هذا الرجل مجهول بغير شك بل ورد في شأنه رواية رواها الكشي يقتضي كونه من الواقفة وحكاها العلامة بعد
العبارة التي ذكرناها وردها بضعف السند ومنشأ هذا التوهم ان حمزة عم محمد بن اسمعيل الثقة الجليل واتفق في كتاب النجاشي البناء على محمد بن المدحة
التي هو من اهلها بعد ذكره لحمزة استطرادا كما هي عادته ثم ان السيد جمال الدين بن طاوس حكى في كلامه صورة كلام النجاشي بزيادة بزيادة وقعت منه او من
بعض الناسخين لكتاب النجاشي توهما وتلك الزيادة موهمة لكون المدحة متعلقة بحمزة مع معونة اختصار السيد لكلام النجاشي فابقى منه هنا
بقية كانت تعين على دفع التوهم والكل تحقق من حال العلامة انه كثير التتبع للسيد بحيث يقوى في الظن انه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام
السلف غالبا فكانه جرى على تلك العادة في هذا الموضع وصورة كلام النجاشي هكذا محمد بن اسمعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر
وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له كتب منها كتاب ثواب الحج وموضع الحاجة من حكاية السيد
لهذا الكلام صورته هكذا وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وكان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل ولم يزد على هذا القدر ولا ريب
ان زيادة الواو في قوله وكان وترك قوله له كتب صبيان قويان للتوهم المذكور خصوصا الثاني فان عود الضمير الى محمد بن اسمعيل ليس
بموضع شك فعطفه على الكلام الاول من دون قرينة على اختلاف مرجع الضمير دليل واضح على اتحاده مضافا الى ان المقام مقام بيان حال محمد

سلمنا ولكن زيادة الشرط

من الواقفية

وابن بابويه معدل
والصدوق وعلي بن

لاحرج وهذا كله بحمد الله تم ومن عجيب التفق لو الكدوة في هذا الباب انه قال في شرح بداية الدراية ان عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب عليه بتعديل
ولا جرح ولكنه حقق توثيقه من محل آخر ووجدت بخطه في بعض مفردات فوائده ما صورته عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى
عندي انه ثقة لقول القمي في حديث الوقت اذا لا يكذب علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب
ولولا الوقوف على الكلام الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذا الخبر وذكر في لك ان داود بغير كلام وتوثيقه ارجح كما حقق في فنه الذي حققه هو
في فوائد الخلاصة تضعيفه لا توثيقه وليس في الفن غيرها وحكى السيد جمال الدين بن طاوس في كتابه عن اخبار الكشي انه روى فيه عن محمد بن مسعود عن محمد بن نصر عن
احمد بن محمد بن عيسى ان الحسين بن عبيد كان وكيلا وتبعه على ذلك العلامة في صدر ذاد عليه الحكم بصحة الطريق وهو اشارة الى الاعتماد على التوثيق فانه يقول في
ذلك على الاختيار ومقام الوكالة يقتضي الثقة بل ما توثقها والمروي بالطريق الذي ذكره على ما رايته في عدة نسخ للاختيار بعضها مقروء على السيد وعليه خطه
ان الوكيل علي بن الحسين عبيد بن نعيم وروى فيه من طريق ضعيف مسوت وحدثني بخط جبرئيل احمد حدثني محمد بن عيسى العبيدي ان الحسين كان وكيلا في الكتابة بالشهادة
بان نسبته الوكالة الى الحسين مظلما مضافا الى ضعف الطريق وبالجملة فظاهر هذا كثيرة والتعرض لها مع بيان اسباب الوهم فيها لا يسعه المجال لما سبق وفي حج مرجعه الاشارة
الى الوجه المذكور واعلم انه لا يتم للمدعي الا بان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه في الشهادة يكفي اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي
اثنان انتهى لانا نقول ما ذكره من الوجهين ضعيفان اما الاول فلانه يقرر بين المناقشة اللفظية اذ ليس مبنى الحجة الا على قاعدة القياس بالطريق الذي هو
حجة وهو هنا قد تقرر بتقريرات مختلفة وان كان المرجع في الكل واحدا والمناقشة في تقريره لا يقتضي بطلان اصل الحجة فتدبر واما الثاني فلان الخروج عن
قاعدة الاولوية في جملة من المواضع لا يقتضي بطلانها راسا كما ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية وكذلك ظهور الخطأ من الاعيان والثقات في نادر من المواضع
لا يوجب طرح الوثوق بكلامهم غالبا وقد اشار الشهيد الثاني الى بعض ما ذكره في شرح الدراية فقال بعدما حكيناه عنه سابقا واما ما خرج عن ذلك واوجب
زيادة الفرع على الجرح والتعديل على الاصل كالاكتفاء في الدعوى بالشاهد اليمين دون التعديل مذهب بعضهم والاكتفاء بشاهد واحد في رؤية هلال
رمضان وشهادة الواحد في ربع الوصية وربع ميراث المستهل فبدليل خارج مخصص خاص انتهى وكذا اشار اليه الفاضل بهاء الدين العاملي في بعض حواشي
شرحه المنسوب اليه فقال لا يخفى انه يمكن ان يناقش في عد زيادة الفرع على الاصل الا ترى ان العلامة في صدر ذاد نص على ثبوت هلال رمضان بشهادة العدل
الواحد مع ان تزكية الشاهد لا يحصل عنده الا بعدلين وكذا شهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية مع ان عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراده ان الشق
الاول يزيد على اصله الا ما خرج بدليل ولعل الصور من المذكورة من ذلك تقبيل واما ما نحن فيه فلا دليل فيه انتهى وفيه نظر ولا يتم الوجه المذكور معارض بالعمومات
المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وكثرتها وقوة دلالتها لانا نقول لا نم ذلك بل الوجه المذكور اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة وهي من اعظم المرجحات كما لا يخفى وقد بينا قبل في جميع ما ذكروا لا نسلم ان الوجه المذكور لا ينهض باثبات المدعى ولكن لا ما بين بجعله معارضا لما
دل عليه ثانيا عموم الاخبار الكثيرة الدالة على كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحتها لا يقال هذا الوجه اخص من المدعى لاختصاصه بصورة ظهور اسلام من شهد العدل الواحد بعد الشهادة والمدعى اعم من ذلك لانا نقول لا نم ان المدعى اعم
من ذلك لامكان دعوى انصراف اطلاق كلام القوم الى الصورة المذكورة لغلبة الاحتياج اليها سلمنا الاخصية من المدعى ولكن ذلك غير قادح هنا لظهور
عدم القائل بالفصل بين صور المسئلة فتدبر وقالها قائلا تمسك بخبر مشرق الشمس والزيادة في الاول ليست على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الى ان قال الثاني ان الخبر
المثبت اعني قوله ان جاءكم الخ كاد ان يكون على التعويل على رواية العدل الواحد لدلالته على تزكية ايضا فيكفي في تخصيص الموارد الا فيما خرج بدليل خاص
وهو غير حاصل هنا وما يراه اي من الشبهة ضعيف لا يعول عليه وفي الثاني تزكية العدل الواحد الا ما كان فيه في الرواية لدلالة الاية المثبت على عموم قبول
خبر الواحد الا ما خرج بدليل لا يقال يدفع هذا الوجه ما ذكر في المنتقى ولم ينف الاول بعد الاشارة اليه والجواب عن الثاني ان يعني اشتراط عدالة
الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع كما هو الظاهر من مثله وقضية الوضع في المنتقى وبشاهده قوله ان تصيبوا
قوما اي بامر تعليل للامر بالتبيين اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر عند صدق الخبر بحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
حيث لا يجترئ معها على الكذب فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها عن المخبر والعلم بذلك موقوف على انضمام العدالة ورفض العموم في الاية
على حصر بتناول الاخبار بالعدالة يقتضي الثاني فتدبر مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم توقف قبول الخبر على
العلم بانتفاء صفة الفسق على المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء و

هذا

هذا تناقض ثم فلا بد من حملها على إرادة الاخبار بما سوى العدالة فان قيل هذا وارد على تزكية العدلين اذ لم نعلم معه قلنا الفرق بلزم من قبول تزكية العدلين
هو تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه مثله بخلاف تزكية الواحد فانا على هذا التقدير نتوخذ من نفس الآية فكيف يتخصص بها الا ترى ومع هذا فالتخصيص
لا بد منه اذ لا يكفي الواحد في تزكية الشاهد كما مر التنبيه عليه مما اوضح دلالة هذا التخصيص على ما اشرنا اليه في الجواب عن الوجه الاول من ان النظر في
اصل الحكم بقبول الواحد في تزكية الراوي انما هو الى القياس من يعمل به يشهد بذلك ايضا ان مصنفي كتب الاصول المعروفة لم يذكروا غير الوجه الاول من الحجة
في استدلالهم لهذا الحكم وضميمة الوجهين الاخرين من استخراج بعض المعاصرين في الثاني بعد الاشارة الى ذلك ايضا وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة
في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه آنفا وانما صرفنا
الى قبول الشاهد لعينا مهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان
الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان
مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ثم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين
اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه مثل كيف وقد تخصصها الا ترى وان دققنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث
ان تزكية الشاهد لا يكفي فيها الواحد هذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو القياس كما بيناه عليه انتهى وفيه نظر لان الفاسق وان كان بحسب اللغة
موضوعا لمن اتصف بصفة الفسق في الواقع سواء علم بها ام لا الا ان اطلاقه يتبادر الى من علم فسقه كما ان اطلاق الغسل يتبادر الى الغسل بالماء وان كان بحسب
اللغة موضوعا للاعم الشامل لذلك فح لا يتجه ما اورده كما لا يخفى سلمنا عدم الانصراف وبقاء الاطلاق على حاله لكن المقتضي للانصراف على ذلك ولكن غاية ما يلزم
على هذا التقدير التوقف في خبر من لم يثبت شرعا فسقه لا عدالته وهو المعبر عنه في كتب القوم بمجهول الحال باعتبار احتمال فسقه في الواقع ومن الظاهر ان لزوم التوقف
هنا ليس مما يدل عليه لفظ الآية الشريفة بشيء من الدلالات الثلث حتى يقع التعارض بين اطلاقه منطوق الآية الشريفة ومفهومها ويرجح اطلاق المنطوق باعتضاده
بالتعليل المذكور فيها بل التوقف هنا مما يحكم به العقل على وجه التعليق الاصلي وجه التبعية بحكم العقل بانه ما لم يرد دليل على اعتبار خبر مجهول الحال يجب التوقف
في خبره كما يحكم بوجوب التوقف في اصل قبول الخبر حتى يرد دليل على قبوله ومن الظاهر ان مثل ذلك لا يصلح لمعارضة اطلاق مفهوم الآية الشريفة الدال على
اعتبار خبر العدل الواحد مطلقا ولو تعلق بالتزكية والا لما جاز التعلق بذلك لاثبات اصل حجية خبر الواحد اذ ان اطلاق هذا المفهوم سليما عن ظهور
المعارض وجب العمل به لا يقال بشرط في العمل بالدليل عدم المعارض له في الواقع وهو هنا مشكوك فيه كما لا يخفى والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
لانا نقول لا نم ان الشرط ذلك بل الشرط هو عدم ظهور المعارض والا لزم سقوط العمل بمعظم الادلة الشرعية وهو باطل قطعا من الظاهر تحقق هذا الشرط
هنا سلمنا وقوع التعارض بين اطلاق المنطوق والمفهوم هنا الا ان اطلاق الثاني اولى بالترجيح اما عند اطلاق الاول بالتعليل والعموم المانعة عن
العمل بغير العلم لاعتضاد ذلك بالشهرة العظيمة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة وسيأتي وفيه نظر ولا يخفى ان الآية الشريفة لا تنهض باثبات المدعى لما بيناه
في تنقيح الوسائل ورابعها ما ذكره في المنتقى تبعا لحجة الجمهور وحجوا الى ان قال الثالث ان العلم بالعدالة متعذر غالبا فلا يناط التكليف به بل بالظن وهو يحصل
من تزكية الواحد انتهى وفيه مع الفائدة الظاهرة ان التعديل يحصل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الآن وكذا يحصل الجرح بما ذكر
والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتضعيفهم في زماننا هذا انتهى وفيه نظر لانه مبني على اصالة حجية الظن حتى في الموضوعات الصرفة كما يستفاد من المحكي عن الحلي
وهي ممنوعة بل الاصل فيما عدا الحجية بقسميها الاصلي حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية كما عليه جماعة لكن هذا غير نافع في محل البحث لانه ليس منها بل
هو من جملة الموضوعات الصرفة كما لا يخفى لا يقال اذا زكى العدل الواحد جلا اوجب الظن بصدق المزكي وهو مستلزم للظن بنفس الحكم الشرعي
فيكون معتبرا لانا نقول حجية هذا الظن في نفس الحكم الشرعي لا يقتضي حجيته في نفس التعديل فح لا يقال الاصل وان اقتضى عدم حجية الظن في جميع
الموضوعات الصرفة ولكن يجب الحكم باصالة الحجية في الموضوعات التي انسد فيها طريق العلم غالبا كما في القبلة لما دل على اصالة حجية الظن في نفس
الاحكام الشرعية ومن الظاهر ان محل البحث من هذا القبيل لانا نقول هذا بعينه فان غاية ما يترتب على انسداد باب العلم غالبا على تقدير تسليمه مخالفة
اصل وهي ممكنة هنا باحد جهتين احدهما الحكم بثبوت العدالة بتعديل عدل واحد ثانيهما الحكم بحجية خبر مجهول الحال الذي زكاه عدل واحد
وحيث لا ترجيح لاحدهما على الآخر لزم التوقف ومعه يسقط الوجه المذكور عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يرجح الوجه الاول بالشهرة العظيمة
ولكن فيه نظر فتأمل وبالجملة الاعتماد على هذا الوجه في اثبات المدعى في غاية الاشكال وقد صرح بضعفه وضعفه في المنتقى فقال مجيبا عن الجواب عن الثالث

ومن المسلمات ان كل دليل لا يقام شرعي اذ لا علم عن ظهور المعارض

بحث في ثبوت العدالة
بعدلين او بعدل

ان اعتبار العلم هو مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية التعذر فيه بما يقوم مقامه لا دليل عليها وجهت النسبة الى موضع الحاجة من هذا البحث وهو عدالة الماضين من رواة الحديث فان الطريق الى ذلك منحصر في النقل والقدر الذي يفيد العلم منه من الوجوه بعيد الحصول وشهادة الشاهدين موقوفة في الاطلاع على العلم بالمواقعة في الامور التي يتحقق بها العدالة ويثبت ولا الى ذلك من سبيل فان آراء المؤلفين لكتب الرجال الموجودة الآن في منوال العدالة في هذا الباب غير معروفة وليس يتفق ان تحصيل العلم بعدالة المزكين من الماضين وبرأي جماعة من المزكين امر يمكن بغير شك من جهة القرائن الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا يقتدر على جميع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر في تصفح الآثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاد في تلك الاحوال قصده واما ما ذكره جماعة من ان العدالة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله وما هذا شأنه لا يتصور فيه اناطة التكليف بالعلم فكلام شعري ناش عن قصور معرفة حقيقة العدالة او يبتني على خلاف صنيعة في بعض قيودها وليس هذا موضع تحقيق المسألة وقد ذكرناه مستقصى في غير موضع من كلامنا فترجيح البينة من اداء الوقوف عليه سهلا ولكن منع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن كيف وقلّ ما يقع الخلاف فيها بكثرة وحيث ان هذا البحث مما لا يتيسر لكل احد الاطلاع عليه فالمتوهم لحصول الظن منها غلط لانه تعد فيه سلمنا ولكن العمل بالظن مع تعذر العلم في امثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيد عدالته من تزكية الواحد قد يكون اضعف مما يحصل من اصالة البراءة وعمومات الكتاب باعتقاد خاصيتها انا ذكره في مشرق الشمسين فقال ولقد بالغ بعض افاضل المعاصرين في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكية شهادة ولم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشي او الشيخ او النجاشي او العلامة مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند التحقيق منحصرا فيما توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته وهو يوجب الحكم بجرح ما انفرد احدهم ولا يجبر سهو يلزم ذلك وهو باطل هذا الاشتراط بل لا بد عقل يعول عليه او نقل تركن النفس اليه ولعلك قد احطت خبرا بما يتضح به حقيقة الحال ومع ذلك فانت خبير بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا يغني في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته خرط القتاد بل الذي يظهر خلاف ذلك كما والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد الذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن يتصفح كتبهم وكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء في كتبهم مع حالهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه نعم هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد عدلان بحال الراوي او كانوا من الخبرة الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا بها لمن الدست انتهى وفيه نظر والمسألة محل اشكال الا ان القول الثاني في هذه الاعصار ينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجوز الاكتفاء في جرح الراوي بجرح عدل واحد او لا الاقرب هو الاول والى ذلك ذهب في يب وذكرى والمنية ومجمع الفائدة والدراية وشرحها ومصرح في النهاية والدراية وشرحها وم وشرح ر بانه مذهب الاكثر ولم يظهر عند القائل بالفصل بين جواز الاكتفاء بذلك في التعديل وبين جواز الاكتفاء به في الجرح كما لا يخفى وعموم آية النبأ واصالة حجية الظن صريح في عدم جواز الاكتفاء بذلك فانه قال اعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل في الخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جاز منه ما في المغايرة واما متفقا **الثاني** قال في المنية اعلم انه قد شاع بين المتأخرين التعلق في التزكية باخبار وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ لا ماخذ له غير ذلك وان سبق لبعض الاذهان خلافه فهو خيال لا حقيقة له ومن لا يكتفي في التعديل بالواحد لا يعول عليها نعم هي حسنة من جملة القرائن **الثالث** هل يجوز الاكتفاء في تزكية الراوي بكل ظن يفيدها سواء كان خبرا او غيره فيكون الاصل فيها حجية كل ظن كما في نفس الاحكام الشرعية او لا بل يجب الاقتصار فيها على امور خاصة فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة وهل يلحق بذلك الجرح فيجوز الاكتفاء فيه بكل ما يفيد الظن ام لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ايضا **الرابع** هل يجوز الاكتفاء في تزكية الشاهد بتعديل عدل واحد كما في الراوي او لا بل يشترط فيها التعدد صار الى الثاني في فع ويه وعد وكره وكره وكره والمنية والعدة والكشف وغيرها وحكاه في النهاية وم وشرحه عن الاكثر وهو ما ذكره في الكشف والمنية ففي الاول لا يثبت الجرح ولا التعديل الا بشاهدين عدلين ذكرين لان كلا منهما شهادة فيعتبر فيها ما يعتبر في غيرها من الشهادات وفي الثاني اما اعتبار العدد في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة لان الظن الحاصل بها يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على تعبده مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه انتهى وربما نظر من جمع ثم في المعتبر

في ثبوت الجرح بعدل
واحد او عدلين

الى الاحتمال الاول وحكى هذا في جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر وفي الكشف عن ابي حنيفة وابي يوسف الاقرب عندهم هو القول الاول للاصل و
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف عن اصحابنا وبندرة حجية شهادة عدلين في
الموضوعات الصرفة بحجية مطلق الظن فيها وبما ذكر يندفع جملة من العمومات الدالة على الاحتمال الثاني ويلحق بالتزكية هنا الجرح فيعتبر فيه ان يكون من
عدلين ويلحق بالشاهد الامام وغيره ممن يعتبر عدالته عدا الراوي فيعتبر في تزكيته وجرحه وقوعهما من عدلين ويلحق بشهادة العدل الواحد تزكية
المذكورين وجرحهم الظنون التي لم يقم من الشرع دليل على حجيتها فلا يعتبر في اثبات عدالته وجرحه اولئك واذا اثبتنا عدالة الراوي جبا كان او ثبتا
بشهادة عدلين او بظن من الظنون قضاء وشاهدا او اماما او نحو ذلك فلا يجوز الحكم بعدالته بالنسبة الى هذه الامور وان يثبت بالنسبة الى الرواية
ولا امتناع في ذلك ثم **الخامس** ان قلنا بان التزكية والجرح من الامور الاجتهادية التي يعتبر فيها الظنون اما مطلقا او في الجملة فان قام دليل
عليهما ولم يكن مفيدا للعلم كان اللازم الفحص عن معارضه من الغاة اقوى الظنين منهما مطلقا ولو كان ذلك الدليل شهادة العدلين وان قلنا ان الامرين
المذكورين من باب الشهادة فاللازم فيهما مراعاة شرائط الشاهد احكام الشهادة الا ما خرج بدليل ولا يجب الفحص والبحث عن المعارض ولا مراعاة
اقوى الظنين وقد اشار الى ذلك في النهاية فقال من جعل الشهادة والرواية ملحقين بالشهادة بلزم قبول تزكية العبد المرأة في الرواية ومن الحقهما با
لرواية جوز تزكيتهما وكما يقبل روايتهما يقبل تزكيتهما انتهى وان قلنا ان الامرين المذكورين من باب الرجوع الى اهل الخبرة فلا فرق فيهما مراعاة ما بان
فيه الاقرب عندي ان الامرين المذكورين بالنسبة الى مزكي الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الشاهد والامام وغيرهما من باب الشهادة واما بالنسبة الى
الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الامور الاجتهادية ثم وسيلة **مفتاح** العادل اذا زال عنه وصف العدالة بارتكاب كبيرة او اصراره على صغيرة
ثم تاب عما ارتكبه من المعصية القادحة في عدالته هل الوجه المعتبر شرعا عادت عدالته وقبلت شهادته مطلقا ام لا مطلقا وكل شيء يتوقف على العدالة فايش ارتكاب
المعصية القادحة في العدالة مما يمنع من دعوى العدالة وقد صرح بذلك في مجمع الفائدة وغيره ولم ار وجود منها ما يدل على ذلك ومنها انه لو كان ذلك
فاسدا لاشتهر بل تواتر والتالي باطل ومنها الخبر ان محمد الحلبي عن ابي جعفر ع التائب من الذنب كمن لا ذنب له وثانيهما خبر ادم بن قبيصة عن الرضا ع عن
ابائه قال قال رسول الله ص التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يقدح في جواز الاعتماد عليهما ضعفهما سندا لانجبارهما بما تسمعه اليه الاشارة لا يقال في الرواية
قاصرة عن افادة المدعى ان ليس فيها الا ان التائب مثل الذي لم يذنب ذنبا من الذنوب فلعله ذنب لا يستلزم العدالة فان الطفل الصغير لم يصدر منه
ذنب ليس بعادل لانا نقول اذا جعلنا ان المشبه هنا البالغ الذي يمكن منه الذنب ولم يصدر باعتبار زيادة الورع والتقوى ومن الظاهر
ان هذا لا يكون الا عادلا مقبول الشهادة فالتشبيه يفيد المدعى بناء على ان الاصل في اشتراك المشبه مع المشبه به في وجه الشبه لا يقال ذلك على تقدير
تسليمه مشروط بعدم ظهور بعض الوجوه وتبادره من اطلاق التشبيه فاذا تبادر بعض منها انصرف الاطلاق اليه وعلى البحث عن هذا القبيل فان المتبادر من
اطلاق التشبيه المذكور في الروايتين نفي استحقاق العقاب لا غير وهما لا يفيدان لمدعانا نقول لا نم تبادر ذلك بل التبادر جميع الوجوه فيهما شان لا شهادة
المدعى ثم ومنها ان القاذف اذا تاب يخرج عن العدالة بمجرد تعقب التوبة العدالة بالنوع من القذف فيلزم ان يكون كل من خرج عن العدالة بارتكاب كبيرة من الكبائر
كذلك اما المقدمة الاولى فتقدم في النهاية وغيرها والغيبة وشرب ربع درهم وعدد ذلك والاصلاح وسر ذلك مجمع فائدة والكفاية والكشف عن ذلك وجود احدهما
تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق على ذلك ففي القاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته وزال فسقه بلا خلاف ويقبل عند شهادته فيما بعد لبلغ اجماع الفرقة
واخبارهم وفيه بل لو تاب القاذف لم يسقط الحد زال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء جلد او لم يجلد في تيج لجمع الاصحاب ودلت الاية على قبول شهادة
القاذف قبل توبته وصلاح عمله وفي الكفاية لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا خلاف ايضا في قبول شهادته بعد التوبة وفيه لا تقبل شهادة
القاذف مع عدم العفو او البينة بالاية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكي في كلام جماعة والنصوص المستفيضة تقبل شهادته بعد توبته ولم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل
عليه اجماعنا كما في بر وقيح وثانيها ما تمسك به في الكفاية من قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا مع قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا وثالثها خبر زيد
سنان الذي وصفه بالصحة في مجمع فائدة والكفاية عن الصادق ع قال سئلته عن الحد هل ان تاب يقبل شهادته فقال اذا تاب توبة ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام
وعند المسلمين فاذا فعل ذلك كان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ورابعها خبر ابي الصباح الكناني عن الصادق ع قال سئلته عن القاذف بعدما يقام
عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه على رؤس الاشهاد ان كذب نفسه يقبل شهادته قال نعم وخامسها خبر يونس عن احدهما ع قال سئلته عن الذي يقذف المحصنات
يقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت ما توبته قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة وبئس ما قال فيها وسهما الاشارة بالبر

في الكشف فقال روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال توبة القاذف اكذاب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وسابعها ما ذكره في مقام الاحتجاج
على عدم قبول شهادة القاذف الا بعد التوبة بالاخبار ومنها القريب من الصحيح بحماد المجمع على تصحيح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب
ولا يعلم منه الا خير ايجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي ع
يقول اذا تاب لم يعلم منه الا خير اجازت شهادته والقوي بالسكوني ليس احد حد فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته كذا رواه الكليني و
الشيخ ايضا لكن في نسخة ورواه في اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وهذه الزيادة منافاة لما
ذكره الاصحاب في المسئلة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة عن هذه الزيادة اضبط من سابقتها مع اختلاف نسخته وموافقة بعضها النسخة
كما مضى موافقة للفقيه كما يستفاد من الروايات السابقة فلتحمل عليه سيما مع كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسئلة سيما مع
عدم الخلاف فيها انتهى واما القدمة الثانية فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ومنها ان الثابت من اصحاب الجنة كما يظهر من الكتاب والسنة
فيقبل شهادته ويرجع عدالته لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة اصحاب النار ومنها انه لو لم ترجع العدالة بالتوبة للزم تعطيل كثير من الامور
كالامامة والشهادة والافتاء وغير ذلك لان الغالب الخروج منها ولو بالغيبة والتوبة قطعا ومنها ان شهادة التائب لو لم تكن مقبولة للزم افضاء
والتوبة فالمقدمة مثلها اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلظهور جملة من الاخبار منها انه تعالى يستر على التائب بتوبته منها صحيحة معاوية بن وهب كما صرح
به مجمع الفائدة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله فستر عليه في الدنيا والآخرة قلت وكيف يستر عليه قال ينسي
ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب يوحي الله الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الله الى بقاع الارض اكتمي ما كان يعمل عليك من الذنوب فيلقى الله عز وجل
حين يلقاه وليس عليه شيء يشهد به من الذنوب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول اوحى الله الى داود النبي ع ان عبدي المؤمن اذا اذنب
ذنبا ثم رجع من ذلك الذنب واستحق عندي عفرته له وانسيته الحفظة وابدلته الجنة ولا ابالي وانا ارحم الراحمين ومنها خبر السكوني قال قال امير
المؤمنين ع من تاب تاب الله عليه وامر جوارحه ان يستر عليه وبقاع الارض ان يكتم عليه وانسيت الحفظة ما كانت تكتب عليه ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة
فانه قال والظاهر ان العدالة تعود بالتوبة والعمل الصالح في الجملة ويدل عليه من الآيات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ثم قال والدليل على
القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية عبد الله بن ابي يعفور وذلك يحصل بعد ذلك
ابتداء وبعد فعلها فيعود بالترك مع الندامة والعزم على عدم العود وان لم يتحقق بالترك فقط ولا نرجح بتحققها بفهم في قبول الشهادة ولا نرى المانع
فيرجع بزوال الرواية القذف فانها تدل على الزوال وعدم قبول الشهادة وعلى القبول والعود بالتوبة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فيقبل
بعد التوبة انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد تقرر من جملة من الكتب لبيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها ففي اوصاف الاشراف لمنصور
الملة والدين معنى التوبة الرجوع عن المعصية وفي ح د المسمى بمجمع ثلاثة للمقدس الاردبيلي التوبة هي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا
ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله تعالى لم يكن غير ذلك مقصودا وفي الاربعين للشيخ البهائي التوبة لغة الرجوع وينسب الى العبد والله سبحانه ومعناها
على الاول الرجوع عن المعصية الى الطاعة وعلى الثاني الرجوع عن العقوبة الى اللطف وفي الاصطلاح الندم على الذنب لكونه ذنبا فخرج الندم على شرب الخمر مثلا
لاضراره بالجسم قهرا ومع العزم على ترك المعاودة ابدا والظاهر ان هذا العزم لازم لذلك الندم غير منفك عنه والكلام الجامع في هذا الباب ما قاله بعض ذوي
الالباب من ان التوبة لا تحصل الا بحصول امور ثلثة اولها معرفة ضرر الذنب وكونها حجابا بين العبد ومحبوبه وسموها قاتلة لمن باشرها فاذا عرف ذلك وتبعه حصل
له من ذلك حالة ثانية هي التألم لفوات المحبوب والتأسف بفعل الذنوب هذا التألم والتأسف هو المعبر عنه بالندم واذا غلب هذا الالم حصل حالة ثالثة هي القصد
الى امور ثلثة اما متعلق بالحال والاستقبال والماضي فالمتعلق بالحال ترك ما هو مقيم عليه من الذنوب والمتعلق بالاستقبال هو العزم على عدم العود اليها
الى آخر العمر والمتعلق بالماضي تلافي ما يمكن تلافيه من قضاء الفوائت والخروج من المظالم فهذه الثلث اعني المعرفة والندم والقصد المذكورات امور مترتبة
في الحصول وقد يطلق على مجموعها اسم التوبة وكثيرا ما يطلق على الثاني اعني الندم وحده ويجعل المعرفة مقدمة لها وذلك القصد ثمرة متأخرة عنها
وقد يطلق على مجموع الندم والعزم هذا وقد عرفها بعض اصحاب القلوب برجوع الابق عن الجرم السابق وبعضهم بانابة الاحشاء لما سلف من
الفحشاء وبعضهم بانها خلع لباس الجفاء ولبس لباس الوفاء وفي بعض مؤلفات الصدر الشيرازي التوبة الرجوع من الذنوب الى الطاعة لله تعالى ثم قال
ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والندامة لما سبق من التقصير وفي ح ي الجدي الصالح التوبة الرجوع عن الذنب بعد

ما يصح

عود الى ان التوبة بالمعنى الاعم

تنبيه على ما يعلم من بعض العلماء الاعلام

الاطاعة

الى الطاعة وفي الصحاح التوبة بمعنى الرجوع والانابة فان نسبت الى الله تعالى فقد تعدت بعلى واذا نسبت الى العبد تعدت بالى ولعل الاول لتضمين معنى
الاشفاق والعطف ومعنى التوبة من العبد رجوعه الى الله تعالى بالطاعة والانقياد بعد ما عصى وعتى ومعناها من الله رجوع بالعطف على عبده بالهداية
التوبة اولا ثم قبولها ثانيا فهنا توبتان وللعبد واحدة بينهما قال الله تعالى ثم تاب الله عليهم ليتوبوا اي الهمهم التوبة ليرجعوا ثم اذا رجعوا قبل
توبتهم لانه هو التواب الرحيم وفي التحفة السنجانية للسيد علي خان تاب من ذنبه توبا وتوبة اذا اقلع عنه وعرف بانها الرجوع الى الله تعالى بجل عقد الاصل
عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب ومن قبيل الانابة ان يتوب العبد خوفا من عقوبته والتوبة ان يتوب حياء من كرمه فالاولى توبة انابة والثانية توبة
استحياء وفي المجلي التوبة هي الندم على ترك الواجب وفعل القبيح الماضي والعزم على ترك المعاودة والمستقبل جزما وفي تفسير النيسابوري التوبة لغة
الرجوع فيشترك فيه الرب والعبد فاذا وصف بها العبد المعنى رجع الى ربه لان العاصي هارب عن ربه وقد يهارب الرجل خدمة سيده فيقطع السيد معروفه
عنه فاذا عاد الى السيد عاد السيد عليه باحسانه ومعروفه وهذا معنى قبول التوبة من الله وغفران ذنوب العباد والتائب من الذنب كمن لا ذنب له وسئل
ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولها الندم على ما مضى ثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل ثالثها اداء كل فريضة ضيعتها
فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم للمظلومين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن مرارة الطاعات
كما اذاق حلاوة المعصية وفي بعض عن القاضي سعيد التقي انه قال التوبة بنظم من ستة امور اولها الندم على ما مضى ثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل
وثالثها اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم للمظلومين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم نبت من الحرام والسادس اذاقة
البدن مرارة الطاعات كما اذاق حلاوة المعصية ويطلق على كل واحد منها اسم التوبة وفي الصحاح التوبة الرجوع من الذنب وفي الحديث الندم توبة وكذلك
التوب قال الاخفش التوب جمع توبة مثل عوبة وعوب وتاب الى الله توبة ومتابا وتاب الله عليه وفقه لها وفي الكتاب يسمى التوبة والتائبة
سئله ان يتوب التائب اصله تائبو مثل تؤبة وهو فعلة فلما سكنت الواو انقلبت هاء التانيث تاء قال القسيم من لم يختلف لغة قريش و
الانصار في شيء من القرآن الا في التابوت فلغة قريش بالتاء ولغة الانصار بالهاء وفي القاموس تاب الى الله توبا وتوبة ومتابا وتابا وتتوبة
رجع عن المعصية وهو تائب وتواب تاب الله وفقه للتوبة او رجع به من التشديد الى التخفيف او رجع عليه بفضله وقبوله وهو توب على عباده وتوب
ومم رجل توبة قرب الموصل واستتاب سئله ان يتوب وفي تفسير البيضاوي معنى التوبة هو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود
وفي نهج المسترشدين للعلامة التوبة هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وفي شرحه ارشاد الطالبين
ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل معصية ماضيا والعزم على تركها مستقبلا فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص وقال
قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية واما العزم فخارج عن حقيقتها وفي التاويلات للقاشاني اصلها عليه القرآن الرجوع
عليه جعله راجعا ولعمري انها هي التوبة المقبولة لا الرجوع الناشي من قبله وفي مجمع البحرين قوله تعالى انه كان توابا التواب هو الله تعالى على عباده واللفظ
من صيغ المبالغة اي رجاع عليهم بالمغفرة فقال تاب الله عليه غفر له وانقذه من المعاصي والتواب من الناس التائب الراجع الى الله من تاب عن ذنبه
يتوب توبة وتوبا اقلع منه الى التوبة فهل التائب المصدر وقيل الوحدة كالضرب ثم قال والتوب التوبة الرجوع الى الذنب في اصطلاح اهل
العلم الندم من الذنب لكونه ذنبا وفي الحديث الندم توبة وفيه عن علي التوبة يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة والمفارقة
الاعادة ورد المظالم واذابة اللحم الذي نبت من السحت والسادس اذاقة البدن مرارة الطاعة كما اذاقه حلاوة المعاصي التوبة الرجوع من التشديد الى التخفيف ومنه قوله تعالى عليكم ومن الحظر الى الاباحة ومنه قوله تعالى فتابوا الى بارئكم
فتاب عليكم وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع يوم الحشر التوبة هي الندم على القبيح الماضي والترك له في الحال والعزم على عدم المعاودة في
الاستقبال وفي شرحه الاخر المسمى بالمفتاح التوبة في اللغة الرجوع فاذا استدل العبد بارادة الرجوع عن المعصية ومنه قوله تعالى ثم تاب عليهم
ليتوبوا وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في الاستقبال والظاهر انه لا حاجة الى
القيدين الاخيرين لان قيد الحيثية يغني عنهما كما لا يخفى وفي شرح التجريد للاصفهاني التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
وفي كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد العلامة التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية لله على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف
عن نفي الندم وفي المحجة البيضاء اعلم ان التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلثة امور [illegible] فعل العلم اول والحال ثان والفعل
ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه الطباع [illegible] العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها

والتوبة وهو الانابة

حجابا بين العبد وبين كل محبوب فاذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه نار من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما
شعر بفوات محبوبه تالم لان كان فواته بفعله تاسف على الفعل المفوت فهو تالم بسبب فعله المحبوب ندما فاذا غلب هذا الالم على القلب واستولى انبعث
من هذا الالم في القلب حالة اخرى تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعلق بالحال وبالماضي والاستقبال اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان
ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم
هو الاول وهو مطلع هذه الخطرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة
عن التصديق وانتفاء الشك عنه استيلاء على القلب بان الندم في القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور
الشمس والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم كالسابق
والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتاخر ولهذا قال عم الندم توبة اذ لا يخلو الندم عن علم اوجبه اثمره وعن عزم يتبعه يتلوه فيكون بطريق اعني ثمرة وثمرة
وبهذا الاعتبار قيل في حد التوبة انه ندم وبان الحسنا لما سبق من الخطا فان هذا المرء يجر الالم وكذلك قيل هو نار في القلب تلهب صدعه في الكبد لا
يلتهب باعتبار معنى الترك قيل في حد التوبة انه خلع لباس الجفا ونشر بساط الوفا وقال سهل التستري التوبة تبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة
ولا يتم ذلك الا بالخلوة والصمت واكل الحلال وكانه اشار الى المعنى الثالث من التوبة والا فاول في حد التوبة لا يحضرني اذا فهمت هذه المعاني الثلاثة
وتلازمها وترتبها عرفت ان جميع ما قيل في حدها قاصر عن الاحاطة بجميع معانيها وطلب العلم بحقائق الامور اهم من طلب الالفاظ المجردة اقول
في مصباح الشريعة عن الصادق ع قال التوبة حبل الله ملاحظا بينه ولا يدل العبد من مداومة التوبة على كل حال وكل فرقة من الله ولهم توبة فتوبة الانبياء
من اضطراب السر وتوبة الاولياء من تلون الخطرات وتوبة الاصفياء من النفس وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله وتوبة العام من الذنوب لكل واحد
منهم معرفة وعلم في اصل توبته ومنتهى امره وذلك يطول شرحه هنا فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما
واعتقاد الندم على ما مضى والخوف على ما بقي من عمره ولا يستصغر ذنوبه فيجمل ذلك الحال كسل ويديم البكاء والاسف على ما فاته من طاعة الله ويحبس
نفسه عن الشهوات ويستغيث الى الله تع ليحفظه على وفاء توبته ويعصمه من العود الى ما سلف ويروض نفسه في ميدان الجهاد والعبادة ويقضي الفوائت
من الفرائض ويرد المظالم ويعتزل قرناء السوء ويهجر لبلاده بظلمانهاره ويتفكر دائما في عاقبته ويستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائره
وضرائره ويثبت عند المحسن كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من نوبة زيادة في جملة ورفعة في درجته قال الله عز وجل و
ليعلمن الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وفي المواقف التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سبق وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة ولا يسمى توبة وقولنا من
حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وتزن العقل والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عدم ان لا يعود اليها زيادة تقرير
ذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم التوبة وقولنا اذا قدر لان من سلب عنه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود
القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة قال في شرحه بعد قوله وذلك لان النادم آه واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريد في الحال و
الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ورد بان الندم على المعصية من حيث
هي معصية يستلزم ذلك كما لا يخفى ثم قال بعد قوله وقولنا اذا قدر آه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فعلى هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيه فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيده ما
قررناه قوله الا الندم حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب وكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك
الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الرازي اذا جب
لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو يطلق بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جانيا بعجزه عن الفعل في المستقبل
هذه عبارته وايضا نقول المص لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل والاكثر فيما هو صريح برمن ان توبة المجبوب صحيحة عند ابي هاشم فتدبر
وتنبه التجريد للقوشجي التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد

والاحتراز

والاقتراف اذ النادم على المعصية لقبحها لا ينجو من ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقدار وفي حق اليقين قال بعض الثقات الندم عن المعصية و
تندم عن شرب الخمر من حيث كونه مضرا لم يكن توبة وشرط الاكثر العزم على عدم ارتكاب المعصية في المستقبل دائما وقيل هذا العزم لازم الندامة الواقعة
ولهذا ورد في الاحاديث الكثيرة ان يكون الندامة للتوبة وقال بعض المحققين لا يحصل التوبة الا بثلثة اشياء الاول معرفة ضرر المعصية وكونها حجابا
بين العبد ومحبوبه وكونها مهوبا قاتلة لمباشرها فاذا علمت هذا وتيقنت به عرضت لك حالة اخرى وهي التألم بما فات والتأسف على فعل المعاصي
وهذا التألم والتأسف يقال له الندامة ويحصل من هذه الحالة حالة اخرى يقصد ثلثة اشياء احدها متعلق بالحال يعني ان تارك المعصية التي
كان مرتكبا لها الآن وثانيها متعلق بالاستقبال يعني انه لا يعود الى المعصية التي كان مرتكبا لها ابدا وثالثها متعلق بالماضي وهو التدارك لما
فات بالقضاء او رد المظالم وهذه الثلثة اعني معرفة ضرر المعصية والندامة وقصد الامور الثلثة الاخيرة يحصل بالترتيب وربما يطلق على المجموع
اسم التوبة والاكثر يطلقونها على خصوص الندامة ويجعلون معرفة الضرر مقدمة لذلك وقصد الثلثة ثمرة التي يترتب عليه وربما يطلق على مجموع
الندامة والعزم التوبة انتهى وفي الوسائل محمد بن علي بن الحسين قال من الفاظ رسول الله صلعم الندامة توبة وفي الخصال عن ابيه عن سعد بن يعقوب بن يزيد
عن ابن ابي عمير عن علي الجهضمي عن ابي جعفر عليه السلام قال كفى بالندم توبة **الثالث** لا اشكال ولا شبهة في وجوب التوبة عن جميع المعاصي ويدل عليه
الكتاب والسنة والاجماع ولا يبعد دعوى دلالة العقل عليه ايضا والسنة الدالة على ذلك كثيرة منها صحيحة معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله ومنها خبر محمد بن الفضيل قال سألت ابا الحسن ع فقال احب العباد الى الله المفتنون التوابون ومنها صحيحة ابي
بصير عن ابي عبد الله ع ان الله يحب من عباده المفتن التواب ومنها خبر ابي عبيدة قال سمعت ابا جعفر يقول ان الله اشد فرحا بتوبة عبده من ذلك الرجل
براحلته حين وجدها ومنها خبر ابي جميلة قال قال ابو عبد الله ع ان الله يحب العبد المفتن التواب ومن لا يكون ذلك منه كان افضل ومنها خبر ابن القداح
عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل يفرح بتوبة عبده المؤمن اذا تاب كما يفرح احدكم بضالته اذا وجدها ومنها المرسل في الوسائل عن العيون عن
الرضا ع عن آبائه ع قال قال رسول الله ص مثل المؤمن عند الله تعالى كمثل ملك مقرب ان المؤمن عند الله لاعظم من ذلك وليس شيء احب الى الله من
مؤمن تائب ومؤمنة تائبة ومنها خبر محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع ان كان يقال من احب الله المحسن التواب ومنها ما اشار اليه بعض فقال قال رسول
الله ص التائب حبيب الله والتائب من الذنب كمن لا ذنب له **الثالث** هل التوبة من المعاصي الكبيرة والصغيرة واجبة فيستحق تاركها العقاب او
الايلام او لا بل تكون مندوبة المعتمد هو الاول واليه ذهب في نهج المسترشدين وشرحه ارشاد الطالبين والتجريد والاربعين والمجمل ولم يوجد فيها ظهور
اتفاق الامامية عليه ومنها متضمن جملة من الكتب دعوى اتفاقهم عليه فتوى كشف المراد هي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهبت جماعة من المعتزلة الى انها يجب
من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم انها صغائر وقال آخرون بانها لا تجب من ذنوب بعضها من قبيل قال
آخرون انها تجب من كل صغيرة وكبيرة من المعاصي الاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او لم يتب في ارشاد الطالبين فانه قال هل التوبة واجبة من جميع
الذنوب كبائرها وصغائرها او من الكبائر لا غير ذهب اصحابنا الامامية وابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابو هاشم الى الثاني وفي بعض الحواشي المنسوبة
الى الشيخ البهائي لا خلاف في اصل وجوبها سمعا وانما الخلاف في وجوبها عقلا فاثبته المعتزلة وفي بعض تالفات الصدر الشيرازي الاجماع منعقد من الامة على
وجوبها ولا خلاف فيه ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير ولا شك في وجوبها اما الثلثة
على ما سبق والتحزن عليه فواجب على صورة التوبة وبتمام الثلاثة فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع بخل لا محالة عقيب حقيقة المعرفة بما فاته من
العمر وضاع في سخط الله فهذه حقيقة التوبة ووجوبها وفي نهج البلاغة الحاذر المستوبا بتاع فهو واجبة لوجوب الندم اجماعا من كل قبيح اخلال
بالواجب ودلالة السمع على وجوبها وفي التجريد والاصفهاني فقد اتفقوا على وجوبها وفي حق اليقين لا خلاف في وجوب التوبة من المعصية في الجملة و
اختلفوا في وجوبها عن جميع المعاصي الاكثر على العدم وهو قوي لكن الاحوط والاولى للانسان ان يكون دائما في مقام الانابة والاستغفار من
المعاصي ومنها ما حكى المتكلمون عن اصحابنا والاشاعرة من قوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا
عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله تعالى واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن موسى بن طاوس في مجمع الدعوات
عن الرضا ع قال قال رسول الله ص اعترفوا بنعم الله ربكم وتوبوا الى الله من جميع ذنوبكم ان الله يحب الشاكرين من عباده ومنها ما ذكره جملة من الكتب في نهج
المسترشدين التوبة واجبة لانها دافعة للضرر وفي ارشاد الطالبين احتج اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم او مظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب

ثم قال بحر الدهاء ثم ان التوبة انما تجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في الصغائر والجواب المنع من عدم حصول الضرر فيها وفي التجريد وشرحه للقوشجي
التوبة واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا وفي بعض الحواشي المنسوبة
الى الشيخ البهائي ابطل المعتزلة وجوبها عقلا لدفعها ضرر العقاب هذا كلامه لا يخفى لا بد على وجوب التوبة عن الصغائر ممن يجتنب الكبائر لانها
تكفر ح واذا ذهب الاشعرية الى وجوبها في الصغائر سمعا لا عقلا وفي ح الباب الحادي عشر يجب التوبة لكونها دافعة لضرر المعصية وهو العقاب
ودفع الضرر وان كان مظنونا واجب عقلا لكذا انما يدفع بها في المجلي يجب التوبة عن المعاصي لدفعها الضرر المعلوم او المظنون والامر بها ومنها
ما ذكره في ارشاد الطالبين فقال اجمع اصحابنا بانها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان وكل قبيح يجب تركه ومنها ما ذكره في التجريد
فقال وتوجب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ومنها ما ذكره الصدر الشيرازي في بعض مؤلفاته والكاشاني في المحجة فقالا اعلم ان وجوب
التوبة ثابت بالايات والاخبار وهو مانع بنور البصيرة وشرح الله صدره بنور الايمان حتى اهتدى ان يسلك بنوره الذي بين يديه في ظلمات الارض
مستغنيا عن قائد يقوده في كل خطوة فانه لا يستغني عن القائد في كل خطوة واما بصيرته الى اول الطريق ثم يهتدي بنفسه كذا
الغيظ في سلوك طريق الاخرة والذين قالوا ان ربنا الله ثم استقاموا هذا الانسان من تاصر لا يقدر على مجاوزة العقبة الا بخطوة فيغتفر له ان يسبح في كل بدو
فتاما مركبا او سفينة وربما يعوقه ذلك فيتحير ويقف فيه هذا وان طال عمره وعظم جده مختصر بخطوة قصيرة وحركة ومن سعيد شرح صدره للاسلام
فهو على نور من ربه يثبته بادنى اشارة لسلوك طريق معوضة وقطع عقبات متعسرة فيشرق في قلبه نور القرآن ونور الايمان وهو نشأة
نور باطنه يجري بادنى بيان ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار فاذا مستقرا مونا على نور يهتدي الى سلوكه من لبيان فهذا لا يحتاج الى نص منقول
في كل واقعة من هذا حاله اذا اراد ان يعرف وجوب التوبة فينظر اولا بنور البصيرة الى ان التوبة ما هي ثم الى الوجوب ما معناه ثم يجمع بين معنى الوجوب
والتوبة فلا يشك في ثبوتها وذلك لان معنى الوجوب ما هو واجب في الوصول الى سعادة الابد والنجاة من هلاك السرمد ومعنى قول القائل صار
كذا واجبا بالايجاب حتى محض لا معنى له فان ما لا غرض لنا عاجلا واجلا في فعله وتركه فلا معنى لاشتغالنا به او جبه علينا او لم يوجبه فاذا عرف
الوجوب وانه الوسيلة الى سعادة الابد وعلم ان لا سعادة في دار البقاء الا بالتقرب منه تعالى والوصول الى دار كرامته وكل محجوب عنه فهو شقي
لا محالة يحول بينه وبين ما يشتهيه محترق بنار الفراق ونار جهنم وعلم ان لا مبعد عن لقاء الله الا اتباع الشهوات وارتكاب الخطيئات والانس بهذا
العالم الفاني والاكباب على حبه الا بد من فراقه وعلم ان لا مقرب من لقاء الله الا قطع العلائق عن زخرف الدنيا واذاتها والاقبال بالكلية على الله طلبا
للانس بذكره والمحبة لمعرفة جماله وجلاله على قدر طاقته وهمته وعلم ان الذنوب التي هي اعراض عن الله واتباع للشهوات وحجاب الشياطين اعداء
الله المبعدين عن حضرته يكون محجوبا مبعدا عن الله فلا يشك في ان الانصراف عن طريق البعد واجب للوصول الى القرب وانما يتم الانصراف
بالعلم والندم والعزم فانه ما لم يعلم ان الذنوب اسباب للبعد عن المحبوب لم يتندم ولم يتوجع قلبه بسبب سلوكه في طريق البعد ما لم يتوجع فلا يترك
ومعنى الرجوع الترك والعزم فلا شك ان المعاني الثلاثة ضرورية في الوصول الى السعادة فهكذا يكون الايمان الحاصل عن نور البصيرة واما من يترقى
قدمه بمثل هذا المقام المرتفع ذروته عن حد اكثر الخلق ففي التقليد والاتباع مجال رحب يتوصل به الى النجاة من الهلاك فلا يلاحظ فيه قول
الله عز وجل وقول رسوله وقول الائمة المعصومين وزاد في المحجة فقال قال ابو حامد الاجماع منعقد من الامة على وجوبها ان معناه العلم
بان الذنوب المعاصي مهلكات ومبعدات من الله وهذا داخل في وجوب الايمان ولكن قد يهش الغفلة عنه فمعنى هذا العلم ان الزهد الغفلة ولا
خلاف في وجوبها ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وتدارك ما سبق من التقصير في سابق الاحوال وذلك لا
شك في وجوبه اما الندم على ما سبق والتحزن عليه فواجب هو روح التوبة وبه تمام الثلاثة فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع الم يحصل لا محالة عقيب
المعرفة بما فات من العمر وضاع في سخط الله فان قلت فالم القلب امر ضروري لا يدخل تحت الاختيار فكيف يوصف بالوجوب فاعلم ان مسببه تحقيق
العلم بعنوان المحبوب ولا سبيل الى تحصيل سببه لمثل هذا المعنى دخل العلم تحت الوجوب لا بمعنى ان العلم يخلقه العبد بحدثه في نفسه فان ذلك
محال بل العلم والندم والفعل والارادة والقدرة والتقادير والكل من خلق الله وفعله فالله خلقكم وما تعملون هذا هو الحق عند ذوي البصائر
وما سوى هذا ضلال ثم قال التوبة واجبة بجميع اجزائها الثلاثة العلم والندم والترك وان الندم داخل في الوجوب لكونه واقعا في جملة افعال
الله المحسوبة بين علم العبد وارادته وقدرته المخالطة بينها وما هذا وصفه فاسم الوجوب يشمله انتهى ولا فرق في وجوب التوبة عن المعاصي بين

المعصية

المعصية التي تاب عنها وغيرها وبالجملة يجب التوبة من جميع المعاصي **الرابع** هل التوبة يجب فورا فلا يجوز تاخيرها او لا بل هي واجبة على
التوسعة فيجوز تاخيرها ذهب الى الاول الشيخ البهائي في الاربعين فقال لا ريب في وجوب التوبة على الفور فان الذنوب بمنزلة السموم المتفرقة في البدن
وكما يجب على شارب السم المبادرة الى الاستفراغ تلافيا لبدنه المشرف على الهلاك كذلك يجب على صاحب الذنوب المبادرة على تركها والتوبة منها
تلافيا لنفسه المشرفة على التهافت والاضمحلال ومن اهمل المبادرة الى التوبة وسوفها من وقت الى وقت فهو بين خطرين عظيمين ان سلم من واحد
فلعله لا يسلم من الاخر احدهما ان يعاجله الاجل فلا يتنبه من غفلته الا وقد حضر الموت وفات وقت التدارك وان من ابواب التلافي وجاء الوقت
الذي اشار اليه سبحانه بقوله وحيل بينهم وبين ما يشتهون وصار يطلب المهلة والتاخير يوما او ساعة فيقال له لا مهلة لك كما قال سبحانه من قبل ان ياتي
احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب قال بعض المعتبرين في تفسير هذه الاية ان المحتضر يقول عند كشف الغطاء يا ملك الموت اخرني
يوما اعتذر فيه الى ربي واتوب اليه وان قد صالحا فيقول فنيت الايام ويعز عزيز روحه الى النار ويتجرع غصة اليأس وحسرة الندامة على تضييع
العمر وربما اضطر بها ولا يمانه في صدقها تلك الاهوال نعوذ بالله من ذلك وثانيهما ان تتراكم ظلمة المعاصي على قلبه الى ان يصير رينا وطبعا فلا
يقبل الخوف فان كل معصية يفعلها الانسان يحصل منها ظلمة في قلبه كما يحصل من نفس الانسان ظلمة في المرآة فاذا تراكمت ظلمة الذنوب صارت رينا
كما يصير بخار النفس عند تراكمه على المرآة صدأ واذا تراكم الرين صار طبعا فيطبع على قلبه كالخبث على وجه المرآة اذا تراكم بعضه فوق بعض وطال مكثه
وغاص في جرمها وافسدها فصار لا يقبل الصيقل ابدا وقد عبر عن هذا القلب بالقلب المنكوس والقلب الاسود روى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب
الكليني في كتابه عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عم انه قال كان يقول ما من شيء افسد للقلب من خطيئة ان القلب ليواقع الخطيئة فلا تزال به
حتى يقلب عليه فيصير اعلاه اسفله وروى في الكتاب المذكور ايضا عن الامام ابي جعفر محمد بن علي الباقر عم انه قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب
ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء فان تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب ازداد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى البياض لم يرجى
صاحبه للخير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون بقوله عم لم يرجع صاحبه للخير ابدا يدل على ان صاحب هذا القلب لا
يرجع عن المعاصي ولا يتوب منها ابدا ولو قال بلسانه يتعالى الله يكون هذا القول مجرد تحريك اللسان من دون موافقة القلب فلا اثر له ام كما ان قول
العصاة غسلت الثوب لا يصير الثوب نقيا من الاوساخ وربما يؤول حال صاحب هذا القلب الى عدم المبالات باوامر الشريعة ونواهيها بسهل امر الله
في نظره وتقع الاحكام الالهية من قلبه بنفرة قبولها طبعه ويجر ذلك الى اختلال عقيدته وزوال ايمانه فيموت على غير الملة وهو المعبر عنه بسوء الخاتمة
نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وفي بعض الحواشي المنسوبة اليه واما نورية الوجود فقد صرح بها المعتزلة فقالوا يلزم بتاخير ساعة
اثم اخر تجب التوبة منه ايضا حتى ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة فقد فعل كبيرتين والساعتين اربع كبائر الا ولسان بترك التوبة عن كل منهما و
الثلث ساعات ثمان كبائر وهكذا واصحابنا بوا فتوتهم على الفورية لكنهم لم يذكروا هذا التفصيل فيما رايته من كتبهم الكلامية وفي الحجة اما وجوبها
على الفور فلا يستراب فيه اذ معرفة كون المعاصي مهلكات من نفس الايمان وهو الواجب على الفور والمنفصل عن وجوبه هو الذي عرفه معرفة وجوب ذلك
من الفعل فان هذه المعرفة ليست من حلو المكاشفات التي لا تتعلق بالعمل بل من حلو المعاملة وكل علم يراد ليكون باعثا على عمل فلا يقع التعصي
عهدته ما لم يصر باعثا على العلم بضرر الذنوب انما اريد ليكون باعثا على تركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الايمان وهو المراد بقوله عم لا
يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وما اراد به نفي الايمان الذي يرجع الى علوم المكاشفة كالعلم بالله ووحدانيته وصفاته وكتبه ورسله فان
ذلك لا ينافي الزنا والمعاصي وانما اراد به نفي الايمان بكون الزنا مبعدا عن الله تعالى وموجبا للمقت كما اذا قال الطبيب هذا سم فلا تناوله فاذا
تناوله يقال تناول وهو غير مؤمن لا يفهم انه غير مؤمن بوجود الطبيب كونه طبيبا وغير مصدق به بل المراد انه غير مصدق بقوله انه سم مهلك فان
العالم بالسم لا يتناوله ام والعاصي بالضرر ناقص الايمان اذ ليس الايمان بابا واحدا بل هو نبقة ومسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و
ادناها اماطة الاذى عن الطريق ومثاله قول القائل ليس الانسان موجودا واحدا بل هو نبقة ومسبعون موجودا اعلاها القلب والروح وادناها
اماطة الاذى عن البشرة بان يكون مقصوص الشارب مقلوم الاظفار ونقي البشرة عن الخبث حتى يتميز عن البهائم المرسلة المتلوثة باروائها المستكرهة
الصنو بطول مخالبها واظلافها وهذا مثال مطابق للايمان كالانسان وقد شهادة التوحيد يوجب البطلان بالكلية لفقد الروح والكل ليس
له شهادة التوحيد والرسالة هو كانسان مقطوع الاطراف مفقوء العينين فاقد لجميع اعضائه الظاهرة والباطنة الا اصل الروح وكما ان

من هذا حاله قريب من ان يموت فزائلة الروح الضعيف المنفردة التي يتخلف عنها الاعضاء التي بدنها ونفوسها فكان من لعبس فيه الاصل الايمان وهو
مقصر في الاعمال قريب من ان ينقلع شجرة ايمانه اذا صدمتها الرياح العاصفة المحركة للايمان في مقدمة قدوم ملك الموت وورود كل ايمان لم يثبت
في النفس اصله ولم ينتشر في الاعمال فرعه لم يثبت على عواصف الاهوال عند ظهور ناصية ملك الموت وضعف عليه سوء الخاتمة الا سقي ماء الطاعات
على توالي الايام والساعات حتى ترسخ وتثبت في قول الغاصي المطيع اذ موقن كما انك مؤمن كقول شجرة الفرع لشجرة الصنوبر انا في شجرة وانت شجرة وما
احسن جواب شجرة الصنوبر اذا ملك حسنة بين اغراك بتمويه الاسم اذا عصفت رياح الخريف فعند ذلك ينقلع اصولك وتتناثر اوراقك وينكشف
عن ورقك بالمكاشفة في اسم الشجرة مع الغفلة عن لب ثبات الاشجار **شعر** سوف ترى اذا انجلى الغبار افرس تحتك ام حمار فهذا امر نظر
عند الخاتمة وانما تقطعت بنا الطالعين خوفا من ورود الموت ومقدماته الهائلة التي لا يثبت عليها الا الاقلون فاكثر الناس لا يخافون الخلود
في النار بسبب معصيته كالصحيح المنهمك في الشهوات المنفرة اذا كان لا يخاف الموت بسبب صحته وان الموت غالبا لا يقع فجأة فبصفة الصحيح يخاف المريض ثم
انما يخاف الموت ذلك الفاسق يخاف سوء الخاتمة ثم اذا خاف الرب السوء وجب الخلود في النار فالمعاصي للايمان كالماكولات المضرة للابدان فلا يزال
يجتمع في الباطن منها مزاج الاخلاط وهو لا يشعر بها الى ان يفسد المزاج فيمرض فيموت فعند ذلك المعاصي فان كان الخائف من الهلاك في هذه
الدنيا المنقضية يجب عليه ترك السموم وما يضر من الماكولات في كل حال وعلى الموت فالخائف من هلاك الابد اولى بان يجب عليه وان كان مشتاقا والتم
اذا ندم يجب عليه ان يتقيأه ويرجع عن تناوله باطنا واخراجه عن المعدة على سبيل القيء والمبادرة تلافيا لبدنه المشرف على هلاك لا يفوت عليه
الا هذه الدنيا الفانية فتدارك سموم الذنوب وهي الذنوب اولى بان يجب عليه الرجوع عنها بالتدارك الممكن ما دام يبقى للتدارك مهلة وهو العمر فان الخوف
من هذا السم فوات الاخرة الباقية التي فيها النعيم المقيم والملك العظيم وفوتها نار الجحيم والعذاب المقيم الذي يصغر في اضعاف الدنيا ان عشر عشر مدتها
اذ ليس لمدتها اخر البتة فالبدار البدار الى التوبة قبل ان يعمل سموم الذنوب بروح الايمان عملا تجاوز الامر فيه اختيار الاطباء ولا ينفع بعده الاختيار
فلا ينفع بعد ذلك نصح الناصحين ووعظ الواعظين وبحق الكلمة عليه انه من الذين لا يؤمنون ويدخل تحت عموم قوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان
فهم مقمحون وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ولا يغرنك لفظ الايمان
فقد يراد به الكافرون اذ بين الكفر والايمان جامع فسبحان من يا وان الزاني لا يزني وهو مؤمن فالمحجوب عن الايمان الذي هو شعب فروع يحجب في الخاتمة
من الايمان الذي هو اصل كان الشخص الفاني بجميع الاطراف التي هي فروع سببا لا المؤدي للعدم الروح التي هي اصل فلا بقاء للاصل دون الفرع ولا
وجود للفرع دون الاصل ولا مرتبة بين الاصل والفرع الا في شيء واحد هو ان وجود الفرع وبقائه جميعا يستند وجود الاصل واما وجود الاصل فلا يستند
وجود الفرع ولكن بقائه يستند بقاء الفرع فبقاء الاصل بالفرع ووجود الاصل بالفرع فعلو المكاشفة وعلو المعاملة مثلا رتبة كتلازم الاصل
والفرع فلا يستغني احدهما عن الاخر وان كان مستمدا في رتبة الاصل والاخر في رتبة التابع وعلو المعاملة اذا لم يكن باعثة على العمل فعدمها خير من وجودها
فانها لم تعمل عليها الا ان يراد لرئاء فانها مؤكدة للحجة على صاحبها ولذلك يزاد في عذاب العالم الفاجر على عذاب الجاهل الفاجر كما اوردناه من الاخبار
في كتاب العلم انتهى والتحقيق في المقام ان يقال ان التوبة لا دليل من جهة السمع على وجوبها فورا اذ ليس في الكتاب والسنة سوى الامر بها وقد بينا في
مواضع من كتبنا الاصولية ان الامر لا يفيد الفور مطلقا ولو في الشريعة بالاجماع على التراخي ولم يثبت الى الان لا محققا ولا محكيا حكاية معتبرة فالمستند
في ذلك ليس الا العقل القاطع وهو يحكم بالاستقلال وان دل على فوريتها ولكن انما يدل على ذلك في الجملة ولم اجد دلالة على فوريتها جميع اقسامها
فينبغي في هذا المقام الاقتصار على ما يحكم العقل القاطع بفوريته ويرجع في غيره الى الحكم الاصلي فاذن نقول يجب ترك المعاصي فورا وكذلك النذر
والعزم وان التدارك للفائت منه كالصلاة التي تركها عمدا والزكوة التي تركها كذلك ونحو ذلك ففوريته بجميع اقسامه محل اشكال لعدم دليل من
العقل على ذلك بل قد يدعى الاتفاق على عدم وجوب فوريته جميع اقسام التدارك وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط حيث يمكن بل احتمال وجوب
نفس التوبة وما يصدق عليه هذه اللفظة حقيقة في العرف التام في غاية القوة واذا ترك التوبة الواجبة فورا وجب عليه الاتيان بها في ثاني الحال
فورا وجب عليه الاتيان وعدم اتيان التوبة من الكبائر اولا قد اشكال ولم اجد احدا صرح باحد الامرين **الخامس** هل يصح التوبة من
قبيح دون قبيح ومعصية دون اخرى او لا اختلف علماء الاسلام في ذلك على قولين الاول ان ذلك غير صحيح وهو المحكي عن ابي هاشم الجبائي في
ارشاد الطالبين نقل هذا القول قاضي القضاة عن امير المؤمنين واولاده كعلي بن موسى الثاني ان ذلك صحيح وهو المحكي عن ابي علي الجبائي

وكذا في الخوف والرجاء

وعلى هذا

للقول الاول ما اشار اليه في ارشاد الطالبين فقال احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه وكلما كان كذلك يجب من البعض اما الصغير فلان جهة
القبح هي جهة المنع منه والصغير عن فعله يكون موقوفا على المشتهى بالندم والترك ولان من ترك شرب الخمر لا ضرره به لا يعد تائبا وكذلك من ترك القبيح
خوفا من النار ولولا خوفه لم يعد تائبا وهو ظاهر فلان القبح مشترك في الجميع اذا كانت العلة مشتركة فلو تاب عن البعض خاصة لكشف ذلك
عن كونه غير تائب عن القبيح لقبحه وهو باطل لما تقدم انتهى وفيه نظر والقول الثاني ما ذكره في الكتاب المذكور ايضا فقال احتج ابو علي بانه لو لم يصح
التوبة من قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل صح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان
القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه فاذا لزم من اشتراك القبائح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم اشتراك الواجبات
ثم قال اجاب ابو هاشم عن هذه الحجة بان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك ان من اكل الرمانة الحموضة فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة
والا لكشف اكله لشيء منها عن انه لم يترك الرمانة الحموضة ثم قال في الكتاب المذكور واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان القبائح معلومة بالشدة
والضعف في مختلفة بحيث يقبح وان كانت مشتركة في مطلق القبح وح نقول اذا تاب العبد عن قبيح له مشارك في جهة قبحه يجب توبته عن ذلك
القبيح الاخر ولم يلزم من توبته عن غيره من القبائح التي ليست بمشاركة له في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاغراض ولهذا لو اسلم يهودي اقتصر
على صغيره وندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة اجماعا ولهذا يتاول كلام امير المؤمنين واولاده عم انتهى واقتصر في نهج المسترشد على ذكر حجتي
القولين المشار اليهما ولم يرجح شيئا منهما وفي التجريد يندم على القبيح لقبحه والا لامتنعت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك والا فالاخلال
بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب للفرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة وكذا المستحق والتحقيق ان الرجوع الداعي الى الندم
عن البعض يثبت عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك الرجوع اشترك وقوع الندم وبه
يتاول كلام امير المؤمنين واولاده عم والا يحكم هنا ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره انتهى والتحقيق عندي ان التوبة من بعض المعاصي
صحيحة وان لم يتب من غيره مطلقا وان كان مساويا بالتائب منه او اشد منه قبحا ولا فرق في ذلك بين علم التائب باشتغاله بمعصية اخرى لم يتب عنها
حين التوبة وعدمه وبالجملة لا يتوقف التوبة من بعض المعاصي على التوبة من غيره من سائر المعاصي لا لغة ولا شرعا ولا عقلا اما عدم التوقف لغة
فلوجوه منها ان المتبادر من التوبة ليس الا الرجوع من الذنب والندامة بما وقع والعزم على تركه في المستقبل وهذا مفهوم كلي يصدق على التوبة من بعض
المعاصي من جميعها فلو كان التوقف ثابتا لغة لما كان الامر كذلك ومنها انه يصح ان يقال لمن تاب عن بعض المعاصي دون بعض انه تائب ولا يصح سلبه عنه
فتامل وقد ثبت ان عدم الصحة السلب من دلائل الحقيقة كالتبادر ومنها انه يصح تقييد التوبة بالجميع وبالبعض والاصل فيما يقيد بالقيد ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما ومنها ان التوبة تستعمل تارة مع التوبة عن جميع المعاصي اخرى مع التوبة عن بعضها والاصل فيما يستعمل في الامرين ان يكون
موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها انه اذا قيل تاب شارب الخمر انصرف الذهن الى التوبة من شرب الخمر خاصة ولو كان التوبة لا يسمى حقيقة الا بعد التوبة
من جميع المعاصي لما كان الامر كذلك ولكان خبر الخبر خبرا عن التوبة عن جميع المعاصي وهو باطل فظهر بالجملة دلائل الاشتراك المعنوي او وضع المفهوم الكلي
كون مفهوم لفظ التوبة كمفهوم لفظ الماء وسائر الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية في الصدق حقيقة على البعض وعلى الجميع من حد واحد كثيرة وفي عبارات
القوم ما يرشد الى ذلك ومع ذلك فالظاهر انه لا قائل بخلاف ما ذكرناه وانه ليس محل الخلاف واما عدم التوقف شرعا فبعد الاطلاع على ما تقدم من الكتاب
ولا عثرا على حديث ولو ضعيفا يقتضي الاشتراط ولا قام عليه الاجماع لا من المسلمين ولا من المؤمنين ولا حكاه احد المحققين واما عدم التوقف عقلا فلانا
لم نجد في العقل ما يقتضي التوقف بوجه من الوجوه واما ما ذكره الخصم من ان التوبة عن بعض المعاصي يقتضي التوبة عن جميعها باعتبار اتحاد العلة
في الغاية فان التوبة امر اختياري يتعلق به قدرة المكلف ولا يلزم عقلا ان يكون الباعث على فعل اختياري منوط بالمشية والارادة باعثا على فعل
اخر مثله من جميع الجهات فان اكل الرمان لاجل حموضته لا يقتضي اكل ما هو مثل الرمان ولو خلا عن المعارض كما ان حموضة الرمان الباعثة له على اكله
لا يقتضي الجائز واختياره على اكله فكذلك حموضة غيره لا يقتضي ذلك وكذلك الكلام بالنسبة الى الباعث على الترك وبالجملة ان الباعث على الفعل والترك لا يقتضي
الالجاء والخروج عن القدرة والاختيار بنفسه بل يكون القدرة معه باقية ولا يحصل الايجاب الا بالاختيار والا بانضمام امر خاص وهو يختلف بحسب المقامات
ولا يمكن دعوى مقام يتجرد وجود ذلك الباعث لا يمكن الحكم بوجوب الفعل وتركه ولذلك اذا قال من لا يحتمل كذبه اكل الرمان لحموضته وتركت اكله لذلك
لا يحكم بحسب عادة العقلاء انه اكل كل ما هو حامض او تركه وبالجملة لا اشكال ولا شبهة ان التوبة عن معصية باعتبار داع وسبب كتبيها لا يقتضي وقوع التوبة

في ان صحة توبة البعض وعدمها

عن معصية اخرى مثلها مقدورا والجاء والالم يكن التوبة عنها توبة حقيقة كما لا يخفى لا يقال اذا اتحد الفعلان او الاركان في الباعث والسبب لزم من
ايجاد احد المشتركين ايجاد الاخر لا على وجه القهر والاضطرار بل لاجل انه اذا لم يوجد الاخر لكان مرتكبا للقبيح ملاما عند العقلاء لانا نقول ذلك
مم سلمناه ولكن بهذا القدر لا يمكن دعوى ان التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقي كما لا يخفى سلمنا ان اتحاد الفعلين او الاركان
في الباعث على الايجاد يقتضي ايجاد المشتركين على حد واحد لكن نقول قد لا يوجد احدهما باعتبار وجود مانع من قبل تاثير الداعي فيه فيمكن ان يكون
التائب عن الزنا لقبحه تاركا للتوبة عن شرب الخمر الذي هو قبيح مثله لمانع خارجي من جملة الموانع الالتفات الى قبح الاول دون الثاني ومن جملتها
ايضا اختلاف مراتب نحو ذلك ومع ذلك فلا يصح ان يقال التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقي على انه لو توقف على ذلك للزم التكليف
بما لا يطاق او الحرج الشديد خصوصا بالنسبة الى جديدي الاسلام واكثر العوام ثم وجه لم يثبت توقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة عن الباقي
لا لغة ولا شرعا ولا عقلا كما ان اللازم الحكم بثبوت الاحكام والفوائد الشرعية المترتبة على صحة التوبة في الكتاب والسنة لجميع افرادها فينبغي
ان يكون التائب عن معصية مغفورا وان كان متشاغلا بمعصية اخرى اللهم الا ان يدعى انصراف جميع الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة
بيان احكام التوبة وما يترتب عليها الى التائب من جميع الذنوب لكونه الفرد المتبادر منها ولكن هذه الدعوى على وجه الكلية في غاية الاشكال نعم هي
غير بعيد بالنسبة الى بعض الموارد ثم **السادس** اعلم ان المعاصي تنقسم الى اقسام ولذلك يختلف كيفية التوبة منها فالاولى ما يوجب حقا
لله تعالى ولا للناس ولا حدا من حدود الله تعالى وما يكون مجرد فعل قبيح كالكذب والغناء والحسد والغيبة ونحو ذلك وقد صرح في جملة من الكتب بانه يكفي في التوبة
عن هذا القسم من المعصية مجرد الندم والعزم على ان لا يعود في الزمان كانت عن معصية لا يوجب عليه حقا كشرب خمر وكذب وزنا فالتوبة بالندم والعزم
على ان لا يعود وقبل لا يشترط الثاني وفي نهج المسترشدين وان كان عن معصية حقه به كشرب الخمر كفى الندم والعزم المتقدمان وفي شرح ارشاد الطالبين
وان كان في حق الله تعالى فاما ان يكون على فعل قبيح كشرب الخمر مثلا فيكفي الندم والعزم المتقدمان وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع ان الذنب
اما في حقه تعالى او في حق آدمي فان كان في حقه تعالى فاما من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاودة وفي شرحه الاخر المسمى بالمفتاح اعلم ان المعصية ان
كانت في حق الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذمة عنها بالتوبة حصول مفهومها كشرب الخمر وفي الاربعين الذنب ان لم يستتبع امرا اخر يلزم الاتيان
به شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شيء اخر سوى ذلك وفي التجريد الذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه
الندم والعزم وفي حق اليقين ان اكثر المتكلمين والفقهاء من الامامية ان المعصية ان لم يتبع امرا اخر يجب الاتيان به كلبس الحرير للرجال يكفي في التوبة
عنها مجرد الندامة والعزم على عدم العود اليها انتهى ويفهم من الحكي في ترجمة عن ظاهر انه يجب في التوبة عن المفروض زيادة عن الامرين الاستغفار فانه قال
شيخنا ابو جعفر في السادس من كتاب الشهادات وهذا الحصول قوله التوبة على ضربين باطنة وحكمية والباطنة اما ان تتعلق بها حق لاحد فالتوبة
الندم والاستغفار والعزم على ترك العود بحسب انتهى وهو احوط وان كان ما عليه الاكثرون في غاية القوة ومنها ما يوجب حقا ماليا ويكون ترك
واجب كمنع الزكوة وقد صرح في جملة من الكتب ان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تتحقق الا بايصال المال الى المستحق ففي ترك وان تعلق بها حق فان الحق
بالمال فيضاف الى ما تقدم مما عليه من المال بحسب الامكان وكذا ان كان عليه زكوة وفي بر وان اوجب حقا لله تعالى او لادمي كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة
منه بما تقدم واداء الحق او مثله او قيمته مع العجز عن ذلك ونوى رده متى قدر عليه وفي نهج المسترشدين وان كانت عن ترك واجب كالزكوة لا
تتحقق الا بفعله وفي شرحه ارشاد الطالبين وان كان عن ترك واجب فاما ان يكون وقته باقيا فالتوبة منه بفعله كالزكوة والحج وان خرج وقته
فاما ان يجب قضائه كالصلوة اليومية فالتوبة الاشتغال بالقضاء او لا يجب كصلوة العيدين فالتوبة الندم المتقدم وفي النافع الذي هو شرح
الباب الحادي عشر او من اخلال بواجب فاما ان يكون الوقت باقيا فالتوبة منه اخراجه وقته فاما ان يكون بسقط بخروج وقته كصلوة
العيد فيكفي الندم والعزم على المعاودة او لا يسقط فيجب قضائه وفي الشرح الاخر المسمى بالمفتاح وان كانت في حقه تعالى من الاخلال بواجب
فان امكن تداركها شرعا باداء او قضاء فلا بد منه ثم كذلك اداء الزكوة والصلوة والصوم والا فيكفي حصول مفهومها كترك صلوة العيدين
وفي الاربعين الشيخ البهائي ذوة الذنب ان استتبع امرا اخر من حقوق الله او حقوق الناس مالا او غيرها الى وجب مع التوبة الاتيان به وربما
كان المكلف مخيرا بين الاتيان بذلك الامر وبين الاكتفاء بالتوبة من الذنب المستتبع لحقوق الله المالية كالعتق في الكفارة مثلا يجب الاتيان
بها مع القدرة وغير المالية اي كان غير محدد كقضاء الفوائت وصوم الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر بالذنب عند

الاول ان لم يتعلق بها حق آدمي

الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة منه فلا حد عليه ح ان تاب قبل قيام البينة عند الحاكم وفي التجريد في الاخلال بالواجب
اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها اشهر ولا اشكال فيما ذكروه ويندرج في ذلك الخمس والكفارات وما يلتزمه الانسان بنذر وشبهه
ومنها ما يوجب ترك واجب يوجب القضاء والتدارك كترك الصلوة الواجبة والصوم الواجب والواجبات الفورية التي لا يسقط التكليف
بها الا بعد الاتيان بها وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تحصل الا بالقضاء والتدارك وهو جيد فيما يكون ترك واجب لا يوجب القضاء
والتدارك كترك الواجب الموقت الذي لا يجب قضائه والواجبات الفورية التي لا يجب تداركها بعد الترك وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية
تحصل بالندم والعزم المتقدم اليهما الاشارة وهو جيد بالجملة لا اشكال في ان التوبة واجبة من جميع اقسام ترك الواجب الواقع عمدا فان كان بعد الترك
لا يجب شيء اخر من تدارك وقضاء فالتوبة مجرد الندم والعزم المتقدمين وان وجب احد الامرين فيجب في التوبة مضافا الى الندم والعزم المتقدمين احد الامرين
والظاهر ان ما ذكرناه لا خلاف فيه الا في وجوب الاستغفار مع احد الامرين والاحوط وجوبه وان كان الظاهر العدم ومنها ما يكون فعل حرام ويوجب اضلال الغير
وافساده دينه اصولا او فروعا وقد صرح في جملة من الكتب بانه يجب في التوبة منه ارشاد من اضله نفي كتاب المسترشدين وان كانت عن ضلال لم تحقق
الابعد ارشاد الضال وفي شرحه ارشاد الطالبين وان كان الثالث وهو ان يكون اضلالا فلا يصح التوبة الا بعد ان تبين له ان قوله ذلك باطل
وفي التجريد والارشاد وان كان اضلالا وفي الاربعين للشيخ البهائي واما حقوقهم الغير المالية فان كانت اضلالا وجب الارشاد وفي ح الباب الحادي
عشر المسمى بالنافع فان كان الذنب في حق ادمي فاما ان يكون اضلالا في دين بفتوى مخطئة فالتوبة ارشاده واعلامه بالخطاء وفي شرحه لاخر المسمى بالمفتاح
فان كانت اضلالا له فلا بد من ارشاده وفي حق البقية ان كان اضلالا فلا بد من ارشاده الى الحق وتحذيره عن الاعتقاد ان امكن والا لم
يمكن فيظهر من بعض الروايات انه ما لم يهتد كل من حصل له الضلال بسببه اضلاله لم تقبل توبته وحمله الاكثر على التوبة الكاملة وفي المجلي ان جميع
وان كانت عن حق ادمي فاما اضلال في دين بفتوى مخطئة فالتوبة الاعلام بالخطاء وفي كشف المراد وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ووجوه
عما اعتقده بسبب الباطل ان امكن ذلك وفي الوسائل باب اشتراط توبة من اضل الناس بردهم الى الحق انتهى وهو جيد لظاهر الاتفاق عليه ولما
اشار اليه في الوسائل فقال محمد بن علي الحسين باسناده عن هشام بن الحكم وابي بصير جميعا عن ابي عبد الله ع قال كان رجل في الزمن الاول طلب الدنيا
من حلال فلم يقدر عليها وطلبها من حرام فلم يقدر عليها فاتاه الشيطان فقال له الا ادلك على شيء تكثر به دنياك وتكثر به تبعك فقال بلى قال تبتدع دينا
وتدعو الناس اليه ففعل فاستجاب له الناس واطاعوه فصاب من الدنيا ثم انه ذكر فقال ما صنعت ابتدعت دينا ودعوت الناس اليه فما ارى لي من توبة
الا ان اتي من دعوته اليه فاردده عنه فجعل يأتي اصحابه الذين اجابوه فيقول ان الذي دعوتكم اليه باطل وانما ابتدعته فجعلوا يقولون كذبت هو الحق ولكنك
شككت في دينك فرجعت عنه فلما راى ذلك عمد الى بساط له فوثب عليه وتداه ثم جعل يطأه في عنقه وقال لا اعلمها حتى يتوب الله علي فاوحى الله عز وجل الى
نبي من الانبياء قل لفلان وعزتي وجلالي لو تطلع اوصالك فما استجبت لك حتى ترد من مات على ما دعوته اليه فرجع عنه ورواه في العلل عن ابيه عن سعد
عن ايوب بن نوح عن هشام بن الحكم ورواه في عقاب الاعمال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع وعن محمد
بن حمران عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ورواه البرقي في المحاسن عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم مثله الا انه قال بعد ما ذكرنا اشار اليه الكتاب
المذكور بقال وفي عيون الاخبار باسناده الى ذا سباغ الوضوء عن الرضا ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص غافر كل ذنب الا من ابتدع دينا او من غصب
اجيرا او رجل باع حرا الا انا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة فرجوعه لا تخفى وهل يتوقف التوبة عن المعصية المفروضة على ذلك ام لو لم
يتمكن منه او لا بل يختص ذلك بصورة الامكان وعدم التعسر الاقرب الاخير واذا لم يتمكن من رد الجميع الى الحق بل انما يتمكن من رد بعضهم فهل يجب ح او لا
الاقرب الاول وهل يكفي في الارشاد مجرد التصريح بالخطاء او يجب عليه ازاحة الشبهة عن الخاطر والاحتجاج على البطلان حيث لا يحصل الاعتقاد بالحق
الاول المعتمد هو الاخير ومنها ما يكون حراما وموجبا للظلم على الغير باخذ ماله والتصرف فيه وهنا يجب في التوبة منه مضافا الى الندم والعزم على فعل
على تركه في المستقبل تحصيل براءة الذمة من المالك مع وجوده وبلوغه وعقله وذلك يحصل باموره منها ان يوصل المال اليه ويبرء ذمته مما يستحقه بعوض
او بغير عوض ومنها ان يصالحه على شيء ومنها ان يرد عين المال والمنافع التي استوفاها واجرة التصرف فيه ومنها ان يرد اليه عوضه في صورة تلف العين
اما مثله او قيمته وبالجملة يلزمه تحصيل براءة الذمة على الوجه المعتبر شرعا وذلك يعلم من مقام اخر ولا فرق في ذلك بين كون المالك مؤمنا او مخالفا
او كافرا ولا بين كونه صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا واذا لم يتمكن من تحصيل براءة الذمة بوجه من الوجوه فصرح في جملة من الكتب بانه يجب عليه العزم على ذلك

وفي باب اضلال الناس وفي باب الشرب

فتح المسترشدين فان كان عن ظلم لم يتحقق الا بالخروج الى المظلوم او الى ورثته عن حقه او الاستيهاب فان تعذر عزم عليه وفي بره وان وجب حقا لادمي
كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة ما تقدم واداء الحق او مثله او قيمته مع العجز فان عجز عن ذلك نوى ذلك متى قدر عليه وفي كشف المراد واما ما يتعلق
بحق الادمي يجب الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وفي التجريد ان كان
الذنب في حق ادمي استتبع ايصال الى ان كان ظلما او العزم عليه مع القدرة وفي فتح الذنب ان كان في حق ادمي فاما ان يكون ظلما لحق من الحقوق فان التوبة
منه ايصاله اليه او الى وارثه او الابراء منه وان تعذر عليه يجب مع ذلك العزم عليه وفي الجلاء وان كان عن حق ادمي فاما اخذ مال فلا بد من ايصاله اليه او الى
وارثه او الابراء منه او من الوارث مع القدرة ومع العجز كفى العزم على الاداء انتهى وحينئذ فلو لجوء بالعجز التفسير او لا بل يلحق بالبعض الاقرب الاول وانا
كان المال ميتا فيجب تحصيل براءة الذمة من الورثة وهكذا فان الورثة في كل طبقة قائمون مقامه وتدرج بذلك في جملة من الكتب المتقدمة وبه
صرح في الاربعين وحق اليقين والمفتاح ايضا نفي الاول واما حقوق النظر المالية فيجب تبرئة الذمة منه بقدر الامكان فان مات صاحب الحق فورثته
في كل طبقة قائمون مقامه فيدفعه اليهم هو او ورثته او اجنبي متبرع برئت ذمته وفي الثاني اما حق الناس فان كان مالا وجب عليه ان يرد ذمته
منه بقدر الامكان وان مات صاحب الحق قام ورثته في كل طبقة قائمون مقامه فيرد المتوفى او وارثه او اجنبي متبرع عنه باداء دينه واذا ادى الحق الى
صاحبه او الى وارثه برئت ذمته وفي الثالث ان كان ظلما عليه بغصب ماله فلا بد من ايصال الحق اليه او الى وارثه او استبراء ذمته من جهة
بوجه من الوجوه اتفق وان كان الوارث صغيرا او مجنونا لزم مراجعة وليهما وان لم يؤد المال الى مالكه ولا الى وارثه وبقي ذمته الى يوم القيمة فاختلفوا
فيمن يطالب به يوم الجزاء على اقوال الاول ان المطالب به هو المال لا ما دفن ورثته وهو للاربعين عزاه في حق اليقين الى الاكثر وصرح به في
الاربعين بان ذلك قد روي رواية صحيحة عن الصادق عليه السلام قبله في الرواية هي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات
ثم صالح ورثته على شيء فالذي اخذ الورثة لهم وما بقي فهو للميت يؤخذ به منه في الآخرة وان هو لم يؤد الحق على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت
يأخذه منه الثاني ان المطالب به هو اخر الورثة ولو كان الامام عليه السلام وحكاه في حق اليقين عن بعض ايضا وقال فيه ولو لم يجد المالك او الوارث
لم يجب عليه العزم على انه اذا وجد المالك او وارثه يؤدي اليه وان حصل له اليأس من ذلك تصدق فان حضر المالك ولم يرض بالتصدق ادى اليه ايضا انتهى
ومنها ما يكون حراما

الثالث ١٢ اشكال ولا شبهة في انه اذا حصلت الندامة على المعصية من ذلك الواجب وعلى القبيح والعزم على تركها في المستقبل باعتبار كونها
مضرة ببدنه ومستلزمة لفوت منفعة دنيوية عليه لا يتحقق معه التوبة ولا يستحق ما يترتب عليها من الثواب الجزاء الوارد في الكتاب والسنة وصرح
به المحقق الشيخ في فتح الذريعة حيث قال بعد قول المص ويندم على القبيح لقبحه والا منتفت التوبة بالعظة فانه من يندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه وماله والغرض اخر لا يكون تائبا انتهى وهل يشترط في التوبة الندامة على القبيح لقبحه او لا يظهر مما حكيناه عن التجريد سابقا
الاول وهو مراد شارح المشار اليه اختياره وهو محل اشكال ان كان المراد من القبيح مجرد القبح العقلي وان كان المراد منه كون الفعل مما لا يجوز
الاقدام عليه لنهي الشرع عنه فلا اشكال فيه واذا كانت الندامة لمجرد خوف النار فصرح في التجريد وشرحه المشار اليه بانه لا يتحقق معه التوبة ففي
الاول بعدها حكيناه عنه سابقا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك والاخلال بالواجب في الثاني ان كان الندم على المعصية لخوف النار
لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاصرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذا الاخلال بالواجب فان
الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لاجل الاخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة
انتهى وفيه اشكال والتحقيق ان يقال ان عقد النادم ان يجرد ما يرتكبه مما هو معصية شرعا يكون مؤثرا بذاته في استحقاق الثواب ووصولها اليه
وترك وعزم عليه لمجرد ذلك فلا اشكال في عدم تحقق التوبة وان كان خوف النار داعيا على الترك بانضمام اعتبار حيثية كونه معصية نهى الشارع
عنها فلا يتجه ما ذكره فتأمل والجملة كان خوف النار او الطمع في الجنة لا يمنعان من صحة العبادة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعض الوجوه
كما بيناه في المصابيح فكذلك لا يمنعان من صحة التوبة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعضها وهل التوبة من جملة العبادات والطاعات التي

يتوقف

يتوقف على نية القربة اتفاقا ونية الوجه من الوجوب والندب عند جماعة كالصلوة والصوم فلو تاب ولم يقصد التقرب او الوجه بطلت توبته اتفاقا في الاول
وعلى مختار جماعة في الثاني او لا بل هي كالمعاملات نحو البيع والصلح فلا يتوقف على ذلك فلو اتى بها خاليا عن ذلك وغيره مما يتوقف اليه صحة وترتب
على ما اقتضى جميع ما يترتب عليها من الاحكام المذكورة في الكتاب والسنة وكلام العلماء يظهر من حق اليقين الاول فاذا قال لما كانت التوبة من جملة العبادات
اعتبر فيه شرائطها وعمدتها الاخلاص فلا بد من ايقاع التوبة لله بحيث لا يشوبه الرياء ولما كان بعض العلماء يجعل الطمع في الجنة والخلاص من النار
منافيا للاخلاص قال هنا ان كان المقصود من التوبة تحصيل الجنة او النجاة من النار لم تقع والادلة على بطلان هذا المذهب كثيرة فيصح التوبة بقصد ذلك
انتهى وفي ح المواقف في كون التوبة طاعة قال الا انك اعلم ان التوبة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون
والامر ظ في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وانما ابدانا بقبولها دفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا ييأس من روح
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى والتحقيق ان يقال ان كان الاصل في كل ما تعلق به الامر التوقف على قصد التقرب او الوجه لم يخرج بالدليل كرة التوبة
كان اللازم الحكم بكون التوبة من جملة العبادات المتوقفة على قصد التقرب والتوقف لسلامة الاصل المذكور عن المعارض وفيه نظر وان قلنا ان الاصل
خلاف ذلك كما هو التحقيق لما بيناه في الوسائل ويتجه فاللازم الحكم بان التوبة ليست بعبادة ولا يتوقف على ذلك بل يترتب عليها الاحكام المذكورة
في الكتاب والسنة لها ام ولو خلت عن ذلك عملا باطلاقات الكتاب والسنة السليمة عن المعارض وربما يؤيده ان التوبة لو توقفت على ذلك لورد
التنصيص عليه في النصوص والفتاوى وان المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم التوقف على ذلك كما لا يخفى فاذن الحكم بعدم التوقف هو المعتمد
الثاني لا يقبل شهادة القاذف قبل توبته مع عدم اللعان او البينة او الاقرار وان تاب قبل شهادته كما في ير وف والغنية وشرح ربع و
عد وتر وبرد لا يضاح وس ولك وجمع ك والكفاية والكشف ف ن ولم يوجد منها نص على الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع
في ف القاذف اذا تاب واصلح قبلت توبته وزال الفسق بلا خلاف وتقبل عندنا شهادته فيما بعد لنا اجماع الفرقة واخبارهم وفي ير لو تاب
القاذف لم يسقط الحد وزال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء جلد او لم يجلد وفي تح اجمع الاصحاب ودلت الاية على قبول شهادة القاذف بعد
توبته واصلاح عمله وفي ذلك لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل توبته وفي الكفاية لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا
خلاف ايضا في قبول شهادته بعد التوبة وفي الرياض لا تقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان او البينة بالاية الكريمة والاجماع الظ والمحكي في
كلام جماعة والنصوص المستفيضة وتقبل شهادته لو تاب وان لم يسقط عنه الحد بلا خلاف يظهر عليه اجماعنا كما في ير وتح ومنها ما تمسك به في ف
ولك والكفاية والكشف والرياض من قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا وزاد في الاول والثالث فتمسكا بقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
ومنها ما دل من الاخبار على ان القذف من جملة الكبائر ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابن سنان الذي هو صفة الصحة في مجمع ير والكفاية عن
الصدوق قال سئلته عن الحد وان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب توبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام ان تقبل شهادته بعد ذلك
وثانيها خبر ابي الصباح الكناني عند الصدوق قال سئلته عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه تقبل
شهادته قال نعم وثالثها خبر يونس عن احدهما ع قال سئلته عن الذي يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيء
فيكذب نفسه عند الامام ع ويقول قد افترى علي فلانة وتوبته ما قال ورابعها ما اشار اليه في ف والكشف فقال روى عن النبي ص انه قال توبة القاذف
الكذب فاذا قبلت شهادته وخامسها وسادسها ما ذكره في الرياض فقال في مقام الاحتجاج على ما ذكر بالنصوص ومنها الصحيح بجماد المجمع
على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته
فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي عليه السلام يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خير اجازت شهادته والتقوى بالسكوني البر
بصبي احد حدا فيقام عليه ثم يتوب لا اجاز شهادته كذا رواه الكليني والشيخ ايضا لكن في نسخة ورواه في اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل
شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وفي هذه الزيادة منافاة لما ذكره الاصحاب في المسئلة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة كما عنها الله
هو اضبط من بينهما مع اختلاف نسخة وموافقة بعضها لنسخة كما مضى موافقة للفقيه كما يستفاد من الرواية السابقة فليحمل عليها سيما مع
كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسئلة سيما مع عدم الخلاف فيها انتهى وهل يتوقف عود عدالة القاذف الذي خرج بقذفه عنها
على استمراره على التوبة وبقائه عليها او لا بل تعود البتة العدالة بمحض التوبة المعتبرة شرعا المعتمد هو الاول كما يظهر من ربع ولك وصد والايضاح وس وتح

وعند المسلمين فانا نعمل ذلك كان على الامام م

تاب

ذلك بل الظاهر ما الاختلاف فيه ويفهم من الايضاح وتبع دعوى الاتفاق عليه نفي الاول قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك عند اهم الكاذبون
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم شرط في الاية الاصلاح فسره شيخنا بالاستمرار على التوبة وهذا المعنى متفق عليه
وفي الثاني اتفقوا على انه لا بد فيه الاصلاح من الاستمرار انتهى وهل يشترط الاستمرار ويكفي في الجملة ولو ساعة يفهم الثاني من الكتب المتقدمة بل هو صريح
تبع وهو الاقرب ويفهم الاول من المحكي عن بعض ولا فرق في جميع ما ذكر بين القاذف الصادق والكاذب هل يلحق بالقاذف كل مرتكب الكبيرة في جميع ما ذكر
او لا بل يكفي فيه مجرد التوبة اجده مصرحا باحد الامرين والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط بل الاحتمال الالحاق هو الاقرب هل يتوقف
عود عدالة القاذف وقبول شهادته زيادة على التوبة والاستمرار عليها على الاصلاح او لا يشترط ذلك مطلقا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال
الاول انه يشترط ذلك مطلقا وهو للخلاف والغنية والمحكي في جملة من الكتب عن ابن حمزة وفي الكشف في ف وم ومتشابه القرآن لابن شهر اشوب انه لا بد
مع التوبة التي هي الاكذاب نفسه عمل صالح متجددا ان قل وهو ظاهر الغنية والايضاح وجعل النزاع في لف لفظيا لان البقاء شرط في قبول الشهادة
وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه وهو بعيد عن عبارة الشيخ وابن ادريس وابن شهر اشوب وسعيد انتهى ويفهم الايضاح والرياض للصبر
لهذا القول ايضا وفي الكفاية صرح بانه المعروف ولم نفهم منه ترجيح غيره الثاني انه لا يشترط ذلك مطلقا وهو للنهاية وتبع وفع وبر وعكده وتلك
مجمع الفائدة وفي الكشف لا يشترط في اصلاحه اكثر من الاستمرار على ما هو فاقا للشرائع والوسيلة وظاهر تبع والمقنع وفي الرياض ان ظاهر العبارة
ونحوها من عبارات الجماعة كفاية التوبة بمجرد هذا في قبول الشهادة كما هو ظاهر النصوص المتقدمة الثالث ما ذكره في الايضاح وتبع فقال الاقوال في ف يشترط
في الكاذب لا في الصادق وهو اختيار ابن ادريس في ز تقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح ويفهم منها ان بقول الكذب حرام ولا اعرف فاذا شهد الزنا
دون الاربعة فتقوا وتوبتهم ان يقولوا ندمنا على ما كان منا ولا نعود الى ما كنا فيه ويقبل توبتهم وشهادتهم في الحال ولا يعتبر هنا صلاح العمل
ويجوز للحاكم ان يقول للانسان متى اقبل شهادتك هكذا ذكره الشيخ في ط ولا ما يدل انتهى للقول الاول وجوه منها ظهور دعوى الاجماع عليه من الغنية
فانه قال يقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح عمله ومن شرط التوبة ان يكذب نفسه بل اجماع الطائفة انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة هذه العبارة
على المدعى اما اولا فلاحتمال رجوع دعوى الاجماع الى الحكم الاخير اذ لا دليل على رجوعها الى الجميع اما ثانيا فلاحتمال عدم حجية مفهوم الشرط عند
وعدم دلالة لفظ اذا على الشرطية فتدبر واما ثالثا فلاحتمال ان يكون المراد من اصلاح عمل الاستمرار على التوبة كما سيجيء البه الاشارة انشاء الله ومنها
الاصول المحققة ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر للزوم تخصيصها بحجة القول الثاني ومنها ما ذكره في لك فقال ذهب بعض الاصحاب
الى اشتراط اصلاح العمل زيادة في قبول شهادة القاذف لقوله تعالى في حق القاذفين ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين استثنى ممن لا يقبل لهم شهادة الذين
تابوا واصلحوا فلا يكفي التوبة لان المستثنى فاعل الامر وفي تبع قال ابن حمزة يشترط في الصادق والكاذب العطف المقتضي للمغايرة في قوله تعالى الا الذين
وفيه دليلنا قوله تعالى الا الذين الاية فاعتبر التوبة وصلاح العمل انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة الاية الشريفة على المدعى لاحتمال ان يكون المراد
من الاصلاح الاستمرار على التوبة او نفسها فانهما اصلاح كما صرح به في جملة من الكتب ففي تبع لان بقائه على التوبة اصلاح ولو ساعة وفي بر والاصلاح
المعطوف على التوبة يحتمل ان يكون المراد به التوبة وعطف لتغاير اللفظين وفي لف التحقيق ما في النزاع هنا لفظي فان البقاء على التوبة شرط
في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل وفي س الاستمرار على التوبة اصلاح العمل وفي المهذب النافع والاصلاح الاستمرار على التوبة وفي
الرياض الاصلاح فسره الاكثر بالاستمرار عليها ولو ساعة انتهى هذا وفي الكشف بعد ذكر ما في ط وتلك ويحتمل ان يكون العطف لتفسير التوبة بالاكذاب
في الملاء الذين قذف منهم او يكون التوبة هو الندم والعزم على ان لا يعود والاصلاح هو الاكذاب انتهى وللقول الثاني وجوه يفهم منها ما ذكره
في لك وتبع ففي الاول والاظهر وهو الذي اختاره المص الاكتفاء بالاستمرار على التوبة لتحقق الاصلاح بذلك والامر المطلق يكفي في امتثاله
المسمى والاصل عدم اشتراط امر اخر وفي الثاني قال الشيخ في ب لا يشترط ذلك واختاره العلامة لان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكفي
فيه المسمى ومنها ما تمسك به في بر فقال الاقرب الاكتفاء بالتوبة وعدم اشتراط اصلاح لقوله تعالى يحب ما قبلها والتائب من الذنب كمن لا ذنب
له ومنها ما تمسك به في بر ايضا فقال ولان المغفرة تحصل بالتوبة ومنها اطلاقات الاخبار المتقدمة الدالة على المقدمة الاولى من الحجة الثانية
على عود العدالة بالتوبة وقد اشار الى هذا في لك فقال بعد ما حكينا عنه هنا وفي الروايات السابقة ما يدل عليه انتهى لا يقال لا نم هضوض الاطلاقات
المذكورة لاثبات المدعى لانه ان اريد الفرد الغالب وهو صورة حصول الصلاح بعد التوبة لانا نقول لا نم ذلك للمنع من الغلبة المدعية

للاصرار

للأنصراف ولا يبقى يجب تقييد الاطلاقات المذكورة بالآية الشريفة المتقدمة كما اشار اليه في الايضاح فقال احتج القوم بان الاستمرار على
التوبة اصلاح والامر المطلق يكتفي فيه بالمسمى ولم يشترط في الروايتين بل على قبول الشهادة على التوبة واكذاب نفسه فيه نظر لحمل المطلق على المقيد
مع اتحاد القضية وفي الرياض بعد نقل هذا الكلام عنه وهو حسن لانا نقول لا نم صلاحية الاية الشريفة للتقييد لما عرفت سابقا من تفسير
الاصلاح فيها بالاستمرار على التوبة ولا نسلم حمل قوله تعالى واصلحوا على التاكيد اولى من تقييد الاطلاقات المذكورة فتامل ومنها بعض الوجوه المتقدمة
الدالة على قبول شهادة القاذف بالتوبة والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ولكن القول الثاني هو الاقرب وعلى الاول
فهل المراد بالاصلاح اصلاح العمل والحال والنفس بحيث يمنعها من ظهور ما يناف العدالة الذي يتم من الخلاف وترويس ذلك والكشف عن مرادها
ارادة الاول واحتمل في الرياض ارادة الثاني فقال الاشكال واقع في تعيين المراد من الاصلاح العمل واصلاح الحال والنفس بحيث يمنعها
من ظهور ما يناف العدالة لكل وجه والتبادر للاول والاطلاق للثاني ولعله اظهر لاصالة الاطلاق مع الشك في التبادر والمقيد له بعض
الافراد ومع ذلك اشهر وربما يشير اليه الخبر القريب من الصحيح المتضمن لقوله عليه السلام اذا تاب لم يعلم منه الا خير جازت شهادته فتدبر انتهى وفيه نظر
والاقرب عندي هو الاول وعليه فهل يتحقق اصلاح العمل والعمل الصالح بكل عبادة صحيحة فيتحقق بالصلوة مثلا وبالصوم كذلك وبالاستغفار
وبنحو ذلك مما يندرج تحت ذلك شرعا او لا صرح بالاول في مجمع الفائدة فقال الظاهر ان العدالة تقوم بالتوبة والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه
من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ولكن العمل الصالح غير معلوم فالمراد منه الظاهر ما يطلق عليه عمل صالح مثل صلوة وصوم بل ذكر
واستغفار وما يقال عليه شرعا انه عمل صالح بلا بعد ان يكفي التوبة اذا علم كونه توبة وندامة وعدم العود على ذلك الوجه بان يمضي زمان يمكن
العود ولم يكن له مانع من الذنوب ما ينقض التوبة فهي وما فعل مع الاستمرار في الجملة بحيث يتيقن التوبة والاصرار عليها مدة هو العمل الصالح
بل لا يبعد العود بمحض التوبة وهي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله ولم يكن غير ذلك مقصودا
فيكون العمل الصالح تاكيدا لتحقق التوبة واصلاح كما يظهر من تفسير قوله تعالى ومن تاب واصلح لعموم قبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة مثل
التائب من الذنب كمن لا ذنب له والظاهر انه مقصود الشيخ من قوله تب اقبل توبتك فان التوبة ما يتحقق ما لم يكن كما قلناه بل تب توبة حقيقة واذا تحقق عند
ذلك اقبل توبتك فترتب عليه هذه الفائدة لا انه يكون مقصودك ومع عاد الرد والقبول وهو ظ فان لم يتحقق التوبة انتهى هل يلحق القاذف
في جميع ما ذكر كل مرتكب للكبيرة فلا يتوقف عود عدالته زيادة على الاستمرار على التوبة على الاصلاح العمل الصالح على المختار او لا بل يتوقف عود
عدالته على ذلك لا محيص المعتمد هو الاول على المختار فيما سبق وبه صرح في الرياض ومجمع الفائدة ففي الاول هذا كله في التوبة عن القذف واما
عن غيره فينبغي القطع بكفايتها عن اصلاح العمل لعموم التوبة يجب ما قبلها والتائب من الذنب كمن لا ذنب له مع اختصاص الايات المشترطة للاصلاح بتوبة
القاذف خاصة نعم ان توقف على اداء حقوق الله تعالى او الناس لزم اداؤها تحصيلا لها فلا توبة له بدونها والثاني اعلم انه اذا ثبت قبول شهادة
الفاسق بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة السابقة سواء اعتبرنا اصلاح العمل والعمل الصالح ولو في الجملة ولو تسبيحا وذكر الله وتكرار الاستغفار
والتوبة او مع استمرار التوبة ولو كان ساعة كما اعتبره المحقق في يع وقد سبق تحقيق ذلك من انه لا يحتاج الى شيء اخر والا يسمى بالقاذف بعد
جلده من غير علة موجبة لذلك مع ظهور العلة وعموم بعض الادلة كما عرفت بعدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة بل في اشتراط قبول الشهادة
اذ لم توجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وكذا المرة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنية والاستفاضة بل لا
يشترط العدالة قبل الشهادة اذ ثبوت الشاهد فيما يأتي بها بل يأتي بها بعد رده بالفسق ايضا كما راى الاكثر والاصح ان الفسق في وقت ما ليس
بمانع عن الشهادة مطلقا بل الرد بالفسق كذلك فانه يقبل مع حصول العدالة والشرط بل وانه لا يحتاج الى الجرح والتعديل باعتبار ذلك كله عبث ولغو
بلا فائدة مع ان كل ذلك معركة الاراء ومحل بين الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة مثل انه يحتمل ان لا يثبت وهو قليل
في الناس من يستشهد به فيقبل مجهولي الحال بعد التوبة ايضا وانه يقبل قبلها بالطريق الاولى ولان القاذف اذا تاب قبل فهو بالطريق الاولى
فتامل انتهى **التاسع** حكى بعض شراح التجريد عن المعتزلة انهم ذهبوا الى ان التائب ان كان عالما بالذنوب على التفصيل وجب عليه التوبة
من كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها اجمالا وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه من
المفصل بالتفصيل ومن المجمل بالاجمال وحكى العلامة في الكشف عن قاضي القضاة واستشكله المحقق الطوسي في التجريد قائلا وفيه ايجاب

ما هو اصلاح من ذنب وقوله تعالى ومن تاب واصلح فانه يتوب الى الله متاب

كما هو ظاهر لا بل يكفي مجرد التوبة

التفصيل مع الذكر اشكال وعلله في الكشف وبعض الشارح بامكان الاجتراء بالندم على كل قبيح وقع وان لم يذكره مفصلا انتهى والتحقيق ان التوبة
بمعنى الندم على ما فات من المعصية والعزم على الترك في المستقبل لتحقق وصدق حقيقتها بالاجمال والتفصيل معا ولو علم التفصيل فلا حاجة الى التفصيل
ولو علم الاصل البراءة الذمة من وجوبه بقيد والعموم الدال على كفاية ما يسمى توبة حقيقة وهي سليمة عن معارضة دليل من الادلة الاربعة كما لا يخفى
ويؤيد ذلك ان التفصيل لو كان واجبا لورد التنبيه عليه في شيء من النصوص لتوفر الدواعي عليه والتكليم مضافا الى السيرة المعهودة اذ لم يجد
احد من التائبين التزم بالتفصيل مع العلم واما ما يتفرع على التوبة من رد المال والاستحلال والقضاء والتمكين من اقامة الحد فيجب الاتيان به مفصلا
ولا يمكن الاجمال مع العلم بالتفصيل واما مع الجهل به فتارة يلزم العمل بالاحتياط وذلك فيما اذا علم بالتكليف ولم يعلم بالمكلف به كما اذا غصب
ولم يعلم ان المغصوب زيد او عمرو وتارة يلزم الرجوع الى اصالة البراءة وذلك فيما اذا رجع الشك الى اصل التكليف كما اذا علم بالمعصية ولم يعلم
بامر يترتب عليها اداء او القضاء او التمكين من الحد او القضاء او لا يترتب عليه شيء وبالجملة اللازم في هذا المقام الرجوع الى الاصول الشرعية والقواعد
العقلية **العاشر** حكى في الكشف عن ابي علي انه قال اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لان المكلف القادر لا ينفك
عن الضدين اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح يجب الاول وبعبارة اخرى اذا ذكر المعصية
ولم يندم عليها كان مشتهيا لها مرتكبا لها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار وهو عليه باتا لا ثم لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها
اذ ربما يضر بعينها صفحا من غير ندم ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ويظهر من المحقق الطوسي في التجريد الكفر في ذلك فانه قال وفي وجوب التجديد ايضا اشكال
انتهى والاقرب عندي عدم وجوب تجديد الندم على الفائت وتنظر فيه في الكشف عن ابي هاشم وذلك للاصل السليم عن المعارض مضافا الى انه لو كان
واجبا لاشتهر وبطلان التالي هذا ويؤيده ما ذكره في شرح المقاصد فقال الا ترى انها صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا
لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام
ولا يامرون به وكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه انتهى هذا كله في تجديد الندم واما العزم على الترك في المستقبل فيمكن ايضا المنع من وجوب تجديده
ولكن الاحوط التجديد واما ما يتفرع على التوبة من القضاء ورد المال والاستحلال والتمكين من القصاص والحد فلا اشكال في عدم وجوب تجديده
وان قلنا بانه من اجزاء التوبة او من شروطها لظهور الاتفاق عليه واصالة البراءة وعدم كون الامر المتكرر واستلزام التجديد الحرج العظيم غالبا وعدم
اشتهار وجوبه والسيرة المستمرة **الحادي عشر** قال العلامة في الكشف اذا فعل المكلف العلة هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة
او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي القبيح فتصير في حكم الموجود لوجوب حصوله عند المسبب
وقال القاضي يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولدا للقبيح ولا يجب ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه انتهى
تقبيحه وقبل وجوده لا قبح انتهى وفي التجريد في وجوب التجديد اشكال وكذا العلة مع المعلول وفي بعض شروحه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة
من المكلف يجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له ويجب الندم على الاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجتماع
يحصل بالندم على الرمي انتهى والتحقيق ان يقال ان غاية ما يستفاد من الادلة العقلية والنقلية هو وجوب التوبة على نفس المعصية الصادرة سواء كانت علة
او معلولا واما على فرض ان ما المتقدمة او المتاخرة فلا سواء كانت من العلل او من المعلولات فاذا كان المعصية علة وصدرت وجب التوبة على نفسها
لا على معلولها سواء وجد ام لا وان كانت معلولا فلا يجب التوبة قبل الوجود وان وجد العلة نعم اذا وجد يجب التوبة على نفسه لا على العلة **الثاني**
عشر اذا تحققت التوبة هل الوجه المعتبر شرعا فهل يسقط به العقاب او لا صرح بالاول في الكشف وشرح الايمان نفي الاول اعلم الناس انفقوا
على سقوط العقاب بالتوبة وفي الثاني انعقد الاجماع على سقوط العقاب بالتوبة انتهى وربما يعضده ما ذكره قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ولكن في شرح المقاصد هو لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك او يتقبله وليس لاحد سوى ذلك انتهى واختلفوا في ان العقل
هل يستقل بادراك الحكم بوجوب قبول التوبة على الله عز وجل وبلزوم اسقاط العقاب بها كما يستقل بادراك الحكم بوجوب اللطف عليه تعالى
او لا بل انما يثبت قبول التوبة وسقوط العقاب من طريق السمع على قولين الاول ان العقل يحكم بوجوب قبولها وهو المحكي في الكشف وشرح صدر بعض
شروح التجريد عن المعتزلة وفيه انهم قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم الثاني ان العقل لا يستقل بذلك بل طريق ثبوته ليس الا السمع وهو المحكي في الكشف
عن المرجئة فانه قال قالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب وفي شرح الايمان للشيخ الطوسي على انه سمعي وهو

الحق

الحق وبهم من المجمل المصير اليه ايضا في التجريد وفي وجوب اسقاط العقاب بها اشكال للاولين وجه منها ما ذكره في الكشف فقال احتج المعتزلة
بوجهين الاول انه لو لم يجب اسقاط العقاب بها لم يحسن تكليف الفاعل التائب اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للتعرض للنفع
وبوجود العقاب قطعا لا يحصل الثواب بغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للفاعل طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب و
العقاب انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه مستلزم لرفع التكليف عن العاصي قبل التوبة وهو ينافي بالضرورة من العقل واما ثانيا فلما ذكره في الكشف
فقال والجواب عن الاول لانا لم نخصص سقوط العقاب بالتوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب علينا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب
ومنها ما ذكره في الكشف ايضا فقال الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية
فان العقلاء يذمون المظلوم اذا ذمه بعد ذلك واورد عليه بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب بحكم العقل قبول
اعتذاره بل الجزء الى الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واشار المحقق في سرائر الايمان فقال منع الشيخ الطوسي قبح المؤاخذة مع الاعتذار
اذ بالاعتذار يحسن ترك العقاب لا انه يقبح معه اذ لو كان مستحقا للعقاب تجرد الاعتذار لا يرفع الاستحقاق بل هو ثابت بالضرورة ومع بقاء الاستحقاق
لا يقبح العقاب بالضرورة ولو استبعد احد ما ذكرناه فليقس الى سائر الحقوق الثابتة حتى يرتفع الاستبعاد وان قالوا اصحاب الحق ان كان محتاجا
الى مستحقه لم يكن طلبه حقه قبيحا ولو مع الاعتذار ولكن اذا كان مستغنيا عنه كان الطالب له مع الاعتذار قبيحا قلنا هذا الفرق انما يتجه حيث يكون سبب
حسن المؤاخذة محض الاحتياج وهو ممنوع لجواز ان يكون السبب جزء من مصلحة اخرى في المؤاخذة او مفسدة اخرى في تركها وجميع الانفعال الاحتمال
من هذا القبيل فلا يلزم من فقد الحاجة كون مطالبته الحق قبيحا انتهى وفي الجملي فقال الخ. قام الاحتجاج للمعتزلة ان سقوط الذم عقيب التوبة
واجب فكذا العقاب لانهما معلولا علة واحدة وهي فعل القبيح وسقوط احد المعلولين يستلزم سقوط المعلول الاخر لارتفاع العلة بارتفاع
احدهما يرتفع الاخر بارتفاعها ولهذا انه متى اعتذر له من اساء وعرف صحة نيته وخلوص اعتذاره وندمه وجب ان يسقط عنه تلك الاساءة و
لهذا ان العقلاء يذمون من يذم عقيب ذلك والاعراض عليه اما اولا فلابتنائه على منع العفو وهو ممنوع مع ان بعض القبائح يقتضي الذم ولا يقتضي
العقاب كما في حقه تعالى مع العفو اقول لم من هذا ان الذم والعقاب لا تلازم بينهما في الوقوع مع عدم التلازم جاز ارتفاع احدهما دون الاخر
نعم هما متلازمان في الاستحقاق فتم الكلام على تقديره فان قلت لو لم يجب قبول التوبة لما وجب قبول الاسلام من الكافر فلا يصح تكليفه وذلك مخالف
للاجماع قلت الفرق ثابت فانه لما ثبت دوام عقاب الكافر وعدم جواز انقطاعه بالادلة النقلية لم يكن ثم طريق الى حسن تكليفه الا بوجوب قبول
اسلامه ولا كذلك العاصي لوجوب انقطاع عقابه بل وجواز العفو عنه فلا يقبح تكليفه لثبوت استحقاق الثواب له وان لم يجب قبول توبته فالفرق
لا يتحقق الا بما قال والحق انه يفصل فان سقوط العقاب ان كان لوجوب قبولها فهو ممنوع فان من اساء الى غيره باعظم الاساءات ثم اعتذر اليه
لا يجب في العقل قبول عذره ولا يذمه العقلاء على عدمه بل قد يحسن ذمه وعدم العفو عنه وان كان لكون الثواب بها اكثر فذلك مسلم لابتنائه على التحابط انتهى و
للاخر ما ذكره في الكشف فقال اما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول
فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءات واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بينا من ابطال
التحابط انتهى وفي الجملي اوجب سقوط العقاب بها المعتزلة وقال المرجئة انه تفضل وبنوه على اصلهم من منع العفو عن الفاسق انتهى والاقرب عندي في
المسئلة هو القول الثاني وفرع بعض اصحابنا على الخلاف المذكور الخلاف في ان التوبة من معصية هل يستلزم سقوط العقاب على جميع المعاصي
او لا بل التوبة من كل معصية يستلزم سقوط عقابه بخصوصه ولا يتعداه الى غيره وجعل الاحتمال الاول متفرعا على القول الاول والاحتمال الثاني
على القول الثاني **الثالث عشر** قال في الكشف قال والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق
بين التقدم والتاخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط اقول اختلف المتاخرون هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها
لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب
من غير امر زائد وقال الاخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المص على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة
الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية
وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق يسقط عنه

العقاب الثالث انه لو اسقطت العقاب لعظيم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنها وفي من غيره لان الثواب
لا يختص اثره ببعض العقاب دون بعض ثم ان المص اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال
المعاينة وفي الدار الآخرة والجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء
فلا يكون الندم للقبح **الرابع عشر** اذا صدر من المكلف معصية ثم لم يقدر على الاتيان بها لفقد آلتها كما اذا زنى ثم جب فهل يتحقق
منه التوبة ويجب عليه او لا فيه خلاف كما اشار اليه في ح صدر فقال الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه العزم على ترك الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل وقال به الآخرون بناء
على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة انتهى والمسئلة لا تخ من اشكال الا ان القول الثاني في غاية القوة **الخامس عشر** قال في ح صدان قلنا لا
يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لم من يخبث هل يقبل ذلك منه ليوجد التوبة او لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان
عند اليأس فظهر بالجملة انه غير مقبول اجماعا والتردد الذي ذكره المص في توبة المرء من الخنيف لما نقله الامدي من الاجماع على القبول كما
مر انتهى **السادس عشر** قال في ح صدر شرط المعتزلة في التوبة امور ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة
الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنبا كان وثالثها ان يندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي
عندنا غير واجبة في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد او الابراء عنه والاحتذار الى المغتاب واسترضاه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فلا
يراسلا مدخل له في الندم على ذنب اخر قال الامكان اذا قرنا بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة فالقدر متوقفا على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون
الاخرى واما ان لا يطاوع دام الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال قال الامكان التوبة مأمور
بها فيكون عبادة ولا يكون من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عن المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا ارتكب الكبيرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه
واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان التائب اذا لم يصدر عنه ثانيا في عمره كان ذلك الندم حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما
مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بابتداء الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الامدي يلزم من ذلك
اخلال الصلوة وما في العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامته وبذكره تائبا وان يجب عليه اعادة توبة وهو خلاف الاجماع والاقرب عندنا
ما ذكره في ح المقاصد في ح التجريد وليس في ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او تضمنه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم وغير ذلك
جزء من التوبة بل هو امر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وان كان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددا يستدعي توبة اخرى ولا يقدح التوبة من القتل وفي التجريد ليس ذلك جزء من التوبة
السابع عشر قال في ح المقاصد لم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب منه وفي التوبة المعضلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر
خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومها فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت
ولم يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات
واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب في تلك العموم كما في الواجبات فانه ربما يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات
ببعضها دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه لا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل
مراتب مختلفة في الافعال وتفاوتا تقضيها بحسب الاوقات فكذا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبة **مفتح**
من جملة اقسام الخبر المتواتر وقد تضمن جملة من عبارات الاصوليين لتغيير بعض وبيان معناه فقيل التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بينهما فترة تقول تتابعت
رسلنا اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وكذا في الاصطلاح عبارة عن تواتر الاخبار على السمع كعدد خبر لكن بشرط ان يكثر الاخبار الى ان يحصل
العلم بقولهم وفي ح المباحث لفخر الاسلام المتواتر هو الخبر الذي يفيد بنفسه العلم فخرج ما يفيد العلم بانضمام القرائن وفي المنية اعلم ان لفظ
التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما
بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وفي م المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي

التواتر

المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع وفي الوافية المتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة احالة العادة تواطئهم على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة واسكندر
ونحوهما وفي غاية المأمول المتواتر في اللغة تعاقب الاشياء واحدا بعد واحد بمهلة وفترة وبتثا بعها وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه
وفي ح دي المسبوك المتواتر في اللغة مجيء واحد بعد واحد بفترة بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة بلغوا كثرة تفيد بنفسه
العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القرائن وفي البداية المتواتر هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم واتفاقهم على الكذب وامتنع
ذلك الوصف في جميع الطبقات بحيث يتعذر بان يرويه قوم عن قوم وهكذا الحال الاولى فيكون اول رواة هذا الوصف كآخره ووسطه كطرفيه ليحصل
الوصف وهو استحالة التواطي على الكذب للكثرة في جميع الطبقات المتعددة وبهذا ينتفي المتواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت رواتها في
زماننا ذلك الحد لكن لم يتفق ذلك غيره خصوصا في الابتداء وظن كونها متواترا من لم يتفطن لهذا الشرط وفي ح العضدي المتواتر في اللغة تتابع
امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي الاحكام اما المتواتر في اللغة
فعبارة عن تتابع اشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واما في اصطلاح الاصوليين فقد
قال بعض اصحابنا انه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم وهو غلط فان ما ذكره انما هو حد الخبر المتواتر لا حد
نفس المتواتر وفرق بين المتواتر والتواتر وانما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر من جماعة يفيد العلم بخبره واما المتواتر فقد قال بعض
اصحابنا ابقاه انه الخبر المفيد للعلم اليقيني كما فسر به الاخر والحق ان المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة تفيد للعلم بخبره وفي ندائه
الحكم التواتر هو اخبار جماعة لا يجوز العقل بسبب كثرتهم وخصوصيتها احوالهم اتفاقهم على الكذب عن شيء محسوس اما انهم انفسهم قد شاهدوه بعينهم
بخبر واعن جماعة امثالهم الى ان ينتهي اخبارهم الى مشاهدتهم اياه بنفسه وقد اختلف الناس في امكان التواتر وتحققه على اقوال الاول ان ذلك ممكن
وواقع وهو المذهب في العدة والذخيرة وح وبه وبه وذكر وشرحه لفخر الاسلام والتسوية والتهذيب وثم والبداية وشمع البقين وشرائع الايمان
وقواعد الحكم وغاية المأمول والمستصفى وح وح وشرح الشرح وغيرها وفي به ذهب اكثر الناس الى ان يفيد العلم سواء كان خبرا عن موجود في زماننا كالاخبار
عن البلدان النائية وعن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين وفي كتبه التواتر يفيد العلم بخبره وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وفي الاحكام اتفق الكل على ان الخبر المتواتر مفيد للعلم وفي غاية المأمول ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو
موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما مضى كالاخبار عن وجود الملوك المنقرضة وفي ح مر العضدي اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر
بشرائطه يفيد العلم بصدقه انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان هذا القول مذهب المحققين والمعتبرين من العقلاء الثاني ما شاع نقله عن السمنية والبراهمة
من انكار ذلك وحصرهم العلوم في الحواس الظاهرة الثالث ما حكاه في المنية وغيره فقالا ومن السمنية من وافق على افادة العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة للقول الاول ما تضمنه جملة من الكتب فقال العدة حكى عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم
بالاخبار وعندهما وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لانه يفضي الى التناقض لابطاله الادراكات وفي ندائه لان المشكك فيما يحصل
منه العلم عند الاخبار كالمشكك عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العناد ويدخل الشبهة في ذلك لان نفوسنا
تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والروم والهند وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي صلى الله عليه وآله ووقوع
المغازي وحصول الوقائع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فيما يحصل عند الاخبار انه من وجد شيئا كمن ادعى ذلك في المشاهدات
وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان وفي الذريعة اعلم ان اصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسمنية انكار وقوع العلم عند
سماع الاخبار وانهم يقصرون العلوم على الادراك دون غيره والكلام على بطلان هذا المذهب ايضا بعد تسكن نفوسنا الى اعتقاد وجود البلدان
الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدة فمن تشكك في الاخر من ادعى انه ظن قوي كمن ادعاه في الامرين والاشبه ان كانت هذه الحكاية حقا
ان يكون من خالفنا ممن خالف في الامر دون الميت واشتبه عليه العلم بالظن كما نقول في السوفسطائية وهذا الفعل كاف في قبح الخبر المتواتر مفيد العلم وانكره
السمنية لنا ان الواحد منا يجد نفسه جازمة بالبلدان والوقائع ان لم يشاهدها عند الاخبار عنها كجزمنا بما نشاهده جزما خاليا عن التردد وفي
النهاية لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والملوك جزما ضروريا جازما يجري جزمنا بالمشاهدات وفي المنية بطلان كلا
السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء مثل موسى وعيسى ومحمد والملوك

في بيان خبر التواتر

في هذا كدخل الشبهات

في تعريف خبر التواتر

الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا انكار العلم بذلك لا يقصر عن العلم بالمشاهدة ولا طريق لنا بذلك والمنكر لذلك كالمنكر
للمشاهدات فلا يستحق الكلام وهو لم كذب في امكانه ووقوعه لا جرم بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فاذا ثبت مكابرة لانا نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينها وبين الجزم وما ذلك الا بالاخبار وقطعهم في الغاية المأمول لنا انا نجزم بوجود البلدان النائية والامم الخالية جزما مساويا
لجزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر في ضروراته الحكم لا شك ان العلم الحاصل بالتواتر علم جزم ويقين لا يقبل الشك ولا يتطرق اليه الشبهة اذا لم يكن
في اطرافه ولا اوساطه مبدل لتجويز الكذب فقد بقي الصدق ضرورة كعلمنا بالملوك الماضية والقرون السالفة والبلاد البعيدة وغير ذلك من
الاسباب التي تشهد في الاحكام دليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك
والانبياء والائمة والمشاهير والوقائع الجارية من السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار وحسب جلائنا العلم بالحسيات عند ادراكنا لها بالحواس ومن انكر
ذلك فقد سفطت كالمشرق ظهر جنونه او مجاحدته في المستصفى للغزالي اما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو خلاف السمنية حيث حصروا العلوم
في الحواس انكروا هذا وحصروه باطلا واما بالفعل فعلم استحالة كون الالف اقل من الواحد استحالة كون الشيء قديما واما امور اخر ذكرناها في مدارك
اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم ولنبين ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يجب بما قال ان في الدنيا بلدة تسمى بغداد
وان لم ندخلها ولا شك في وجود الانبياء ولا في وجود الشافعي وابي حنيفة بل في الاول والوقائع الكثيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما
خالفناكم قلنا من يخالف في هذا انما يخالف لسانا او من خبطة عقل او عناد ولا يصدر هذا من عدد كثير يستحيل في العادة عنادهم ولو
تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم لزمكم ترك الحسيات لبنت خلاف السوفسطائية وفي ح صر العصمي قول السمنية بهت فانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهم فيما يورث الجزم وما
ذلك الا بالاخبار وقطعهم وقريب من ذلك في شمع اليقين وسراج الايمان وفي بيان انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وفي ر
وما يورده السمنية من الشبه فهو تشكيك على الضروريات فلا يستحق الجواب وفي ح شبهة السمنية واهية والقول الثاني في وجوه منها ما اشار اليه الجاحظ من
انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها واذا فرض كذب
كل واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه لا يحصل العلم واجاب عنه في ير وب المنتهى ولم وتبر المأمول وم وح صر والمواقف وشرحه بان تجويز الكذب على
كل واحد لا يستلزم على الجميع بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وزاد في المنتهى فقال ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدم
خبر المجموع واحدهما غير الآخر وايضا فانا فرضنا انما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا ومنها ما ذكره جماعة من انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من تصريحهما بنفي النبوة بعدهما وقولهما لا نبي بعده وهو ينافي نبوة محمد م فيكون باطلا واجاب عنه في
النهاية ولم وتبر المأمول وح صر بان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وزاد في النهاية فقال تواتر اليهود انقطع
في قصة بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جدا وفي الاحكام انما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة وان خبر كل جماعة
تواتر وليس كذلك وانما ادعوا ان العلم لا يحصل من خبر الجماعة ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصل العلم ومنها ما ذكره جماعة من انه كاجتماع الخلق
الكثير على كذب ممتنع عادة لاختلافهم في الانزجار والاخلاق والاراء والاغراض وقصد الصدق والكذب كما لا يتصور اتفاق الخلق على اكل طعام
واحد معين واتفاق اهل بلد على محبة الخير والشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق واجاب عنه في م وتبر المأمول وح صر بانه قد علم وقوع الفرق
بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي في المتواتر بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر ومنها ما ذكره
جماعة من ان حصول العلم به يفضي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك ح واجاب عنه في ير ولم وم وح صر بان توارد
النقيضين محال عادة وفي تبر المأمول ان التواتر ثانيا بنقيض ما تواتر اولا محال ففرضه فرض المحال والمحال قد يستلزم محالا ومنها ما ذكره جماعة
من انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة واجاب عنه في ير ولم وتبر المأمول بان الفرق الذي نجده بين العلمين
انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري ويختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر وم

الجواب انما يصح ان لو استلزم ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية وليس كذلك بل انما نعلم العلم العادي وعلى هذا فلا يخرج عن كونه
علما لتقاصر زمان الاستحالة ولا يمكننا دائما لما قيل من العلوم العادية ومنها ما ذكره جماعة من ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا
واجاب عنه في ولم يتعرض له الاصل وتبعه من ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز اللباهة والعناد من الشرذمة من الاحكام الجوهرية حاصله يرجع الى
المكابرة وانما حاصل ذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علما ضروريا لكان
خلاف السوفسطائية منه صحة العلم بالحسيات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف مذهب السمنية وما هو اعتراف منه خلاف السوفسطائية
في العلم بالحسيات يكون عند الثالث المتواترات ومنها ما ذكره بعض من ان لو حصل العلم الضروري بخبر المتواتر لما خالفه بنو تميم احد لانه عاقلا
لمخالفتها بعادة لا يخالفه في اعتقاده واجاب عنه في وتم نقلا هو صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن الحسيات والمشاهدات والنبو
حكم ذلك لم يثبت بخبر التواتر وذا في الثالث نقال كيف وانا لا ندري ان كل يحصل العلم بخبره مطلقا لكل احد نعم انما نعلم في السماع وقوة الفهم
والاطلاع على القرائن المقترنة بالاخبار المفيدة للعلم فمخالفته من يخالفه غير قادحة فيما يدعيه من حصول العلم له لبعض الناس ومنها ما ذكره بعض
من ان التواتر شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت لا سبيل الى العلم بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرطه افادته العلم لم يحصل منه العلم
عند المواقف وشرحه فقال الجواب انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرط وضابطه وعلى ما ادعيناه والفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتمل على ما يعتبر فيه من الشرائط ومنها ما ذكره بعض من ان لو اوجب التواتر العلم لاوجب خبر الواحد
واللازم منتف اما بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد فالموجب للعلم على تقدير حصوله
انما هو الجزء الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد اوجب خبر الواحد العلم واجاب عنه في المواقف وشرحه فقال لا نحو المنع اما عندنا فلان
العلم عقيب التواتر بخلق الله تعالى فقد يخلقه تعالى بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الجزء الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الاخبار الصادرة عن التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اما الاسباب المعدة قد لا يجامع السبب بل تكون متقدمة عليه كالحركة للصعود
في المنتهى فالاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالجزء الاخير فاعلم شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء المناسب لاصول المعتزلة ما ذكره
ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو
الجزء الاخير وشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له ومنها ما ذكره بعض من ان
غير مضبوط بعد بل ضابطه حصول القطع والتيقن واثبات اليقين به يكون دورا واجاب عنه في المواقف وشرحه بنحو ما اجابا به عن الوجه الثامن
ومنها ما ذكره بعض من ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما يتلها بواحد فان من جوز افادة العلم لبعض افادة العشرة والتسعة
لم يقطع ولم يحصر العلم في عدد معين وانهم ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلو فرض طبقة لا تفيد
العلم تقطع كاثنين مثلا ثم تزيد عليه واحدا فلا يفيد شيء من هذه المراتب الى ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة واجاب عنه
في المواقف وشرحه فقال الجواب ان حصول العلم عند التواتر عندنا مستند الى الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعد دون عدد ثلاثة
منا وطبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف ان حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد
يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصة ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في
العدد وكذا يحصل بسامع اخر من ذلك العدد ومنها ما ذكره بعض من ان الجزم بوجود مصنف الخبر ليس اقوى من الجزم بان من شاهدناه ثانيا هو
الذي شاهدناه بالامس مع ادراكنا بطلان الجواز ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا الجزم ثابت عند المسلمين والفلاسفة لا يقال يجوز كون
منا بر ما شاهدته بالامس يرجع الى الشك في المشاهد او الله تعالى وان كان قادرا لكن لا يمتنع منه تعالى لانا نقول
لا نم ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات لان المشاهد وجود هذا فعلا ان هذا هو ذاك فليس بمشاهد لكن حكم من النفس يقع في الخطأ
ولا يلزم من الشك في المشاهد دليل الامتناع لا يدفع الالزام لان هذا الجزم ان كان بفاعل ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا
بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم واجاب عنه في النهاية فقال الجواب الضرورة قاضية بالاتحاد
فانا شاهدناه ثانيا مع فانا شاهدناه اولا والضرورة لا يقبل الشك واجاب عنه في ايضا بنحو ما اجاب عن الوجه الخامس واجاب عن جميع الوجوه

لا انا نستدل
التواتر الحصول
وضابطه
ح

المذكورة في به والمنبه ولم يبرأ كدم وح المقاصد وح صريانها تشكيك في الضروري فهي كالشبهة السوفسطائية وهو في غاية الجودة ولم اجد حجة للقول
الثالث وهو في غاية الضعف كالقول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في البحار التوحيد والعيون حدثنا ابو محمد جعفر بن علي بن
احمد الفقيه العلوي ثم الايلاقي قال اخبرني ابو محمد الحسن بن محمد بن علي بن صدقة القمي قال حدثني ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الانصاري الكشي قال حدثني
من سمع الحسن بن محمد النوفلي ثم الهاشمي يقول لما قدم الرضا ع قال يا راس الجالوت فما يمنعك الاقرار بعيسى بن مريم وقد كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه و
الابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ثم قال راس الجالوت بقال انه فعل ولم يشهده قال الرضا ع ارايت ما جاء به موسى
من الايات بمشاهدة الناس انما جاءت الاخبار من ثقات اصحاب موسى انه فعل ذلك قال بلى قال فكذلك ايضا انتم الاخبار المتواترة بما فعل عيسى بن مريم فكيف
صدقتم ولم تصدقوا بعيسى لم يجيبوا بما قال الرضا ع وكذا مر محمد ع وما جاء به وامر كل نبي بعثه الله تعالى ومن ايات انه كان يتيما فقيرا راعيا اجيرا
لم يتعلم كتابا ولم يختلف الى معلم ثم جاء بالقران الذي فيه قصص الانبياء ع واخبارهم حرفا حرفا واخبار من مضى ومن بقي الى يوم القيمة ثم كان
يخبرهم باسرارهم وما يعملون في بيوتهم وجاء بايات كثيرة لا تخفى قال راس الجالوت لم يصح عندنا خبر عيسى ع ولا خبر محمد ع ولا يجوز ان نقر لهما بما لم يصح قال
الرضا ع فالشاهد الذي شهد لعيسى ع ولمحمد ع شاهد زور فلم يجيبوا بشيء دعا بالمهر بذا الاكبر فقال له الرضا ع اخبرني عن زرهشت الذي يزعم انه نبي
ما حجتك على نبوته قال انه اتى بما لم ياتنا به احد قبله ولم يشهد ولكن الاخبار من اسلافنا ورد علينا بانه احل لنا ما لم يحله غيره فاتبعناه قال افليس
انما اتتكم الاخبار فاتبعتموه قال بلى قال فكذلك سائر الامم السالفة انما اتتهم الاخبار بما اتى به النبيون واتى به موسى ع عيسى ع ومحمد ع فما عذركم في
ترك الاقرار لهم اذ كنتم انما اقررتم بزرهشت من قبل الاخبار المتواترة بانه جاء بما لم يجيء به غيره فانقطع الهود فكانه تقرير الامام ع بالاسناد الى ابي
محمد العسكري ع انه قال لامير المؤمنين عليه السلام هل لمحمد ع ايه مثل ايه موسى الهان قال فقال رسول الله ص لابي جهل لعنه هذه الغرفة الثالثة قد
جاءتك واخبرتك بما شاهدت فقال ابو جهل لعنه لا ادري صدقوا عن هؤلاء ام كذبوا ام حقق اليهم ام خيل اليهم فان رايت انا اقترح عليك نحو
ايات من نحو ايات عيسى بن مريم فقالوا ان فيها الايمان والا فليس لزمني تصديق هؤلاء يا ابا جهل فان كان لا يلزمك تصديق هؤلاء على كثرتهم
وشدة تحصيلهم فكيف يصدق بما تراه ابائك واجدادك ومساوي اسلافك اعداءك فكيف نصدق عن الصين والعراق والشام اذا حدثت عنها
هل المجنون من ذلك الا دون هؤلاء الجهل بالك عن هذه الايات مع سائر من شاهدناهم من الجمع الكثيف الذين لا يجتمعون على باطل يتجرعون
الا كان بادناهم من يكذبهم يجيز بصدق اخبارهم وكل فرقة من هؤلاء مجتمعون بما شاهدوا وانت يا ابا جهل تجحد بما سمعت شاهد **الثاني**
قال الشهيد الثاني في البدائع التواتر متحقق في اصل الشرائع كوجوب الصلوات اليومية واعداد ركعاتها والزكوة والحج تحققا كثيرا وفي
الحقيقة مرجع اثبات تواترها الى المعنى لا اللفظ اذ الكلام في الاخبار الدالة عليه لغيرها وقليل تحققه في الاحاديث الخاصة المنقولة بالفاظ
مخصوصة لعدم اتفاق الطرفين والوسط فيها وان تواتر مدلولها في بعض الموارد كالاخبار الدالة على شجاعة علي ع وكرم حاتم ونظائرهما
الى ان قال حتى قال ابو الصلاح من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه هذا مع كثرة رواياتهم قديما وحديثا وانتشارهم في اقطار الارض
قال وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من التواتر وان نقله الان عدد التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الان يروونه ويعم
يزيدون عن عدد التواتر المدعى قد طرحوه في وسط اسناده الى الان دون اوله فقد انفرد به جماعة من تابعي اوساطهم فلا يخرج بهم عن الاحاد
واكثرها ادعى تواتره من هذا القبيل بظاهر دعوى التواتر الدوانا او هو وما قبله من غير استثناء جميع الازمنة ولو انصف لوجد الاخلاء خلوا
الازمنة بل ربما صار الحديث الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن شرط التواتر مفقود من حجة الابتداء ونازع بعض المتاخرين في ذلك واثبت
وجود المتواتر بكثرة وهو غريب نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يمكن ادعاء تواتره فقد نقله عن النبي ص الجم الغفير والجمع الكثير قيل
لرواته اربعون وقيل اثنان وستون صحابيا ولم يزل العدد الراوي لهذا الحديث في ازدياد ومع ان التواتر يتحقق بهذا العدد بل بما دونه
الثالث قد تضمن جملة من الاخبار ان المتواتر مغني فنوع التواتر المغني مفيد العلم لكرم حاتم وشجاعة علي ع وان كانت مفردات اخبارهما
احادا وفي باب المتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة احادا وفيه اعلم ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى
كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا كما نقل جماعة يفيد قولهم الظن ان عليا عليه السلام قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا ينقل
الاحاد افراد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت في كلي هو الشجاعة والراوي قد لو للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار

ضعفا مضاعفة لان ذلك التواتر

ذلك

ذلك الكلي مرتبا بالتواتر وبقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لابد وان تصدق واحدة منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي
ثبت افاد الشجاعة وفي البداية التواتر المعنوي تواتر المدلول كالاخبار الدالة على شجاعة علي وكرم حاتم ونظائرهما فان كل فرد خاص من تلك الاخبار
الدالة على ان عليا ع قتل فلانا وفعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار الدالة على ان حاتما اعطى الفرس الفلانية والجمل والرمح وغيرها الا ان القدر
المشترك بينها متواتر يدل عليه تلك الجزئيات المتعددة احاد بالتضمن وعلى هذا ترك المرتضى ومن تبعه تواتر الاخبار الدالة على الفقر وغيره اذ لا شبهة
في ان كل واحد من تلك الاخبار احاد وقد اوما الى ذلك في مسائل البيانيات وفي ح ص اذا كثرت الاخبار في الوقايع المختلفة لكن كل واحد
منها يشتمل على مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم فيما يحكى من
عطاياه من فرس وابل وغيره وترب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم بشيء من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي عليه السلم في حروبه من انه هزم في خيبر
كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته عليه السلم وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع
واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة ولا القدر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو متواتر الا ان احدها سنتكلم بالعادة انتهى
وفي هذا السؤال للاستاذ التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو ان ينقل العدد الذي يحتمل تواطئهم على الكذب وقايع مختلفة
مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر احد بان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر انه اعطى جملا واخبر اخر انه اعطى شاة وعلم جرا حتى بلغ المخبرين عدد
التواتر فنقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا مجرد الاعطاء لا الكرم والجود لعدم وجوده
قد ذكروا للتواتر وافادته للعلم شروطا كثيرة منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب هذا الشرط قد صرح
به في ج وبه والمنية وحه ولم وبه المامولي وم وح ص بل دعوى الاتفاق عليه في به وم وح ص ولم يصرح بهذا الشرط في ب ك وشرحه والبداية
وكانهم استغنوا عنه بالتعريف سيما ان يستند علم المخبر الى الحس فلو استند الى العادة كما في الاخبار عن حدوث العالم لم يفد قطعا وقد صرح
بهذا الشرط في ج وب به وك وشرحيه والمنية والبداية ولم وحه وبه ل وم والمستصفى وح ص وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في به وم وح ص وادعى
في المستصفى انه معلوم بالعادة ثم قال والا كان في قدرة الله تعالى ان يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا وذكر الشرط الثاني اسناد المخبرين الاخبار الى الحس
فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون مستندا الى الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك وذكر البادي يشترط ان يكون مستندا
الى الحس لا الى العقل اذ لو كان مستندا الى العقل لكان المؤثر في حصول العلم هو العقل لا الخبر انتهى وقد بينا نقش فيما ذكروه اولا بانه قد يحصل العلم
من استناد خبر المخبرين الكثيرين الى غير الحس والى العقل المحض من غير فرق بين الطبقة الاولى والطبقات الاخيرة نعم ربما يندرج هذا تحت الاجماع ولكنه غير
قادح فيما ذكرناه ثم وثانيا ان الاستناد الى الحس لو كان شرطا لما حصل التواتر بخبر المخبرين الكثيرين من غير اشارة الى المستند كما هو الغالب وهو
بطل جدا واما الاستناد الى الحس لو سلمت غايته حصول الظن لا العلم ثم وربما يظهر من غاية ترك هذا الشرط ما يعبر البنية من الطبقة الاولى فانه
قال والمراد بالاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد طبقات الاخبار عن اخبار جماعة انتهى ولم اجد هذا التفصيل في كلام احد القوم غيره
بل هم اطلقوا ذلك من غير تفصيل ثم ان الظاهر من اطلاق الكتب المصرحة بالاشتراط عدم الفرق بين افراد الحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق
والشم واللمس وفيها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد
صرح بهذا الشرط في ج وب به والمنية ولم وبه ل وم والمستصفى وح العضدي وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في النهاية وم وح العضدي
قال في ج لانا نعلم انه متى اختل هذا الشرط لا يحصل العلم بمجرد الاخبار وفي به وبه ل وم والمستصفى لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكان
هذا الشرط معتبرا وزاد الثاني فقال وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه عن موسى وعيسى لعدم بلوغ المخبرين الحد
المذكور وقريب منه ما في الرابع ولا اشكال في عدم حصول العلم اذا كان العدد الاول الثلثة من خبر الواحد وجهه ظاهر وكذا لا اشكال في حصول العلم
اذا كانت الثلاثة بالغة مبلغ التواتر واما اذا كانت الطبقة الاخيرة المتصلة بنا بالغة مبلغ التواتر ولم يعلم كيفية ما سبق فقد يدعى حصول
العلم ح بل اكثر المتواترات من هذا القبيل اذ لم يلتفت فيها الى ما سبق ثم وقال في المنية المراد بالطبقة الاولى الشاهدون لمدلول الخبر والطبقة
الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان تكون بالغة
بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما تعتبر اذا كان بين المخبر والشاهدين طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عاما في كل

متواتر ولا في مطلق الخبر المتواتر فان غفلة المشاهدين عن الغير هم بغيره اخذ متواتر والبرهان طرفان وواسطة ومنها ان لا يكون السامع عالما
بما اخبروا به قبل ذلك وهذا الشرط قد صرح به في ج و د و ب والمنتهى والبداية والباقي والبداية ولم يوم وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في ب وبعض شروح
المبادي واحتج عليه في المنتهى بحجة عقلية فقال لشرط ان لا يكون عالما لمن بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبره شاهده لانه ان اراد ذلك الخبر علما
لكان اما من العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة واما غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا
لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره ثم قال وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان
يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز تخالفهما بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره انتهى وكذا يشير الى ما
ذكره من الحجة في جملة من الكتب فهي في ب و ب والبداية بشرط ان لا يكون عالما لمن بما اخبروا به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله التقوية
في الضروري وزاد في الاخير فقال لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان وفي المبادي وغاية الباقي ولم يوم بشرط ذلك لاستحالة تحصيل الحاصل
انتهى ولم يذكر هذا الشرط في ج و د والمستصفى ومنها ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا به لا ظانين فلو كان كلهم او بعضهم ظانا بما اخبر به لم يحصل
العلم وقد صرح بهذا الشرط في المطالع والنهاية والمنتهى وغاية الباقي والمستصفى والاحكام وقد صرح بدعوى الاتفاق في النهاية والاحكام واحتج عليه
في غاية الباقي بانه لا يلزم من اجتماع الظنون علم وفي المستصفى الشرط الاول ان يخبروا عن علم لا عن ظن فان اهل بغداد اذا اخبرونا عن ظانهم
ظنوه حراما او عن شخص انهم ظنوه زنيا لم يحصل لنا العلم بكونه حراما وبكونه زنيا هذا معلوم الاحال لان المخبر لم يزد على حال المخبر لانه كان في قدرة
الله تعالى ان يخلق لنا بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة انتهى وبنحو من العضدي المناقشة فيما ذكروه فانه قال وقد شرط فيه قوم شرطا
رابعا وهو كونهم عالمين بالخبر غير ظانين وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد بجواز علم الكل بما ظن فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه
او ظانا او مجازفا وان اريد علم البعض به فهو لازم مما ذكر من التقسيم الثلثة عادة لا يجتمع الا البعض عالم قطعا انتهى ولعله لما ذكره لم يذكر هذا
الشرط في ب و ب والبداية و د ومنها ما ذكر في جملة من الكتب فهي الغاية الاخبار المتواترة على ضربين احدهما يحصل العلم عندها لكل عاقل سمعها
بلا شك كالاخبار عن البلدان والحوادث العظيمة والاخر يحصل به بنظر واستدلال كالاخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن واخبار النص
الجلي على امامة امير المؤمنين عليه السلام والضرب الاول قال قوم ان العلم الحاصل عنده ضروري وقال آخرون انه مكتسب ونحن نجوز كونه على كل واحد من الامرين
فنقطع على احدهما لعدم الدليل الدال على ذلك والضرب الذي يحصل العلم عنده بنظر واستدلال في صفة المخبرين شروط ثلثة احدها بلوغهم
من الكثرة الى حد لا يجوز معه في العادة اتفاق الكذب منهم من الخبر الواحد لانهم متى لم يكونوا كذلك ويعلم ذلك من حالهم لم يأمن ان يكون الكذب
وقع منهم اتفاقا كما يجوز ذلك فيه . ولعدد الاثنين وثانيها ان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع من تواطؤ او ما يجري مجراه لانا متى لم نعلم ذلك
لم نقطع على الصدق وثالثها ان يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عما اخبروا عنه لانها تدعو الجماعات الكثيرة الى الكذب كاخبار الخلق الكثير من المبطلين
عن مذاهبهم الفاسدة لاجل الشبهة الداخلة عليهم وهي تقوم مقام التواطؤ في الجمع على الكذب هذا اذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر عنه بلا واسطة
فان كان هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في الواسطة بينهم وبين المخبر عنهم والا لم نقطع على صدقهم واذا تكاملت هذه الشروط بطل
كونه كذبا وفي ذلك يكون صدقا لانه لا واسطة بينهما وفي ب بشرط ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد بنا في موجب الخبر وهذا شرط اختص به
السيد المرتضى وهو جيد وفي النهاية قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم
الحاصل عقيب التواتر اذا كان للعادة جاز ان يختلف اختلافا لا يخرج السامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل
له اذا اعتقد ذلك قال السيد وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا ينافيها اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله غير القرآن كحنين
الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى اي فرقا يعتد به بين الخبر عن البلدان وبين النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام المنقول بالامامة والاجماع ان يكون
العلم بذلك كله ضروريا لا يقال يلزمكم ان يجوز واصل من اخبر بانه لم يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة
اعتقدها في نفي تلك الاشياء ولا شبهة في نفيها وفي المبادي بشرط ان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وفي
المنتهى الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاد نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص اعتباره بالسيد
المرتضى وتابعه على ذلك محقق الاصوليين وهو الحق ويرد بمنع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله

لا تتفق

وما يحتج

كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى بمخالفونا في النص على امير المؤمنين ع بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم بالعلم بها ولا
كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتربة فكذا المقدمة الملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم
وهو عدم السبق بالشبهة والتقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الماضية الخالية فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول ص والنص على امير المؤمنين ع فان الشرط موجود عند المسلمين والامامة مفقود عند خصومهم لانا نسلم انهم نصبوا لهم شبهة تقررت
في اذهانهم يقتضي اعتقادهم بما في الاخبار ولهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين وفي غاية البادي الشرط الثاني ان لا
يكون قد سبق للخبر مسبوقا بشبهة او تقليد كخبر النص الصريح المتواتر على امامة علي عليه السلام فان المنكرين لذلك خواصهم وعوامهم لما سبق شبهة وتقليد
لم يحصل لهم العلم وفي البدائع شرطه ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليدا في موجب خبره بان يكون معتقدا نفيه وهذا شرط اختص به
السيد المرتضى وتبعه عليه جماعة من المحققين وهو جيد في موضعه واحتج عليه بان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف
ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك وبهذا الشرط يحصل
الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى عند بلوغه التواتر بدعوى نبينا ص النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول
العلم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غيرهم معجزة القرآن وبهذا اجاب السيد عن نحو
من خالف تواتر النص على امامة علي عليه السلام حيث ثبت انهم اعتقدوا نفي النص لشبهة وفي الزبدة نعم شرط المرتضى عدم سبق شبهة يؤدي الى اعتقاد
نفيه ليندفع كلام الكفار في تواتر معجزات النبي ص وكلام المخالفين في تواتر النص على الوصي عليه السلام وفي ثم الشرط الخامس ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وقد ذكر هذا الشرط السيد المرتضى وهو جيد حكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد
اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يبقى لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق بينه بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي نفرد الامامية بنقله والا لجزم لان
يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزموه في اخبار البلدان وفي غاية المأمول شرط السيد المرتضى في حصول العلم من التواتر بالنسبة الى السامع
ان لا يسبق اعتقاد خلاف المخبر به شبهة او تقليد فان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال
فيحصل للسامع اذا ساكتين عليه وح ويندفع كلام اليهود على الاخبار المتواترة عن المسلمين بظهور معجزات نبينا ص سوى القرآن كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم اوجبت اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر
النص الجلي على امامة امير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله ص وهو متواتر ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها
كاهل السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المعارج المتصفى والمختصر وشرحه الاحكام والتحقيق
ان يقال الشارطون ان ارادوا انه بدون الشرط المذكور لا يحصل العلم مطلقا وفي جميع الصور فهو ضعيف اذ كثيرا ما يحصل مع سبق الشبهة والتقليد
العلم من اخبار جماعة كثيرة وانكار ذلك مكابرة وان ارادوا ان الامر قد يصلح ان يمنع حصول العلم من اخبار جماعة كثيرة فغير بعيد لكن على
هذا لا يناسب عدهما من الشروط بل الاليق عدهما من الموانع والفرق بين المانع والشرط معروف ولكن الامر في هذا سهل هذا وقد يقال ان
انكار الكفار غير القرآن من سائر معجزات النبي ص وانكار المخالفين النص الجلي على امامة امير المؤمنين ع لعلهما كان من باب المعصية والعناد
او لعدم اطلاعهما على جميع الاخبار او لحصول التشكيك في الدلالة لا في السند فلا ضرورة تلجئ الى الحكم باشتراط ما ذكر ثم انه على تقدير
تاثير سبق الشبهة والتقليد في منع حصول العلم هل يكون صاحبهما مقصرا وغير معذور او لا فيه اشكال ولعل الاحتمال الاول في غاية من
القوة في جملة من الصور فتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلفوا في ان اقل ما يحصل به التواتر المفيد للعلم هل يمكن ضبطه بعدد
مخصوص ويشترط به او لا على قولين الاول انه لا يمكن ذلك ولا يشترط به بل المناط هو حصول العلم عادة فالمعتبر العدد المحصل للوصف فقد
يحصل في بعض المخبرين بعشرة واقل وقد لا يحصل بمائة بسبب قربهم الى وصف الصدق وعدمه وهو للمعارج وسبب المبادي وشرحه والمنية والبداية
وشرحها وح المبادي لفخر الاسلام وغاية المبادي وده وتر وم وصر وشرحه للعضدي والمستفيد وغيرها وعزاه في المنية الى الاكثر فقال

هل يشترط عدد مخصوص في افادته ام لا ذهب الاستاذ الى ان ذلك ممكن ويشترط فيه العدد وهو لطوايف ثلاثة الامامية والمعتمد عنده
فاعلية الاكثر ولم ما تضمنه جملة من الكتب فقد ربح لبس للتواتر عدد محصور لنا انا نحكم بوجود البلاد والوقايع عند الاخبار من غير تقييد العدد فلو
كان العدد شرطا لتوقف العلم على حصوله ولعل الحمد لو صرفنا الى دركه لا ممكن ولكن يجد صعوبة وتحقيقه انا اذا سمعنا بخبر واحد فقد افاد ظنا
ظنا ثم كلما تكرر الاخبار بذلك قوى الظن حتى يصير الاعتقاد علما فعند ذلك ان ضبط العدد كان ذلك هو المعتبر لان الاخبار هو المفضي
للعلم والسبب لا يختلف بحسب الحال اذا كان تاما وقد يرتقي قوم لحصول العلم عقيب خبر التواتر شرط عدد معين وليس بحق فان العلم هو القاضي
بعد الشهادات دون العكس فربما يفيد العلم في قضية دون اخرى ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص وفي غير حاله ثم قال
بعد نقل اقوال اهل العدد والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابطة في ذلك ولا عدد معلوم فيه فانه لا عدد يفرض الا ويمكن عقلا صدور الكذب
منه وان الناقص عنه بواحد الزايد بواحد لا يقع عنه جواز الكذب لا يقع اذا كان العلم معه لكمال العدد لم يمكن الاستدلال على الحصر لانا نقول
لا يستدل على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان وفي المثبتة لا يشترط العدد لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة وقد يتخلف
عنه اخرى وفي ترك العدد المفيد للتواتر لا يضر في الحد المشاهد اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص بواحد او
اثنين لا يمتنع فيه جواز الاقدام على الكذب بل الضابط حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه فان افاده الخبر
علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وذلك يختلف باختلاف قرائن الاحوال والتفاوت في احوال المخبرين وادراك السامعين وفهم منهم من قال انه لا عدد يحصل
منه العلم وكونه تعالى غير معلوم لنا وهو المختار وذلك لانا نجد من انفسنا معرفة البلد الذي حصل علمنا بوجوده وكذا بيتها وغير ذلك من المتواترات
عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند تواتر المخبرين بامر من الامور بترتيب الحال التي يحصل علمنا فيها وادلتنا بخبر واحد بعد الم يجد اليه سبيلا
عادة كما لم يجد انفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها بالتدريج الخفي لقصور القوة البشرية عن الوقوف على ذلك بل لم يحصل
لنا العلم بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اقل عدد افاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي يحصل
به الشبع والري وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب مضطربة فانه ما من عدد
يفرض حصول العلم به تقويا الا ويمكن فرض خبرهم بخبر غيرهم يفيد العلم بالنظر الى الخبرين بل ولو اخبروا باعيانهم بواقعة اخرى لم يحصل بها العلم لم يحصل
لهم العلم بخبر الاول ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر وقوة سماع
المخبر وفهمه وادراكه للقرائن وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من اقوال المخبرين لان العلم مضبوط بعدد مخصوص وعلى هذا فما من عدد يفرض
كان اربعة او ما زاد الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف ذلك بالقرائن وما ذكر في كل صورة من ان يعين ذلك العدد بها
انما كان بحصول العلم بخبرهم تحكم لا دليل عليه بل امكن ان يكون ح لاغراض اخر غير ذلك او ان ذلك قد وقع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط
التواتر حصول العلم عنده وتمنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه وانما المرجع فيه الى الوجدان وفي ح صرح العضدي قيل غير محصور
عنده مخصوص بل قد يختلف وضابطه ما يحصل العلم وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بما ذكر من المتواترات لمن غير علم بعدد مخصوص لا متقدما
ولا متاخرا اي لا قبل حصول العلم كما يفهمه رأي من يقول انه نظري ولا بعده على رأينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يقوي الاعتقاد بتدريج
كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبطه ونظيره ايضا ان يختلف بالقرائن التي يتفق فيه التعريف غير زايدة على المحتاج اليها
في ذلك عادة من الخبر وتقدير اثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبر على نقلها عادة كحال الملك باحوال الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين
وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها بوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركنا الاسباب وفي المستصفى اذا قدرنا
انتفاء القرائن فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معاذ الله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل الينا انه كان يعد حبات الماء والماء ويعسر علينا تجربة ذلك
ان تكلفنا فسبيل التكليف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل فالشق مثلا وانضم جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله فان قوله
الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال الخبر يتزايد تاكيدا الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشك فيه انفسنا فلو نصب الوقوف
على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حسب المخبرين وعددهم لامكن الوقوف على اللحظة عسيرا جدا فانه يتزايد قوة الاعتقاد تزايدا
اخفى التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف ونحو تزايد نمو الصبي الى ان ينتهي حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من

الاشكال

الامكان وتعذره على قوة البشر ادراكه اما ما ذهب اليه جماعة من التخصيص بعدد محصور كالاربعين والسبعين وعدة اهل بدر فحكايات فاسدة
نادرة لا تناسب الغرض ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها لانه لا سبيل لنا الى حصر عددهم لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد
الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل علمت حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبز
يشبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا لا نعلم اقل مقداره ونعلم ان القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر احتياجها وضبط اقل درجاتها
انتهى الثاني اعلم ان القائلين بالقول الثاني اذا اختلفوا في تعيين اقل ما يحصل به التواتر وضبطه على اقوال احدها ما نقله في المعارج والنهاية
وبب والمبادي وغاية البادي والمنية وح البداية وح صر وم من انه اثنى عشر وصرح في بر وك وح البداية بانه مذهب قوم وحجتهم على ما في
المنية من قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا قال في بر والمنية وغاية البادي وم وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وثانيها ما حكاه في
النهاية وبب وح والمنية عن ابي هذيل العلاف من انه عشرون وحكاه في ح البداية عن قوم وحجتهم على ما صرح به في النهاية وبب والمنية وغاية
البادي وغاية ك وح البداية والاحكام قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية قال في بر والمنية وغاية البادي وح صر انما خصهم بالجهاد لانهم اذا
اخبروا حصل العلم بصدقهم وثالثها ما حكاه في بر وبب وح وح البداية والمستصفى عن قوم من انه سبعون وحجتهم على ما صرح به في النهاية و
بب والمنية وغاية البادي وح البداية وم وح صر والمستصفى قوله تعالى واختار موسى سبعين رجلا الاية قال فيما حدا بب الاخير وانما كان ذلك
لتحصيل اليقين باخبارهم بما يشاهدون من المعجزات ورابعها ما حكاه في بب وح والمستصفى عن قوم من انه اربعون وحجتهم على ما في النهاية
وبب والمنية وغاية البادي قوله تعالى يا ايها النبي حسبك من اتبعك من المؤمنين وم والمستصفى وح صر اخذ من عدد الجمعة ودعاء القنوت
لابد من الاربعين لان الشارع لم يتعبد جماعة في حكم الاربعين في جمعة والاربعة في شهادة الزنا ولكن الاربعة بتواتر اتفاقا فتعين
الاربعين وخامسها ما حكاه في ح وبب وبر وح وح البداية والمستصفى عن قوم من انه ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وحجتهم ما ذكره في بر والمنية
وغاية البادي وم فقالوا وانما خصهم بذلك لحصول المشركين العلم بخبرهم وسادسها ما ذكره في بر وغاية المامول فقالا وقيل بعثه بلوغه عدد بيعة
الرضوان وزاد فقال وفسر بالف وسبعمائة انتهى وقد صرح في جملة من الكتب بضعف الاقوال المذكورة في ح واعلم ان الكل تحكم لا معنى له في
المبادي والكل ضعيف في المنية وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل منه العلم وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا
وفي ح البداية ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الخرافات وسائر ارتباط لهذا العدد بالمراد وما الذي اخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن من فرض
الاعداد وفي ده حصر اقلهم في عدد مجازفة وفي غاية البادي وكل هذه التعيينات تكلفات بارده انتهى ولكن في التعليقات الجمالية قال بعض
الفضلاء اقول يحتمل ان يكون مراد من قال بتعيين عدد الاقل ان عدد التواتر وان كان مختلفا في الوقوع بحسب اختلاف الوقايع والمخبرين وغيرها
لكن احد تلك الاعداد عدد لبس في هذه الوقايع اقل منه ولا يمكن اقل منه فقال بعضهم انما هو الخمسة قال البعض بتعيين عدد اخر لا بمعنى ان المعتبر
في كل واقعة هو الخمسة حتى تكون افادة العلم من حيث حصول الخمسة مثلا في المخبرين وان كان عددهم اكثر من الخمسة بل بمعنى ان الاعداد المفيدة في
الوقايع مختلفة ففي بعض الوقايع لا يفيد الخمس بل لابد من اكثر منه لكن بين تلك الاعداد المختلفة المفيدة بحسب الوقايع لا اقل من الخمسة مثلا
ولا يخفى انه ح لا يضر اختلاف الاعداد بحسب الوقايع وكذا لا يضر عدم العلم سابقا ولاحقا كما استدل به المص على مختاره بل يقول لا يمكن انكار
ان يتحقق بين هذه الاعداد المختلفة عدد لا اقل منه اذ لا شك انها في طرف القلة متناهية فلا محالة ينتهي الى عدد لا اقل منه فمختار المص انه غير
منحصر في عدد اي اقل عدد التواتر غير منحصر على ما هو الظاهر من العبارة بقرينة المقابلة لا ان التواتر غير منحصر مكابرة صريحة ولا يلزم ان يكون
عرفت اللهم الا ان يقال مراد المص نفي العلم بهذا العدد بخصوصه مع الاعتراف بتحققه ولا يخفى انه مع عدم ملائمة العبارة له لا ينطبق دليله عليه وهو
عدم حصول العلم بالمتواترات سابقا ولاحقا وذلك لان من قال بوجوب الاول على ما قرر فانه لم يجعله شرطا حتى يلزم العلم به سابقا او لاحقا بل
ذكر حكما من احكام المتواتر انه اقل عدد افراده فتدبر والظاهر ان المص والشارح حملا مذهب من قال بتعيين الاقل على اشتراط هذا العدد واعتبار
بمعنى ان المعتبر المفيد في كل واقعة هو الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر وح يكون مختارهما موجها ولبلهما منطبقا على مختارهما لكن لا يخفى
انه على هذا لا يبطل الا ما حملوا مذهب الخصم عليه ولا احتمال اخر كما عرفت فتدبر انتهى واستخبر ان كون النزاع ههنا في انه هل يشترط عدد معين
ام لا مما هو مصرح به في كلامهم قال العلامة في بر المطلب الثاني في امور ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان حصول العلم عقيب خبر المتواتر شرط

هل يفيد العلم بخبر الفاسق

عدد معين وليس بحجة وقال الرازي في المحصول اعلم ان هيهنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا يظن انها معتبرة وليست في الحقيقة غير معتبرة
اما القسم الاول فمنها ان قلنا الامور اما ان تكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين ثم قال اما ما يرجع الى المخبرين فامران وذكر الاول ثم قال الثاني
العدد فيه مسائل ثم نقل في مسئلة قول القاضي ابي بكر على ما نقلنا عنه وتكلم عليه وقال في مسئلة اخرى الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم
فانه لا احد يفرض الا وهو غير مستبعد في العقل نذور الكذب عنهم فان الناقص عنهم بواحد الزائد عليهم بواحد لا يتميز عنه فجواز الاقدام على
الكذب منهم من اعتبر عددا معينا وذكر وجوها ثم قال بعد نقل الوجوه فهذا هو الشرط الكلي في الخبر المتواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة العلم
بما نقلنا ان من قال بتعيين العدد الاقل فمعناه الاشتراط بمرجح فلا يرد على ما استدلوا به على رده من عدم العلم بمتابعة الاحقا الا ما اورده المحشي
من ان من اعتبر العدد المخصوص لعله جعله مشروطا بمرجح الواقع ولا يلزم العلم به قبلا او بعدا والجواب ما ذكره ولا يرد ايراد اخر نعم ما ذكروه من الاختلاف
باختلاف القرائن والاحوال انما يتوجه اذا كان مراد من قال بتعيين الاقل ان المناط في جميع المتواترات هو ذلك لان ذلك العدد يفيد العلم البتة
اما لو قيل ان اقل عدد يفيد العلم فلان العدد يفيد العلم غالبا ربما احتيج في بعض الوقائع الى عدد اكثر فلا يتوجه ما ذكروه ولا يبعد ان يقال ان الكل من كلام
الامام على ما نقلنا هو الاول وح يتم توجيه ما ذكره الشارح من انه قد لا يفيد فيعلم كذب واحد غير حاجة الى نقل كلام القاضي وذلك لانه على هذا
اذا كان مذهبه ان قول الخمسة يفيد العلم البتة ففي صورة لا بد من بيان عدد فلذا تمسك بان المفيد العلم هو قول الخمسة الصادقين فاذا لم يفد قول
الخمسة العلم علم ان واحدا منهم لا اقل كاذب فاحتيج الى التزكية على ان يعلم عدالة الاربعة ويحكم بشهادتهم هذا وعلى هذا فحكمهم بان اقل عدد التواتر
كذا على ما ذكره الشارح وقع في كلام غيره ايضا كالعلامة الحلي مع انهم ليس له عدد خاص باعتبار انه قد يتحقق ظاهرا في اكثر منه وان كان عند التحقيق
المفيد في الاكثر ايضا هو ذلك الاقل **فائدة الثالث** قال المص قطع القاضي بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانها بينة شرعية
يجوز بالاجماع للقاضي فيها التعرض على المزكين لتحصيل غلبة الظن بطلت غلبة الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم يكن قرينة فانا لا نصادف
انفسنا مضطرين الى الخبر الاربعة اما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر
والقاضي يجوز ذلك مع القرائن ايضا **الرابع** قال المص ايضا قال القاضي علمت بالاجماع ان الاربعة ناقصة اما الخمسة فتوقف فيها لانه
لم يقم فيه دليل الاجماع وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك فكم من اخبار سمعها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم فهو ايضا لا شك فيه **الخامس**
قال في المستصفى ايضا اذا فقدنا انتفاء القرائن فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله سبحانه وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فانا لا
ندري متى حصل علمنا بوجود مكة وبوجود الشافعي ووجود الانبياء عند تواتر الخبر الينا وانه كان بعد خبر المائة او المائتين ويعسر علينا تجربة ذلك
وان تكلفنا فسبيل التكلف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله
فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال التأكيد الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف
على اللحظة عسر ايضا فانه يتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج بحيث يتزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف ويتزايد ضوء الصبح الى ان
ينتهي الى حد الكمال ولهذا بقي هذا في خفاء من الاشكال ويعد على قوة البشر ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالاربعين اخذا من الجمعة وقوم الى
التخصيص بالسبعين اخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد اهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا اثر لها في
الشرع ولا دليل عليه ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها فاذن لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل
عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبر بشبع والماء يروي والخمر يسكر
ان كنا لا نعلم اقل مقداره ثم نعلم ان القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها **السادس** قال في المستصفى ايضا العدد
الكامل الى الاخبار اذا لم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان احدهما كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين
مشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني فيعلم انهم بجملتهم كذبوا او كذب بعضهم فقوله اني شاهدت ذلك بل
بناء على توهم وظن او كذب معتمد لانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا احد الادلة على ان الاربعة ليسوا عدد التواتر
اذ القاضي اذا لم يحصل له العلم بصدقهم جاز له القضاء بغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم
او كذب احدهم ونقطعنا بان فيهم كاذبا او متوهما ان لا يقبل شهادة اربعة نعلم ان فيهم كاذبا او متوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا

ولا يلزم ان ذلك

ح

كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضبط وتساعدهم على الكذب بحيث يكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد
منهم فعلى اذا تجمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بان يكونوا منتشرين الى كاذبين وصادقين اما الصادقون فعلمهم ناقص عن المبلغ
الذي يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيحتمل منهم التواطؤ عليهم مع الانكتام فلا يستحيل الانكتام في الحال الى ان يتحدث به في الحال ونقل الشيعة نص
الامامة مع كثرتهم انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل سمعوا عن سلفهم وهم صادقون لكن السلف الواضعين لهذا الكذب يكون
عددهم كاملا لا يحتمل تواطؤهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام وربما ظن الخلف ان عددهم كاملا لا يحتمل التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون
بالحكم ويكون هذا منشاء غلطهم انتهى **السابع** قال في البحث السابع عند وجود اتحاد الاعداد قال ابو الحسين والقاضي ابو بكر كل عدد وقع
العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على اطلاقه لو كان العلم قد حصل
بالقرائن العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم لاختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن قد يفيد خاصا
الظن ويحصل من اجتماعها العلم فلا يمكن حصول العلم بمثل ذلك العدد لبعض الاشخاص حصول لشخص اخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص
في الادراك والذكاء معلوم بالقطع انتهى **الثامن** قال في البحث اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر المتواتر لا يولد العلم وقال بعض
الناس انه يولده بوجهين الاول انه قد يتولد تولدا ما ان يتولد عن الاخر خاصة او عنه وعن جملة الاخبار السابقة عليه والاول باطل والا لتولد بتقدير
ايراده وكذا الثاني لانها متعددة والسبب الواحد لا يصدر عن شيئين واعترض بجواز تولده عن الاخر بشرط تقدم ما وصل الى الاخبار او عن الجسم
الاجتماعية نعم قيل ان جملة الاخبار معدة له بلا ولد كان متجها وفيه نظر لانه وان كان كل جزء به معدا لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزيادة
وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل منه العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية وليست معدة له الثاني قالوا كل ما هو طالب حجة من الجهات فانه
يجوز ان يتولد منه شيء في غير محله والقول والخبر ليس له حجة فلا يتولد عنه العلم لانه لا يولد عنه لتولده في غير محله وهو ممنوع وللاشاعرة دليل اخر
وهو امتناع موجد غير الله تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية انتهى وقد صرح بجميع ما ذكره في الاحكام ايضا **التاسع** حكى في البحر وغاية المبادي
والمستصفى عن قوم انهم شرطوا في التواتر ان لا يجوز المخبرين بلد وان لا يحصرهم عدد ثم صرحوا بضعفه كما صرح به في بحث هو المعتمد ولم ما ذكره في البحر
فقال شرط قوم في التواتر ان لا يجوزهم بلد لا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم انتهى وفي المستصفى
احتج بامور كثيرة كلها يشبه ما ذكره فقال شرط قوم في عدد التواتر ان لا يحصرهم عدد ولا يجوزهم بلد وهو لان الجمع باجمعهم لو اخبروا عن واقعة صدقهم عن الجمع وشهم
مرجوات وهم محصورون في اهل الجامع اذا اخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس عن الصلوة صدقهم مع انهم يجوزهم مسجد فضلا عن وطن اهل المدينة اذا اخبروا عن رسول
الله صلى الله عليه وآله بشيء حصل العلم وقد حوزهم بلد **العاشر** قال في التهذيب وغاية المبادي شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد ثم ضعفا كما في بحث قال الاول هو غلط فان
التهمة ان حصلت لم يحصل العلم الجديد اختلف وان لم يحصل العلم كيف كانت اديانهم انتهى والحق ما ذكروه من ان ذلك غير شرط **الحادي عشر** قال في البحر
اعتبر اخرون اختلاف انسابهم واديانهم ليؤمن تواطؤهم على الكذب ثم صرح بضعفه كما في بحث ذلك صرح به والمستصفى فنفى الاول وقوم ان لا يكونوا من نسب واحد لا من بلد
واحد هو بظ لما تقدم وفي الثاني شرط قوم ان يختلف انسابهم فلا يكونوا ابني اب واحد يختلف اوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة يختلف اديانهم فلا يكونوا
من مذهب واحد هذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر اذا كان تواطؤهم الكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم يكن كثرة امكن تواطؤهم
من بني الاعمام كما لا يمكن من الاخوة ومن اهل بلد كما يمكن من اهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا اخبروا عن قتله وقتله وواقعة لا
نعلم صدق اهل قسطنطينية اذا اخبروا عن موت قيصر فان قيل نعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى وصدقهم في قتله قلنا لم ينقلوا التثليث نقلا
وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التاويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على معناها كما توهمت المشبهة من الايات واخبار لم يفهموا معناها
والتواتر ينبغي ان يصدر عن محسوس اما قتل عيسى فقد صدقوا انهم رأوا شخصا يشبه عيسى مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس
فان تصور فلا يشك كل واحد منا اذا راى زوجته وولده فلعله شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان اثبات
النبوة لا اثبات صدق النبي وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا حلاوة في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا وخرق العادة به لتصديق
النبي ومع ذلك اذا اخذنا لم نخف من انقلابها ثعبانا ثقة بالعادات في زماننا هذا فان قيل خرق العادة في زماننا جائز كرامة للاولياء فلعل
وليا من الاولياء دعا الله بذلك فاجابه فلا يشك لامكان ذلك قلنا اذا فعل الله ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات فاذا
وجدنا من انفسنا علما ضروريا بانه لم ينقلب العصا ثعبانا ولا الحصى ذهبا ولا الحصا في الحال جواهر وبواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة

حصول العلم بالتواتر

ولذا كان قادحا عليه اتفق **الثاني عشر** قال في غاية المبادي شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان الكفر عرضة للكذب والتحريف في الاسلام
والعدالة ايضا بطلان الصدق وزاد في الاولى فقال ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار الكفار لوقع عند اخبار النصارى
مع كثرتهم من قتل المسيح وصلبه ثم ضعف هذا القول فقال وهو غلط لان العلم قد يحصل عند خبر الكفار اذا عرفنا انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر اهل
بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص بالاجماع من المسلمين واخبار النصارى غير متواتر
لنقلهم في المبدأ وصرح بضعفه في [illegible] كما صرح في غاية المبادي والمستصفى ففي الاول وهذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل
ملكهم لحصل لنا العلم وليس ذلك الا لان الكثرة مانعة عن التواطي على الكذب لا الاسلام والعدالة وفي الثاني شرط قوم ان يكونوا اولياء المؤمنين
وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا اخبروا بموت ملكهم **الثالث عشر** قال في غاية شرطت اليهود ان يكون
مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة ليؤمن حمل الكذب ثم ضعفه فقال وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار الاكابر والعظماء من الشرفاء اكثر من
حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لترفع اولئك عن رذيلة الكذب لئلا يعلم شرفهم انتهى وصرح بذلك في غاية المبادي فقال شرطت اليهود ان يكون المخبرون
مشتملين على الاذلاء والمساكين وغرضهم بذلك دفع تواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا لانهم اي الاذلاء لم يتخللوا في المتواترين وهو ضعيف
لانا نقطع بخبر الاكابر الشرفاء اذا حصلت الشرائط المذكورة وان لم يشتملوا على الاذلاء **الرابع عشر** قال في غاية شرط ابن الراوندي وجود المعصوم
فيهم لئلا يتفقوا على الكذب ثم صرح بضعفه فقال وهو غلط لان المفيد للعلم قول المعصوم لا خبر غيره انتهى وصرح بضعفه في المستصفى فقال شرط الروافض
ان يكون الامام المعصوم من جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسل اذ لكن فيهم معصوم وان لا يلزم حجة الاتام الا على من شاهده من اهل بلده مع
منه دون سائر البلاد وان لا يقوم الحجة بقول امرأة [illegible] وقضاة [illegible] اذ ليسوا معصومين وان لا يعلم موت امير وقتل وحصول فتنة وقتال في
غير مصر [illegible] على هذا بانهم **الخامس عشر** قال في المستصفى شرط قوم ان يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهذا باطل لانهم
ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضروري وان صدقوا ولو ان اهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف
على الاخبار عن محسوس شاهدوه وشهادة كتموها فاخبروا لحصل العلم بقولهم فان قيل هل يتصور ان يحصل العلم اذا اخبروا عن اختيار ولا يحصل اذا اخبروا
عن اكراه قلنا الحال الشاهد لذلك من حيث انه يحمل القرائن [illegible] فانا بينا ان النفس [illegible] بانهم على كثرتهم لا يجمعهم على
الكذب جامع ثم يصدقوا فاذا ظهر كون السيف جامعا [illegible] لا يحصل العلم **مفتاح** اعلم ان الخبر ينقسم باعتبارات عديدة فتارة يقال الخبر
اما متواتر واما آحاد وتارة يقال الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين وقد صرح بهذه القسمة في [illegible] المبادي وشرحه لفخر الاسلام و
البداية وشرحها وغيرها وتارة يقال الخبر اما صادق او كاذب وقد صرح بهذه [illegible] فقال اعلم ان الخبر ينقسم ثلاثة انواع الاول انقسامه الى الصدق والكذب الثاني الى
المتواتر والاحاد الثالث الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل منه الامران [illegible] وقد اطبق المحققون كافة على ان القسمة الى الصدق والكذب
ولا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه اولا والاول الصدق والثاني الكذب ثم قال احتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى مع انا نعلم
ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ثم قال واعترض بان [illegible] الاسلام [illegible] اشتبهت لانهم [illegible] الشيء مع العلم بفساد
وحكي عن الجاحظ انه ذهب الى منع الحصر وثبوت الواسطة بين الامرين واحتج منها بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فانه يدل على ان الكفار حصروا دعوى
النبوة في الكذب والجنة وايراد اخباره بالنبوة حال الجنون كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدون صدقه فيكون ذلك واسطة
بين الصدق والكذب [illegible] ان غاية ما ثبت من ذلك ان ما يعتقده الكفار زعموا ثبوت الواسطة وهي ليس بحجة وحكاية الله عز وجل ذلك
عنهم لا يفيد تقريرهم عليه حتى يكون هو الدليل على المدعى اما ثانيا فلما ذكره في النهاية فقال والجواب المخبر هو الذي قصد الاخبار والمجنون لا قصد له
فصار كالساهي والنائم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لا يعتقد اصلا لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون مما اتى به خبرا وان كان
صيغة الخبر واما ثالثا فلما ذكره في [illegible] فقال [illegible] نظر لان الكذب اعم من الافتراء [illegible] اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان نقيض
الكذب باعتبار ما كان اعم في صورة الجنون [illegible] ان من اخبر عن حصوله [illegible] ثم ظهر البطلان انه يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم وليس
صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاده انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا
ولا بالكذب للمطابقة ونعلم ان المطابقة [illegible] ليسا كافيين في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والقصد [illegible] اجاب عن هذا في [illegible] فقال

[illegible]

[illegible]

فقال

ويمنع الكذب في صورة الخبر عن ظن مع عدم المطابقة وان لم يستحق الذم وكذا يمنع الصدق مع المطابقة وان لم يستحق الذم ومنها ان اكثر العمومات
والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الكذب لا يطابق الواقع كذا نظر في الكذب الى كلام الشارع واجاب عنه في بدائعه فقال وحمل الخاص
على الخاص والمطلق على المقيد ان لم يكن محمولا على ظاهره ليس بكذب لانه محمول على انه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس بكذب ومنها ان بين
العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد المطابقة فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر واجاب عنه في النهاية بانهم
فقالوا اي لا فرق بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد وبين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل ذاتيا لثبت الواسطة بين النقيضين
والايجاب وبين كل متباينين احاطة بطرفي النقيض ستم تمام والنزاع في هذه المسئلة لفظي حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وبعضهم اخرجه
باشتراط الاعتقاد **مشاجرة** قد علم الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار ومنها خبر الله عز وجل وقد صرح بكونه معلوم الصدق في
الذبيحة والعقد والغنيمة وريح وبرد وبيت وسرح لفخر الاسلام والبدائع وشرحها وبه قدم والمحكي في العلم من الذخيرة للسيد المرتضى وغيرها بل
ذهب اتفاق الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وانما اختلفوا في الدلالة عليه انتهى وما ذكره هو المعتمد ولهم وجوه احدها ما حكاه في بدائعه عن المعتزلة فقال
اما المعتزلة فاحتجوا عليه بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر عنه بالضرورة انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب
ففي بعضها ما يلحق من الاخبار ما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فانا نعلم كونها صدقا من حيث علمنا انه تعالى لا يختار الكذب لعلمه بقبحه وبانه غني
عنه كما لا يفعل سائر القبائح وفي الذخيرة ما خبر الله تعالى فانما يعلم صدقه اذا علم انه لا يلغو في اخباره ولا يريد غير ظاهره ولا بد له عليه ولا يجوز الكذب
عليه ولا يعلم ذلك الا من علم انه عالم بقبح القبيح غني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح في خبر الله تعالى وهو ظاهر عندنا
اذ القبيح الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر عنه وفي ح المباركة لفخر الاسلام خبر الله تعالى صدق وهو مبني على قولنا لانه غني عن الكذب
حكيم في افعاله عالم بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه وفي ح البدائع خبر الله تعالى صدق لقبح الكذب عليه بالاستدلال انتهى ونقل في بعض الاعراض
على هذا الوجه فقال بعد الاشارة اليه اعترض بان الحجة عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوفة على بطلان الكذب لتوقف التصديق على التصور فان كان
المراد منه الكلام الذي لا يطابق الخبر عنه في النفس بحيث لو اخبر به زيادة او نقصانا صح لم يمكن الحكم بقبحه وبامتناعه تعالى لان اكثر العمومات مخصوصة اذ
كان لم يكن ظاهر العموم مطابقا للخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بل في اول قلت من الناس من قدم المضمر في بسم الله الرحمن الرحيم
من اخره وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله رب العالمين واتفقوا على حسن المعارض ومعناها الخبر الذي يكون ظاهره كذبا و
مصلحة عند اضمار شرط خاص او قد تعارض ان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضماره ساير مصححها بقرينة فهو قبيح بتقدير
الوقوع لكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كذبا الا وهو يحتمل اضمار شيء صدق فيه فيرتفع الامان عن ظواهر الكتاب والسنة لا يقال لو كان مراده
تعالى خبرا ظاهرا لوجب ان يبينه الا كان عابثا ولانا لو جوزنا ذلك لانتفت الفائدة في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان ثبت
بالتلبيس انه تعالى فعله فيحتمل الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه تعالى قرر وعمول المكلفين ان اللفظ المطلق يراد به المقيد بقيد
مذكور معه ثم اكد بان بين المكلف في موضع اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر فيه لم يقبح حيث قطع الا في موضع القطع
كما في ايات المتشابهات فانها موضع الجهل الا انها لما احتملت غير الظواهر الباطلة كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه
تعالى والعبث ثم فانا لو سلمنا على انه لا بد له تعالى في كل فعل من غرض لكن نمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا انهم معانيها الظاهرة كما ان الغرض
من ايات المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر فيجوز هنا كذلك لا يقال جواز المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر
اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن ايات المتشابه جائزا لانا نقول معلوم ان ايات غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للشارع بل هو
مشروط بوجود الدليل مبطل لذلك الظاهر لكن اجرائه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل لاحتمال للنظر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم
العلم العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر لسمعه لا يجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره مع هذا التجويز ولم يبق الوثوق بشيء ثم اجاب عن هذا الاعتراض
فقال وليس بجيد لان المراد بالكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا مع ارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن الكذب مع
عدم ارادته وان كان جائزا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل معه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن مرادا ونحن لا ننازع في جواز المتشابهات
لما علم ان ظاهرها مقصود له انتهى والتحقيق ان بيان ارادة خلاف ظاهر اللفظ بالتجوز والتخصيص والتقييد والنسخ والاضمار وارادته ليس من الكذب
في شيء لوجوه منها انه يصح سلب اسم الكذب عما كان من التجوز والتخصيص ونحوهما وذلك دليل على انه ليس من افراد الكذب الحقيقية لان صحة السلب
دلالة على المجاز واما مجرد الاستعمال على تقدير تسليمه فليس اصلا في الدلالة على الحقيقة وفاقا للمعظم سلمنا الدلالة ولكن صحة السلب في الدلالة

فيجب ان يكون الكذب

على التجوز اقوى منه في الدلالة على الحقيقة ... م ورجح الاول بلزوم العمل باقوى الامارتين عند التعارض ومنها ان المتبادر من اطلاق لفظ الكذب
معنى لا يندرج تحته شيء من الامور المخالفة للظن من التجوز ونحوه فلا يكون من افراد الكذب الحقيقية لان عدم التبادر ارتباد والغير من ادلة المجاز
ومنها انه لا يصح تقسيم لفظ الكذب الى المعنيين اللذين احدهما ارتكاب خلاف الظن فلا يبقى الكذب على قسمين احدهما مخالفة الظن فلا يبقى الكذب على
وذلك دليل على انها ليست من افراد الكذب الحقيقية ومنها انه لا يصح الاستفهام عن ارتكاب خلاف الظن اذا اطلق فلا يقال اذا قيل فلان كذب هل ارتكب
خلاف الظن وهو من ادلة المجاز ومنها انه يصدق على التجوز ونحوه في نحو ما اذا قال رايت اسدا في الحمام وكان رؤيته للرجل الشجاع في الحمام مطابقا
للواقع انه صادق وصدق حقيقيا من غير اشكال ولو كان ارتكاب خلاف الظن كذبا للزم اجتماع الصدق والكذب في شيء واحد وهو محال لان الصدق
والكذب من الامور المتضادة كالسواد والبياض من الامور المتخالفة كالسواد والحلاوة ومنها ان جميع العقلاء يستقبحون الكذب ويستنكرون من يحكيه
منه ولو من فاعله ولو كان المجاز كذبا لكان كذلك وهو بطل بالضرورة لاتفاق جميعهم على ارتكابه والاتيان به نظما ونثرا من غير نكير كما لا يخفى ومنها ان القرآن
قد تضمن ذم الكذب والكاذبين لعن جميع الكاذبين ومع ذلك قد اشتمل على مجازات كثيرة فلو كان المجاز كذبا لجاز للكفار الاعتراض عليه بما يقدح في كونه معجزة
وبطلان التالي في غاية الوضوح بالجملة الادلة والشواهد على ان المجاز ليس من الكذب في شيء كثيرة وان شارك الكذب في القبح حيث يخلو عن القرينة والعلاقة
ومن الظاهر ان المجازات القرآنية ليس من هذا القبيل وقد علمنا بالقرينة لا يستلزم عدمها حين صدور الخطاب ممن مع المخاطب نحن لسنا من المخاطبين بالخطابات
القرآنية لان اصل المخاطبة والتكلم يختص بمن يوجه اليه الكلام لا كل احد وان تعلق بهم حكم ذلك الخطاب قلنا بان الخطاب في نحو افعل يعم الغائب فاذن لا يجب
نصب القرينة بالنسبة الينا بالنسبة الى المخاطبين وثانيها ما احتج به المبادر وحكاه في هر عن الاشاعرة والغزالي من ان الرسول اخبر بامتناع الكذب عليه
ثم فيكون خبره صدقا قال في هر اعترض عليه بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة فاتم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله
ثم اياه وذلك انما يدل لو ثبت انه تعالى صادق واذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديق النبي كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه
ثم فلو استفيد منه دار لا يقال يمنع توقف دلالة المعجزة على تصديقه ثم للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشاء وهو يدل على الرسالة فلا دور لانا نقول
تاثير الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرجل امر حقيقي فلا يختلف باختلاف
الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه ثم الامر قبل كونه صادقا فيه دور ظاهر نظرا لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية
لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يدخله الصدق فلا دور وانتقض في شرح دعاء لفخر الاسلام ولا دور هنا لان صدق الرسول ثم يتوقف على معجزته لا على خبره ثم
وثالثها ما حكاه في هر عن الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه لان الخبر يقوم
بالنفس على وفق العلم والجهل عليه تعالى وهو دليل الغزالي ثم قال اعترض عليه بان بحث اصولي الفقه لا يتعلق بالكلام النفساني بالمسموع المركب من الحروف
والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفساني كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلت ان النفساني صدق ولا يلزم من استحالة الجهل استحالة ان يخبر بالكلام
النفساني خبرا كاذبا فانها برهانية لا مرية فيها ورابعها ما حكاه في هر عن الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان الصادق اكمل من الكاذب
بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال صدقه اكمل منه تعالى وهو معلوم البطلان ثم قال اعترض عليه بان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن
والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وخامسها ما حكاه في هر عن الاشاعرة وهو انهم
احتجت الاشاعرة بانه لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكان يعلم ان من قدر على ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم
حادث لا يستلزم القدرة على المركب القدرة على المفردات واما ان يكذب بحادث فيكون محلا للحوادث ثم قال اعترض عليه بانه كان استحالة الصدق
فيما اخبر به كذبا وان لم يكن صدقه في غيره والقدرة انما يتوجه على الحادث اما الكلام النفساني القديم عندهم فلا انتهى **مفتاح** عدم الاخبار
المعلومة خبر الرسول ص وقد صرح بانه منها في بعد والعدة والغنية ورج وهو ربما دعى شرحه لفخر الاسلام والبدائع وشرحها وغيرها بل في هر اتفق
الناس على صدق الرسول ص في اخباره الكذب المعجز على صدقه اما اعداء فاختلفوا فيه فمذهب الامامية وجوب صدقه في كل شيء لان العصمة شرط وقال
اخرون لا يجب قد تقدم البحث في العصمة انتهى والمعتمد هو ما حكاه عن الامامية ولهم ما ذكره في جملة من الكتب ففي بعد ويلحق بخبر الله تعالى خبر الرسول ص
ايضا لانا قد علمنا بالمعجز صدقه في اخباره ص وان شيئا من القبائح لا يجوز عليه وكل ذلك معلوم بالدليل في العدة قال السيد في الذخيرة واما خبر
الرسول ص فانه يعلم صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول ولا يجوز ان يرسل الله تعالى من يكذب فيما يؤديه عنه وقد امر بتصديقه في كل اخباره
فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذب قبيح والله تعالى منزه عن ذلك نعم عند ذلك ان اخباره ستاون في دعى وشرحه لفخر الاسلام خبر النبي ص

ص ق

صدق لدلالة المعجزة عليه في باب خبر النبي ثم صدقه لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وهذا الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتأتى شيء
من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وفيه واحتج الغزالي بان المعجزة دلت على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكذابين اذ لو امكن لعجز
الله تعالى عن تصديق رسوله ثم قال واعترض بانه ان كان اقتداره تعالى على اظهار المعجزة على يد الكاذب مستلزما لعجزه عن تصديق الرسول فكذا يلزم من
الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين عنه اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجزة على يد الكاذب مع هذا الفرض ان امكن
تصديق الرسول وان لم يمكن فلا عجز اذ العجز بما هو عجز انما يصح ان يكون متمكنا في نفسه ولهذا لا يوصف العجز عن خلق مثل الله وايضا اذا استحال
ان يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك هل هو ممكن ام لا وان لا يستدل بالقدرة
على تصديق الرسول ثم على عدم قدرته على اظهار الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع فهو دور وايضا التأمل يعطي امكانه فان قلت الفصاحة لما كان
مقدورا لله تعالى وممكنا في نفسه ولم يقبح منه فعله في شيء من الاوقات وشيء من الحيثيات فلو قال زيد يا رسول الله كان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم ينقلب
الممكن ممتنعا سلمنا لكن المعجزة دليل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط اذ في كلما يخبر عنه ثم بيانه انه اذا ادعى الرسالة واقام المعجزة كان المعجزة دالة على صدقه
فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيرها نعم لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز الصدق لم يثبت عموم على صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى
اقترانه بالمعجزة وذلك لا يكفي فيه وقيام المعجزة على ادعاء الرسالة خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس
عدا الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يتمشى على قواعد الامامية لا غير وبينوا النبوة بوجوه **الاول** ما ذكره بين نبينا
وغيره من سائر الانبياء عليهم السلام سواء كان من اولي العزم ام لا كما صرح به شراح البداية لان العصمة المنافية لصدور الكذب ثابتة في الجميع **الثاني** بل بين نبينا
جميع الائمة الاثني عشرية القائمين مقامه وقد صرح بذلك نقلة العدة وصرح به شرح الفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها وهم ما تضمنه
كلمات جماعة من الاصحاب ففي العدة قال السيد المرتضى في الذخيرة والقول في اخبار الامام عليه السلام القائم مقامه كالقول في اخبار رسوله لان الدليل الدال
على وجوب عصمته اب من وقوع القبيح منه وفي ذلك ما يمنع من ان يكون خبره كذبا وفي شرح الفخر الاسلام اخبار الامام صدق لاعتقادنا عصمته
ثم قال اخبار الائمة صدق لانهم معصومون وفي البداية اخبار الامام عندنا صدق للعصمة المعتبرة فيهم بالدليل ايضا **الثالث** ان صدور الكذب عن النبي
ولا عن واحد من الائمة لا عمدا ولا سهوا ولا جهلا ولا نسيانا لا في الكبر ولا في الصغر وبالجملة لا يقع منهم شيء من الحالات لا يقال ان المنافي عدم صدور
الكذب منهم ليس الا كونه قبيحا وان كل قبيح لا يصدر منهم لوجوب عصمتهم عن كل قبيح هذا الوجه يختص بعض اقسام الكذب هو الكذب القبيح لا مطلقا اذ من البين
ان الكذب قد يكون قبيحا وهو الكذب الضار وقد يكون حسنا وهو الكذب الدافع للضرر بل قد يبلغ حسن الكذب الى حد الوجوب كما اذا توقف حفظ النفس
عن التلف فالنسبة بين القبيح والكذب العموم والخصوص من وجه كالسواد والحلاوة كما ان النسبة بين الحسن والصدق كذلك سواء قلنا بان الحسن والقبح ذاتيان بالنسبة
الى الافعال الاختيارية ام لا بل هما بالاعتبارات والحيثيات الخارجية كما لا يخفى فعلى هذا لا يجوز الحكم بامتناع صدور الكذب منهم ع بل من الله تعالى على الاطلاق
لان ما هو حسن من افراد الكذب سواء كان بالذات او بالعارض لا دليل على امتناعه لاختصاص الوجه المستدل به على الامتناع ببعض الافراد وهو القبيح
منه ويلزم مما ذكر ان لا يقطع بصدق خبر من اخبارهم لاحتمال كون كل واحد منها من القسم الحسن وعند علمنا بجهة الحسن لا يقتضي الحكم بعدمها في الواقع
بالقطع لانا نقول الكذب وان كان بالنسبة الى مجموع الخلق ينقسم الى حسن وقبيح الا انه بالنسبة الى هذا الصنف الخاص وهو من اتصف بالنبوة او الامامة ينحصر في القبيح
فيكون الصفتان موجبتين لقبحه على الاطلاق كما ان الضرر موجب لقبح الكذب الضار على الاطلاق وبيانها ان الصفتان نعتان من تأثيرهما رجع
رفع قبح الكذب بالجملة يقطع مع الصفتين بقبح الكذب على الاطلاق كما يقطع بقبح الكذب من الله سبحانه على الاطلاق وبالجملة المدرك لقبح الكذب هو العقل
انما ادركه على هذا التفصيل فكل من يقول بالحسن والقبح العقليين لا يمكن ان ينكره واما ظهر لك منا معنا توضيح هذا المطلب لا شك ولا شبهة
في ان الاتصاف بذاتهما وانفسهما كما يكون تأثيرا في الاتصاف بصفتي الحسن والقبح كذلك لصفة الفاعلين تأثيرا في ذلك فالرسالة والامامة اللتان هما من اجل الصفات
بعد الالهية واعظمها لكونهما محل الامانات الكلية والولايات الاصلية يوجبان منع اتصافهما بالكذب بالنسبة الى صاحبهما بصفة الحسن بوجه من الوجوه واعتبار
من الاعتبارات لاشتمالهما دائما على امرين خسيسين وذلين احدهما الدناءة الذاتية المنافية للعصمة الواجبة في الرسول والامام وثانيهما الخيانة المنافية
للرياسة العامة وبالجملة العقل يحكم بقبح صدور الكذب من الرسول والامام في جميع الحالات حتى في حالة السهو والنسيان والغفلة والجهل وذلك
الوجدان العقل مضافا الى ادلة وجوب العصمة ولذا استند اليها محققو اصحابنا في دعوى جواز صدور الكذب عن النبي والامام ويؤيد ذلك
ان صدور الكذب عنهما لو كان ممكنا لوقع ولو نادرا ولو وقع لاخذ الكفار والمخالفون منفستعليهم واحتجوا به عليهم لا يقال ان النبي والامام

ع

كانوا يخبرون في الموضوعات الصرفة تعويلا على الاسباب الشرعية فيقولون هذا ملك فلان تعويلا على انه في يده من غير معارض وكنا نقول ان ابن فلان
اعتمادا على الفراش او شهادة العدلين وكذا يقولون هذا طاهر استنادا الى اصالة الطهارة وامثال هذا كثير ومن المعلوم ان الاسباب الشرعية لا
تفيد العلم بالواقع ولا تنفي المطابقة او التخلف عنها كثيرا جدا فيلزم الكذب في صورة المخالفة للواقع الواقعة كثيرا لانا نقول هذا يتم اما اولا
فللمنع من تحقق المخالفة فيما اخبر به النبي والائمة عم في الموضوعات الصرفة اعتمادا على الاسباب الشرعية المثبتة لها وان كانت المخالفة في نفسها ممكنة اذ
كل ممكن لا يلزم وقوعه واما اجراء احكام الاسلام على المنافقين الموجودين في زمنهم عم والمعاملة معهم معاملة المسلمين فلا يستلزم الاخبار عن اسلامهم اذ فعل
الشيء ليس خبرا ولو فرض انهم اخبروا بصريح اللفظ عن اسلامهم فقالوا هذا مسلم مثلا فقد يقال لعلهم قيدوا ذلك بلفظ او ما يقوم مقامه من نحو الاشارة
بما يخرجه عن الكذب واما ثانيا فلان الاخبار بالاسباب الشرعية صدق لان قوله هذا ابن فلان او هذا ملك فلان او هذا طاهر موضوع لغة وعرفا لما حكم
به في نظام الشريعة بالنسبة الى الملكية او الطهارة وهو اعم من ان يكون في الواقع كذلك او لا فيكون اللفظ موضوعا لمفهوم كلي ومستعملا في معناه الحقيقي المطابق
للواقع وكل لفظ اذا استعمل في معناه الحقيقي وكان مطابقا للواقع كان صدقا وليس من الكذب في شيء بالضرورة سلمنا ان ذلك مجاز ولكن القرينة على ارادته
موجودة وعرفت هذا الحال كلما استعملناه انفسنا فان الاستعمال المذكور شايع من جميع المسلمين بل وجميع العقلاء والشاهد على ذلك ان احدا
لم يكذب احدا من معصومي بذلك ولم يأخذ في ردها تواتر عنهم من التبري من الكذب ذلك حجة عليهم مع كثرة رغبة الكفار والمعاندين والمخالفين الذين
من جملتهم اهل الفضل والعلم والتدقيق والتحقيق في الاعتراض عليهم ورد قولهم وبيان عيبهم وما ذلك الا لخروج المفروض عن حقيقة الكذب وعدم شموله
لذلك بوجه من الوجوه وايضا لو كان ذلك من الكذب لكان الكذب واقعا من كل احد في اغلب هذا يتم بالضرورة ولا يقال قد صدر من الائمة عم او اكثرهم
التقية كثيرا وذلك تارة بالاخبار عن الاحكام الموافقة لمذهب المخالفين المخالفة للواقع والطريقة الحقة وهو عين الكذب غاية انه صدر لضرورة
فلم يكن قبيحا من هذه لكن الضرورة لم تخرجه عن مفهوم الكذب قطعا وصدر هذا القسم منهم عم في غاية الكثرة واخرى بتوصيف اشخاص بما لم يتصفوا به
في الواقع كتوصيفهم جملة من سلاطين الجور بامير المؤمنين وذلك كذب قطعا ولكنه وقع لضرورة وقد بينا ان الضرورة لم يخرج الشيء عن حقيقته نعم
يبدل القبح بالحسن وهو غير محل الكلام بل محل الكلام اصل صدور الكذب لو لضرورة وقد ثبت بما ذكرنا الصدور فيلزم الحكم بجواز صدور الكذب منهم
للضرورة اي ضرورة كان اذ الفرق لا وجه له وعلى هذا يشكل الاعتماد على اخبارهم لان كل خبر يصدر منهم يحتمل كونه كذبا صدر لضرورة فيصير اخبارهم
كاخبار سائر الناس من غير مزية لانا نقول اما صدور عنهم عم من التقية بقسميها ليس من الكذب في شيء اما القسم الاول فلان الاحكام الموافقة للتقية كوجوب
غسل الرجلين والمسح على الخفين احكام واقعية واحكام شرعية حقيقية الا انها مشروطة بالتقية والضرورة الخاصة كاشتراط وجوب الصلاة قصرا او
ترك وجوب القيام فيها مثلا بالسفر وعدم التمكن من القيام فيها وليست احكاما غير معتبرة اصلا ولا احكاما ظاهرية كالاحكام المترتبة على ظن المجتهد لذا
لا توصف تلك الاحكام بالخطأ ام فهو صواب واختلاف الاحكام الشرعية بالاختلاف الموضوعات والشروط والاعتبارات غير عزيز ثم لو تنزلنا وجعلنا
هذا القسم من الكذب جوزناه لارتفاع قبحه باعتبار الضرورة فلا يلزم منه عدم جواز الاعتماد على جميع اخبارهم عم للعلم بانتفاء الضرورة المسوغة لهذا القسم
من الكذب في اكثر الاخبار ومع هذا لا يحتمل صدور الكذب لانتفائه بالقبح وهو مما يستحيل صدوره عنهم عم لقاعدة العصمة واما الاخبار المشتبهة فيمكن ان
يدعى ان الاصل فيها عدم الكذب كما ان الاصل عدم التقية ولكن هذا لا ينفع في مقام تحصيل العلم وان كان العمل به مقطوعا به واما القسم الثاني فلاحتمال
كون التوصيف المذكور على وجه يوجب خروجه عن الكذب كما اذا وقع على وجه التورية او اقترن بقرينة تخرجه عن الكذب في ذلك كله على تقدير تسليم صدوره منهم
واما اذا منع ذلك فلا اشكال ام ورد لانه بعض اخبار الاحاد على التوقيع فلا يصلح حجة للمنع من حجية اخبار الاحاد مطلقا في امثال هذه المسائل فتأمل

الرابع العلم الحاصل من خبر الله تعالى وخبر النبي عم وخبر الائمة عم كسبي لا ضروري كما صرح به في التهذيب وبه في البدائع وشرحها وبه في **مفتاح** عد
من الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار احدها الخبر المتواتر وقد صرح بهذا في التهذيب وبه في وبه في وشرحه لفخر الاسلام والبدائع وشرحها وغيرها
ولا فرق في ذلك بين التواتر اللفظي والمعنوي كما صرح به في والبدائع وشرحها وصرحت ايضا بان العلم الحاصل منه كسبي وقيل انه ضروري وثانيها الخبر الذي
علم وجوب مخبره ضرورة او اكتسابا وقد صرح بهذا في والتهذيب وبه في وشرحه لفخر الاسلام والبدائع وشرحها وغيرها قال في بعد مثال بغير
خلاف خبر من اخبرنا بان السماء فوقنا والارض تحتنا وصرح بهذا المثال في التهذيب ايضا ومثل في شرح البدائع بوجوب تكرار ادها الله تعالى شرفا وثالثها
الخبر الذي اجتمعت عليه جميع الامة كما في الاخبار بوجوب الصلوة والزكوة ونحو ذلك وقد صرح بهذا في والعدة والتهذيب وبه في وشرحه
لفخر الاسلام والبدائع وشرحها وعم والمحكي عن الرازي وغيره وبالجملة انه مما اتفق عليه محققو المسلمين من الخاصة والعامة ولهم وجهان احدهما

المسلمين بل جميع

الظاهر

ما ذكر في جملة من الكتب فهو يقتضي ما يلحق بهذا الباب خبر الامة كلها اذا اخبرت عن شيء فالواجب ان يعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل عندنا ان في جملة الامة
الامام عم في كل زمان وقوله حجة لعصمته وتحالفه قال السيد المرتضى واما خبر الامة اذا اخبرت به فانما نعلم بخبرها لما تقدم من العلم بكون المعصوم فيها وفي
خبر كل الامة صدقا اما عندنا فلدخول المعصوم واما عند الجمهور فللادلة الدالة على صدق الاجماع انتهى وبالجملة الوجه في الحكم بصدق ما اتفق عليه جميع الامة
ان الامام المعصوم من جملتهم وهو صادق كما تقدم البه الاشارة وعلى هذا لا يختص الحكم باجماع جميع الامة بل يعم كل اتفاق علم ان المعصوم احد المتفقين
ولو كان الاتفاق حاصلا من اثنين وكذا يعم كل اتفاق يعلم رضاء المعصوم بما اتفقوا عليه ولو بشاهد الحال المفيد للقطع ولا يختص بما ذكر بالمسائل
الشرعية الفرعية بل يعم الاصلية والاصولية وغيرها من سائر العلوم كالرياضي والهندسة والحساب والطب والنحو والصرف والبيان وغير ذلك لان
قول المعصوم ورضائه في كل ذلك صدق وصواب وثانيهما ما ذكره بعض العامة فقال خبر كل الامة صدق لان الاجماع حجة هكذا استدل عليه الامام فتبعه المص
وغيره فان اراد الحجية ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الاكثر هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وان اراد الحجية ما يجب العمل به فهم لكنه لا يلزم من
ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الاحاد والعموم وغيرهما مما يجب العمل بها مع انها ظنية انتهى وما ذكره من الايراد في غاية الجودة فيرد على المبادرة
لفخر الاسلام حيث قال الاجماع صدق لما بينا ان الاجماع حجة انتهى الا ان يقال ان درجة الحجية عندهما كسائر الادلة ظنية مخصوصة كونه كاشفا عن قول المعصوم او
رضائه ورابعها ما حكاه في نهجه عن قوم فقال قد الحق قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجمعت على العمل بخبر بعض الاخبار لاجله وادعوا ان ذلك يدل
على كون الخبر حجة مع علمهم بانه لو لم يكن كذلك لرده بعض وقبله بعض اخر وادعى ان عادتهم بذلك جارية وهذا الظن صحيح لان باجماعهم على الحكم بعلم
صحته فاما ان يعلم صحة الخبر الذي عملوا به لاجله فلا يجب ذلك لانهم قد يجمعون على امر بطريق الظن والقياس والاجتهاد واخبار الاحاد الامامية المتداولة
غير صحيحة ولا معلومة وقد اسلفنا في الكتاب الثاني الكلام في هذه النكتة عند تعويلنا في الغيبة في صحة الخبر المروي عن النجاشي لانه يمتنع اجتماعهم على مثل
على مثل هذه الطريقة انتهى وقد تعرض السيد لهذه المسئلة في مقام اخر على ما يعلم من العدة فانه قال قال السيد اما الخبر اذا رووه وعملت الامة بموجبه
لاجله فعندنا انه لا يجوز العمل بخبر الواحد بقي ان يكون دلالة على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعهم على العمل به وهو خطاء وذلك
جائز عليهم واما من قال بجواز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك دلالة على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجتمعوا
عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجتمعوا على شيء من طريق ذلك العلم انتهى واشار الى هذه المسئلة بعض المحققين فقال قال قوم
من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لان العادة في الظنون ان يقبله ويرده بعضهم ما قالوه وهم وكذا اشار الى هذه المسئلة
في نهجه فقال زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته وهو يعلم لان عملهم بمتن
الخبر يجوز ان يكون لدليل اخر فان قيام الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامة بمقتضاه لا يتوقف على القطع به اذا لم يتوقف
على القطع به لم يلزم تبرئة احتجوا بان عامة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم بفعل اخرون والجواب منع العادة على حكم المجوز
بخبر عبد الرحمن انتهى والتحقيق ان يقال ان جميع الامة اذا اعملوا بخبر واستندوا اليه في حكم شرعي فهو دليل على صحة الخبر وكونه صدقا لان من جملة الامة
الامام عم وهو لا يجوز له العمل بخبر الواحد كل دليل ظني المجتهد فاستناده الى ذلك الخبر يقتضي كونه صدقا وصحيحا وذلك واضح وقد اشار السيد
فيما حكاه عنه في العدة فقال فاما الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت ذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على خطاء وذلك لا
يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم يصدق به فذلك لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الاحاد واما اذا حكمت الامة بحكم
يوافق مضمون الخبر فهو كالخبر الذي يوافق مضمونه دليل العقل فيكون صدقا ان فسر الصدق بمجرد المطابقة للواقع ولا يقدح في هذا احتمال عدم
صدق هذا الخبر ممن اخبر عنه بل لا العلم بعدم الصدق وبالجملة غاية ما يلزم من ذلك الحكم بحقية مضمون الخبر ومعناه واما عباراته والفاظه فلا
لاحتمال صدورها من غير من ذهب اليه وكونها افراء اذ ذلك ممكن عقلا وعادة فهذا الخبر صدق بحسب المعنى ويحتمل الصدق والكذب بحسب اللفظ
دلالة على غير محل الاجماع اما مطابقة او تضمنا او التزاما فلا عبرة بها اصلا واما اذا علم بصدق الالفاظ فيكون العمل بتلك الدلالة قطعا لكن لا يلزم منه الحكم
بان الخبر يعتقد الصحة والصدق لاحتمال كون انشاء الخبر والتعبير عن الخبر ولكن صادف الواقع فان فسر الصدق بالمطابقة والكذب بعدمها واعتقاد
العدم فالحق المفروض كذب على تقدير معلومية الاحتمال المذكور ويحتمل الصدق والكذب على تقدير عدم المعلومية هذا كله بالنظر الى لحاظ العقل واما بالنظر
الى العادة فقد يحصل العلم العادي بصحة صدور الخبر وقد يحصل الظن بذلك وقد لا يحصل شيء من الامرين وذلك واضح واذا عمل الامة غير الامام عم
بخبر واستندوا اليه في حكم شرعي فهل يدل على صدق مضمون الخبر وصحة صدوره او لا يدل على شيء من الامرين وجهان الاخر التحقيق ان يقال ان وجب على

الاستناد عندهم دائر بين طريق

الامام عم وردع الامة على الخطاء في الحكم ان اتفقوا عليه وتمكن من الردع كما حكي عن الشيخ فيدل ذلك على صدق مضمون الخبر وان وجب عليه ايضا ردع الامة عن
الخطاء في الاستدلال مطلقا ولو لم ينحصر دليل الحكم فيما اتفقوا على الاستدلال به فيدل ذلك على صحة الصدور وان منع من وجوب الامرين لاحتمال وجود
المانع من الردع عنهما فالاتفاق المفروض لا يدل على شيء من الامرين اذا احتمل الوجوب وعدم المانع باحدهما دل عليه دون الاخر هذا كله بالنظر الى الحاظ
العقل واما بالنظر الى العادة فلا يبعد دعوى حصول العلم بالامرين غالبا من ذلك واذا حكم من عدا الامام عم من الامة بمضمون خبر فهو بنفسه لا يدل على صدق
صدوره لاحتمال الاذاعة من امر اخر ان لو خرج حكمهم بذلك هو ذلك الخبر فح فتحكم باحد الامرين واعلم انه حكي في العدة عن السيد ره انه قال واما الخبر
اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكره واعلى من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم
انه ليس بامام ولا هو داخل فيهم علم ان الخبر صحيح لان الامام عم داخل في الفرقة التي عملت بالخبر انتهى وهو جيد خامسها الخبر المذكور في مجلس النبي عم اذا لم
ينكره وقد اختلفت كلمات القوم في هذا الباب على اقوال الاول انه صدق منه عم من غير تفصيل وهو المحكي عن قوم تبعه وعن بعض الناس في بره وهو ضعيف
جدا مخالف لما عليه معظم الاصوليين كما اشار اليه ما ذكره في بعض من التفصيل فقال اما الحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبي عم عن شيء فلم ينكره عليه
فانه يجب ان يكون صدقا فالاولى ان يقسم هذا الموضع قسمين فيقول ان كان هذا الخبر ادعى على النبي عم المشاهدة لما اخبر عنه فلم ينكر عليه فهو دليل على صدقه
وان كان اطلق الخبر اطلاقا ولم يدع عليه شيئا فانه لا يكون امساكه عن النكير عليه دلالة على صدقه وانما قلنا ذلك لانه لا يجوز عليه عم انكار ما لا يعلم منكرا
واذا اخبر الواحد بحضرته عما لا يعلمه فهو يجوز في خبره الصدق والكذب وقد اشار الى هذا التفصيل في برج ايضا فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة منها
ما ذكر بحضرة الرسول عم بمسمع منه عم ولم يكن نكيرا فلا فلم ينكره انتهى وفيه نظر فان مشاهدته عم لا يدل على صدق ذلك الخبر لاحتمال ان يكون كذبا في الواقع ولكن
لا يعلم عم بكونه كذبا كما اذا تضمن ذلك الخبر الاخبار عن امر دنيوي كموت شخص او حبوه او ارتكابه لفسق او كفر سلمنا انه يعلم بكل امر دنيوي ولكن لا يجب عليه
العمل بذلك العلم حيث لم يستند الى الامور العادية ولذا كان عم يطلب الشهادة ويعمل بالاسباب الشرعية في الموضوعات الصرفة المشتبهة سلمنا انه عم يعلم
بكل امر دنيوي ويعمل بعلمه عم مطلقا ولكن يحتمل وجود مانع من اظهار الانكار من خوف او تقية اذ لا دليل مطلقا على انه عم يجزم التقية حتى في اوائل الاسلام و
مبادي الامر وهذا يجري ايضا فيما اذا تضمن الخبر بيان حكم شرعي اصلي او فرعي وبالجملة مجرد مشاهدته وسكوته عن الانكار في ذلك لا يقتضي صدق ذلك الخبر
لما ذكرناه من الاحتمال والاحتمال ان يكون اخر الانكار لكونه جائزا لتاخير نعم اذا شاهده وجب عليه الانكار فورا فمتى لم يكن هناك مانع منه
وكان بحيث اذا سكت مع فرض كذب الخبر ارتكب الواجب لزم ح الحكم بصدق ذلك الخبر الرابع ما ذكره في برج من التفصيل فقال قال بعض الناس اذا اخبر واحد
بحضرة الرسول عم عن شيء ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن دين اشترط في الدلالة على الصدق امران ان لا يتقدم بيان ذلك
وان يجوز تغير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم لو تقدم اما عند تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني استيناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد
الانكار على الكفار في تردده الى كنائسهم وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرطين ان يستشهد بالنبي عم ويدعي عليه علم بالخبر عنه وان
يعلم الحاضرون على النبي عم بتلك القضية ففي هذين يجب صدق الخبر لان سكوته عم يوهم التصديق فلو كان الخبر كاذبا لزم ضد التلبيس عنه عم وهو قبيح
انتهى وفي كلام بعض العامة قال في المحصول اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول عم ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له عم والحق انه يكون تصديقا
ان كان في امر دنيوي لم يتقدم بيانه وكان مما يجوز نسخه وكذا ان كان في امر دنيوي وعلمنا انه عم علم بذلك او ادعى المخبر علمه عم مع استشهاده به انتهى وفيه
نظر والتحقيق ان مجرد ترك الانكار من الرسول عم مع علمه عم بالخبر المذكور في مجلسه الشريف لا يدل على صدقه لفقد الادلة العقلية والنقلية والعادية عليه
نعم اذا كان ترك الانكار منه عم قبيحا مع فرض كذب الخبر كما في ترك الامر بالمعروف مع اجتماع شرائط وجوبه فسكوته عم وعدم انكاره ح يدل على
صدق الخبر وقد يستفاد من العادة الصدق ايضا فليس كل سكوت منه عم دليلا على الصدق بل قد يدل عليه وقد لا يدل عليه وذلك بملاحظة الاعتبارات
الخارجية من العقل والعادة كما لا يخفى وسادسها ما ذكره في برج فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الصدق الخامس بقاء النقل مع توفر الدواعي
على ابطاله يدل على الصدق كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجزوا عن احتمال انه كان من
العدول اخفاؤه لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولان منع الناس عن افشاء فضيلة تحريم لا شدة
اظهارها وليس بجيد لان العادة تقتضي بضرورة التواتر مع الخوف احادا دون العكس والشيعة كانوا اخافين في الغاية فكيف يحصل
بسببهم داع انتهى وحكي بعض العامة عن بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بجيد

لانه

باب ما يدل على صدق الخبر في مجلس النبي عم

باب ما يدل على صدق الخبر في عدم انكار الامام

بقاء النقل

انتهى والتحقيق ان ذلك لا يقتضي القطع عقلا واما عادة فيقتضي ذلك غالبا كما لا يخفى وسابعها ما ذكره في ايضاح فقال في المقام المذكور الرابع خبر العظيم من
الصفات القائم بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا اذا اخبر الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر كل واحد عن شيء غير ما اخبر به
الاخر فلا بد وان يكون فيما يقع فيما يكون صدقا وهذا يقطع بان هذه الاحاد المروية عن النبي م بطريق الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه
وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر كلي يخبر كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اخبار كل واحد عن شهوة ونفرة فهو
اخبار عن شيء يختص به لا يشاركه في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق نفسه ولم يجر خبره ان يعتقد خبر كل منهما بقول الاخر ولم يتحقق
به من القرائن ما يفيد العلم انتهى وحكى بعض المحققين من المحصلين ان ذلك يفيد الصدق فقال في مقام ذكر الاخبار المعلق الصدق الخامس خبر
جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قاله في المحصلي اي بل لا بد ان يكون فيها ما
صدق ليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه بلا قطع قال وكذا اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه وثانيها ما اشار اليه في ايضاح فقال اذا اخبر احد
بحضور جماعة كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقبح الداعي الى التكذيب
انتفاء الصارف يجب الفعل فكلما لم يوجد له على عدم علمهم الى الداعي فلان من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب بحيث يشق عليه لو صبر فدل
على وجود الداعي واما انتفاء الصارف فلانا اما رغبة او رهبة يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء وبطلان سكوتهم مع
علمهم بالكذب بعد اطلاع واسكت الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة مانعة
من السكوت تسلما ولكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم غرض يتعلق بالبحث انتهى وصرح السيد في بعض وبعض العامة بان المفروض
لا يفيد العلم فقال الاول قد الحق قوم بالخبر المفيد للقطع ان يخبر الواحد عن شيء مشاهدة ويجمع على جماعة لم تجر العادة بان يكذبه مشاهدة ما
شاهده وهذا غير صحيح لانه غير ممتنع ان يكون لهذه الجماعة دواع الى الامساك عن هذا الخبر من حصول نفع او دفع مضرة فلا يجب ان يكذبوه بل
ربما صدقوه او صدقه بعضهم وقال الثاني اذا اخبر شخص عن امر يخبر جمع عظيم بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فانه يفيد
ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع تجاهلهم في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه انتهى والتحقيق ان يقال ان ذلك لا يفيد
القطع عقلا لامكان امور متنافية لو لكن قد يفيد عادة وقد لا يفيد بل قد لا يفيد الظن ايضا وتاسعها ما اشار اليه في ايضاح فقال اعتمد كثير من الفقهاء
والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع على ما مثاله بان الامة مجمعة على ثواب من اجتهد من اشتغل بتاويله هو يدل على اتفاقهم على قبوله واعترض انهم قبلوه
كما يقبل خبر الواحد والجواب بمنع خبر الواحد انما يقبل في العمليات وهذه المسئلة علمية قلنا قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول كل
الامة بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه خبر الواحد فلا يجوز التمسك به في علمية نفسه وربما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكن لا بد من الطعن
من جهة واحدة عدا الطعن مطلقا انتهى وقد صرح بعض الفضلاء من العامة بانه لا يفيد القطع فقال تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء في زمن يحتج به
ومؤيد له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبولهم لخبر الواحد انتهى ولو قيل بالتفصيل السابق هنا لم يكن بعيدا وعاشرها
الخبر المحفوف بالقرائن وقد صرح بافادته القطع في بروب وحدي وشرحيه لفخر الاسلام والسيوري على الكافي والبداية وشرحها وغيرهم ربما تجلة علمية
المعظم وحكى عن جماعة انكار افادته العلم وهو حسن اذا اراد وانه لا يفيد العلم عقلا وضعف انكار افادته عادة للعلم الضروري بحصول العلم منه
بل اكثرنا يحصل لنا العلم من الاخبار ومن هذا القبيل وقد تقدم الكلام فيه فيما سبق مستقصى **مشاح** عدم الاخبار المعلومة الكذب
جملة من الاخبار منها ما خالف الحس اي حس كان من الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع والبصر والذوق والشم واللمس وقد صرح بعدم وبه وبب
والبداية وشرحها والاحكام ومنها ما خالف ضرورة العقل وقد صرح بهذا في وبه وبب وحدي والبداية وشرحها وغاية السؤل وغيرها
ومنها ما خالف دليل العقل وقد صرح بهذا في الكتب المتقدمة ايضا ومنها ما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة وقد صرح بهذا ايضا
في الكتب المتقدمة ومنها ما خالف الاجماع وقد صرح بهذا في وبه وبب والبداية وشرحها وغيرها ومنها قوله من لم يكن قطعا انا كاذب
وقد صرح بهذا في بروب وم لان الخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ولا ما لم يوجد من اخباره فلم يبق الا ان يكون الاخبار المتقدمة فلا يكون
الا ان يكون كذبا اما الاول فلما ذكر في الكتب المذكورة من ان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا يجوز ان يكون نفسه واما الثاني فلما ذكر فيه
من ان المعدوم لا يوصف بصدق ولا كذب مع ذلك فان المشتق باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكر في تلك الكتب من ان الاخبار

والجمع العظيم لا يهمهم رغبة او رهبة

في بيان صدق الخبر المتواتر

في بيان حكم الخبر المتواتر

المتقدمة على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر كذبا قطعا
ومنها ما صرح به في الاحكام من ان العلم كما يوصف بصدق ولا كذب مع ذلك فان المشتق باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكر في تلك الكتب من ان الاخبار
المتقدمة على هذه الحجة قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر قطعيا ومنها ما صرح به في الاحكام
فقال ما الكذب بما صرح الجمع الذي لا يتصور تواطؤهم على الكذب بتكذيبه ومنها ما حكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب قد الحق قوم بهذا
الباب لواحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة على المكلفين فاذا لم يقم به علم انه لم يقم ثم منع من ذلك فقال بعد ذكر هذا وجملة اخرى واعلم ان هذه
الوجوه ان صحت كلها او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدلالة عقلية لان الادلة العقلية المبنية على العادات واختبارها اليها فرع من الحق هذه
الوجوه بما صح منها من كل او بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها والكلام في تصحيح كل واحد من هذه الوجوه الملحقة يطول جدا ويخرج عن الغرض لكنا نشير الى
جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح اطلاقه لانه غير ممتنع ان يتفق دواعي الامة الى كتمان حادثة من الحوادث او حكم من الاحكام حتى لا ينقله منهم الا الآحاد
فلا يجب اذا ان يقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع الا بعد ان يعلم انتفاء دواعي من طبعه كتمانه وانه مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما
اذا لم يعلم ذلك جوزنا كون الخبر صدقا وان لم ينقله الجميع قولهم لا يجوز ان يكلف الله تعالى ما لا يتم عليه الحجة صحيح الا انه ليس كل حجة على هذا الحكم هو اخبار
الجماعات وغير ممتنع ان يكون الحجة قائمة وان كتمه الاكثر من حجته قول امام الزمان اذا بينه او وضح عنه انتهى ومنها ما ذكره في بعض فقال في المقام المذكور
ويلحق بذلك الخبر الذي يروى في وقت قد استفرغت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له بخلاف
الصحابة فالاخبار لم تتدرج فيجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره انتهى وفي نهاية السؤل للاسنوي في المحصول وصار انه قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه
وهو ما نقل عن الصحابة بعد استقراء الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في دواوين الكتب ولا في صدور الرواة وفي بعض قد الحق قوم بالكذب ان يكون الخبر لو كان
صحيحا لعلم اهل العلم اذا فتشوا عنه واذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ثم بين فساد ذلك فقال بعد ما حكينا عنه سابقا فقال والوجه الثاني يجري
مجرى الاول في فساد اطلاق القول به ووجوب تقييده بما اشرنا اليه ومنها الخبر الذي لم يتواتر وكان مما يتوفر الدواعي على نقله نقلا يبلغ التواتر فعدم
تواتره يقتضي الحكم بكذبه قد صار الى عدة من الكتب جماعة ففي بعض الامر الذي يتوفر الدواعي على نقله لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او الغرابة
كسقوط مؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب في باب لا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية وفي بعض البداية من المعلوم كذبه كسبب الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله ولم ينقل كسقوط المؤذن عن المنارة
ونحو ذلك وفي بعض الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة واستدلالا الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة
بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان لنقل وفي نهاية السؤل الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان الاول الى ان قال الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر لكون
الدواعي على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم
صحته انتهى وحكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب قد الحق قوم بهذا الباب لواحق الى ان قال ومنها ان يكون الخبر عنه
مما تتوفر الدواعي الى نقله ويمنع من كتمانه فاذا لم ينقل والحال هذه علم كذبه ومنها ان يكون الحاجة عامة في باب الدين الى نقله فاذا لم ينقل كما نقلت
نظائره علم بطلانه ومنها ان يكون في الاصل ذا بقاء شائعا ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الاول ثم بين فساد
ما ذكره فهو مخالف في المسئلة وربما يتم من النهاية وج ونهاية السؤل انه مذهب الشيعة ففي المسئلة قولان احدهما ان المفروض من الاخبار المعلومة الكذب
وهو لجماعة وثانيهما انه ليس منها وهو لآخرين الاولين وجوه منها ان المعلوم من سيرة العقلاء جعل عدم التواتر مع توفر الدواعي على النقل دليلا على
الكذب وكثيرا ما يصرحون بكذب الخبر بذلك ومنها ما ذكره في بعض وج ونهاية السؤل فقالوا ان ذلك من الكذب لا لجوزنا وجود بلدة بين البصرة و
بغداد اعظم منهما مع انه لم يخبر عنها وهو معلوم البطلان ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر مع توفر الدواعي في بعض اما الوجه الثالث
فلا شبهة انا اذا علمنا ان الدواعي الى نقله ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة ثم لم ينقل علمنا بطلانه ويقوى ان يكون ذلك مفعولا وربما اوجب
هذه الحال فيما هو بخلافها ومنها ما ذكره في بعض فقال لو لم يكن ذلك من الكذب يجوز ان يكون الرسول بها اوجب عشرها صلوات ولم ينقل سوى الخمس ولما
كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه والآخرون وجوه ايضا منها ما اشار اليه في بعض من ان العلم بعد هذه الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لتواتر
لوجب ان يكون الشك في الاصل شاكا في هذا الفرع لكن الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما اكبر والضروري

لا يتوقف

لا يتوقف على النظر وان لم يتوقف فالعلم بعدالة البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت لقلت لا يلزم من عدم هذا عدم ذاك سلمنا توقف العلم
بعدالة هذه الامور على العلم بانها لو كانت لقلت لكن ما ذكرتموه مثالا واحدا فلا يلزم صحة كل الصور فان قسم باقي الصور على المثال لم يفد التنبيه
لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع سرا في الاصل او مانعا في الفرع واجاب عن هذا التهانوي فقال بعد اثبات البشر والجويني لم يتوقف العلم
بعدالة الواقعة العظيمة على انها لو كانت لقلت قوله العلم بانتفاء بلدة بين بغداد والبصرة ضروري وهذه القاعدة نظرية قلنا نمنع كونه ضروريا وهذا
لو سئل كل من يدعي عدمها عن سبب علمه ذلك لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كاشتهار بغداد والبصرة فعلم ان ذلك العلم مستفاد من هذا
الاصل والمبنى ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية ومنها ان توفر الدواعي مع الحاجة لو كان يقتضي التواتر بحيث يكون عدمه دليلا على الكذب لزم تواتر
امور كثيرة هي مما يتوفر الدواعي عليها ويمس الحاجة اليها منها فصول الاذان والاقامة ومنها كثير من معجزات النبي ص وبطلان التالي ظاهر وفيه نظر لما اشير
اليه في جملة من الكتب فنوجه فان قيل بين عدالة العمومية في كل الصور عدم تواتر الاقامة فبعض نقلها افراد او بعضهم مشاة مع انها من اجل الاشياء واعظمها
تكررا وكذا هنا من الصلوة مع رفع اليدين والجهر بالتسمية وغير ذلك مع ظهورها غاية الظهور ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وينبوع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القرآن معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر
واعجاز هذه الاشياء ظاهر فلا يقوم مقام نقلها وكذا افاضة الانبياء المتقدمين ع والجواب النقض بالاقامة اجاب عنه القاضي ابو بكر بان ذلك من المؤمن
نقله الرواة ولم ينقل ذلك لانه نقل البعض واغفل الباقي وهو استناد ذلك الى المؤمن اعتقادا منه بثبوت هذا القسم اهل الاثر عرفوا ان المسئلة
من الفروع لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فيها اهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب والجهر بالتسمية لعلة من اختلاف فعله حيث كان يجهر تارة
ويخافت اخرى او لانه يخفي صوته بابتداء القراءة ثم يعلو بعد ذلك على التدريج ويسمع القرب منه جهر التسمية لعلة من اختلاف فعله حيث كان يجهر
تارة ويخافت اخرى او لانه يخفي في ابتداء القراءة ثم يعلو بعد ذلك على التدريج ويسمع القرب منه جهر التسمية دون البعد واما المعجزات فجاز ان يكون نقل كل معجزة
لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر كانشقاق القمر لانبياء لعدم غرض يدعي بروايتها ثم قال واعلم ان النص الجلي على امامة علي ع وان نقل عن الامامية متواترا
خلفا عن سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف فتوفر الدواعي على نقله لدلالة قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون ولانه خبر الغدير وخبر المنزلة والطائر وغير ذلك وان كانت خفية الا انها صارت لقوة الدواعي عن نقل النص الجلي وفي ح
وادعت الشيعة ان النص الجلي على امامة علي ع ولم يتواتر كالم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول ص قلنا الاول من الفروع ولا بدعة في مخالفتها
بخلاف الامامة ولما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين وفي نهاية السؤل وخالفت الشيعة في القسم الثاني وادعت ان النص الجلي دل على امامة علي ع ولم
يتواتر كالم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلوة ومعجزات الرسول ص كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما ولهذا اختلفوا في افراد
الاقامة وفي اثبات التسمية والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطي فيها ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم يتوفر الدواعي على
نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفها فاسق ومبتدع واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب
فيقولوا انما لم يتواتر النص الدال على امامة علي ع وعلى اولاده الائمة الطاهرين لقلة سامعيه ومنها ان ذلك لو كان مما يفيد القطع بالكذب عادة لاتفق عليه
جميع العقلاء وهو يكم وفيه نظر والتحقيق ان يقال ان المفروض لا يفيد القطع من جهة العقل كما يفيده الشكل الاول ونحوه من البراهين العقلية القطعية اذ لم
يجد من الادلة العقلية ما يقتضي ذلك واما من جهة العادة فلا اشكال ولا شبهة انه يفيد العلم احيانا كما يفيده اخبار الجمع واما دعوى افادته للقطع
على وجه الكلية بحيث لا يتخلف في موضع لولا مانع فغير معلوم وبالجملة المفروض من الاسباب العادية لحصول العلم كالتواتر والتجربة والحدس فيكون حاله
حالها من غير فرق تام وينبغي التنبيه على امور الاول صرح بيب وبه وغاية السؤل بوقوع الكذب في الاخبار المروية عن النبي ص ففي الاول لا شك في
وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول ص لقوله ص ستكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره والا فيه وقد سبق في الاخبار ما
يستحيل نسبتها الى النبي ص وفي الثاني قد جاء في الاخبار المروية عن رسول الله ص ما هو كذب قطعي لوجوه الاول روي انه ص قال ستكذب علي فهذا الخبر
كان صدقا ثبت في الاخبار المروية عنه كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب الثاني في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول ص ولا يقبل التأويل
فوجب القطع بكذبه الثالث ذكر شيعته ان نصف الحديث كذب في الثالث هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب حاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة
الى النبي ص كذب لامرين احدهما انه روي عنه ص انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب

باب الاخبار

لان اخبار حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب المنافي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعضهم بنسب
مصنفة المضارع ام المدعى الثاني ان من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه الثاني
قد اشار في النهاية الى وجه صدوره من السلف والخلف فقال الذي دعا الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمد الكذب انما يقع لوجوه الاول
ان يكون الراوي يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يتوهم انه يمثله وهو لا يطابقه الثاني ربما نسي لفظا لانه لا يكون عادتهم الكتابة لما يسمعونه
فيبدله بغيره وربما نسيه بالكلية يصح بها الخبر الثالث ما روي عن الواسطة ونسي ذلك فاسنده الى الرسول توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له ولهذا كان
ع يستأنف الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية كما روي انه ع قال النوم في ثلث المرأة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية
عن غيره الرابع ربما خرج الحديث على سبب هو مقصود عليه ويصح معناه فيجب ذكره مع السبب فان حذف سببه اوهم الخطاء كما روي انه ع قال الشاعر
فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس الخامس كان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي ع وكعب كان يروي اخبار اليهود ويغلب على السامعين فيروي
بعضهم من كعب ابي هريرة واما من جهة الخلف بوجوه الاول الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي ع لينفر الناس عنه ع كما روي ذلك عن عبد
الكريم بن ابي العوجاء الثاني ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة فان من مذهب الكرامية وضع الاخبار في المذهب اذا صح عندهم
لانه سبب ويجوز الثالث الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص على امامة العباس وولده قال فخر الدين الرازي ومن ذلك
ان الامامية يستندون الى الرسول ع كلما صح عندهم من بعض ائمتهم قالوا لان الصادق ع قال حدثني حديث ابي حديث ابي حديث جدي حديث رسول الله
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله ع ولبن بجيدا اما اولا فلانه معصوم لا ينطق الا بالحق فكما يجوز لنا اسناد ما يخبرنا به رسول
الله ع الى الله تع كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال اذا حدثت حديثا فانما اريد به عن فلان ثم حدثت جاز ان يروي عمن اسند اليه فكيف اذا قال
الامام المعصوم حدثني حديث ابي واشار في بيت نهاية السؤال الى بعض ما ذكره فنفى الاول ربما يقع من السلف تعمدا بل ربما نقل الخبر بالمعنى فيبدل بما
توهم مطابقته او نسي البعض والمسند اليه فتوهم انه ع او اهمل السبب لقوله ع التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس وفي الثاني سبب وقوع الكذب امور
الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فنسيه فزاد او نقص او عزاه الى النبي ع وليس من كلامه الثاني غلطه بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه
الى غيره ولم يشعر او كان ممن يروي نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظا اخر لا يطابقه الثالث افتراء الملاحدة اي الزنادقة وغيرهم من الكفار
قاتلهم وضعوا احاديث كثيرة لتفضلها لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول ع تنفيرا للعقلاء عن شريعته ثم اشار الى ذلك فقال ع الرابع قال ع اما
ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فنحن بما يظن صدقه لكثير من الاخبار الواردة في احكام الشرائع العادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق ومنها يظن كذبه كخبر
من اشتهر بالكذب ومنها ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب بل مشكوك فيه كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم يقم الدليل على
صدقه قطعا فهو كاذب لانه لو كان صادقا لما اخلا الله تع عن نصب دليل يدل عليه ولهذا كان المتحدي بالنبوة اذا لم يقم على يده معجزة يدل على
صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا جوابه من ثلثة اوجه الاول لانه امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقا في نفس الامر ومن اين
ذلك انما بناء على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه مقابل بمثله وهو ان يقال ولو كان كاذبا لما اخلا الله
تع عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكروه ان يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم
دليل قاطع على ايمانه وهو محال واما المتحدي بالرسالة اذا لم يقم المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا
بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل وذلك لان الرسالة من الله تع
على خلاف العادة والعادة تقضي بكذب من يدعيها بخالف العادة
من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار
المحسنة لانه غير مخالف
للعادة انتهى
تمت

ما سمعه

اخبار

وحديث جدي

ظننا انه يطابقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطاهرين الكلام في حجية الظن مقدمة اذا علم المجتهد بحكم
من الاحكام الشرعية الفرعية بعد استفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا اشكال ولا شبهة في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتماد
عليها سواء كان ذلك العلم عقليا كعلمنا بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمنا بالمتواترات وبالحدسيات و
الحسيات وسواء استند الى الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ام الى غيرها ولو كان ظنيا وسواء امكن تقريره بيقين ام لا وسواء
كان المعلوم من الاحكام الخمسة التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة او من الاحكام الوضعية التي هي الجزئية
والركنية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وسواء كان من العبادات واجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا لا اشكال في
حجية العلم واعتباره اذا حصل قبل الاجتهاد وبذل الجهد واذا تعلق بموضوعات الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمسائل اصول الدين
وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته اذا حصل لغير المجتهد مطلقا ولو كان عاميا صرفا في امر من الامور الدينية اصلية كانت ام فرعية وبالجملة العلم
بالاحكام الشرعية وفي موضوعاتها حجة مطلقا ولو كان العالم عاميا وهي لا تتوقف على مستنداتها من الضروريات والبديهيات الاولية ولذا
لم يتعرض احد من العقلاء لاثبات حجية قسم من اقسام العلم واما ظن المجتهد المطلق بعد استفراغ وسعه وبذل جهده على الوجه المعتبر بحكم من
الاحكام الشرعية الفرعية فان كان ذلك الظن مما ثبت حجيته شرعا بالخصوص فلا اشكال في جواز الاعتماد عليه وصحة الاستناد اليه
وان كان مما منع في الشريعة بجواز الاعتماد عليه بالخصوص كالظن الحاصل من القياس فلا اشكال في عدم اعتباره وان لم يكن من الامرين
ففي جواز الاعتماد عليه اشكال ويتفرع على مسئلة اصالة حجية الظن وقد اختلف فيها فضلاء عصرنا على قولين الاول ان الاصل
في الظن عدم الحجية وعدم صحة العمل به مطلقا وكان ظن المجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية وهو للسيد الاستاد ره وطائفة من المعاصرين ويستفاد من السيد المرتضى وابن ادريس وابن البراج والمحقق و
المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وكذا يستفاد هذا من الذخيرة والوافية ففي الاول في جملة كلام له ره انكر حصول الظن بالاجماع
المنقول في بعض الاحيان ولكن حجيته على الاطلاق نظر وفي الثاني في بحث الاستصحاب حجة المثبتين ان يحصل منه الظن ببقائه وفيه
انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت انتهى وكذا يستفاد هذا من الفاضل الاعبد الله في رسالته في صلوة الجمعة الثاني
ان الاصل في الظن الحاصل للمجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية الحجية ولزوم
العمل به كما ان الاصل الباحة الاشياء وطهارتها والاصل حمل اللفظ على حقيقته ونحو ذلك فالاصل حجية خبر الواحد الموثق والحسن
والشهرة والقياس بطريق الاولى والاستقراء وغير ذلك فمن انكر حجيتها فعليه الدلالة وهو لجده قدس سره ووالده العلامة اعلى الله مقامه
والفاضل التقي والسيد الكاظمي وربما يستفاد من العلامة في نهج وغيره والشهيد في ذكرى وصاحب المدارك وغيرهم للاولين وجوه منها

جملة من الآيات القرآنية احدها قوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تمسك بها على عدم جواز العمل
بالقياس في المعارج وغيره وبنى الحق والبادي في المنية وعلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في ربح والعتبر وزبدة البيان للاردبيلي ره ويدل
على عدم الاخذ بالظن مطلقا مع القدرة على العلم وما يتبع الا ظنا ثم قال وقد يتوهم من ظاهر الاية انها تدل على المنع من العمل بالظن واتباعه مطلقا
الظن قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا فان المتبادر منه عموم وان كان مفردا محلى باللام وليس للعموم على الظن وان كان الكلام مع
الكفار بالنسبة الى المعتقدات بل اصول الدين ورفع الظن في مثل ذلك فلا يجوز العمل والتعويل الا مع دليل اقوى او مساو دلالة على الجواز
من دلالتها على المنع كما ثبت ذلك في المسائل الفرعية اجتهادا او تقليدا انتهى وقد بينا قوة ذلك من وجوه الاول ان الاية الشريفة وان كانت
قطعية السند الا انها ظنية الدلالة فلا يجوز التمسك بها في هذا المقام اما انها ظنية الدلالة فمما لا اشكال فيه خصوصا على القول
بعدم وجود قطعي الدلالة في الالفاظ واما ان اللازم من ذلك سقوط الاحتجاج بها هنا فلان ظاهرها يقتضي عدم حجية ظاهرها وقد
اشار الى هذا جمال الدين الخوانساري فقال في جملة كلام له اذ يقال انه لو وجب العمل بظاهر القرآن مطلقا لوجب العمل بهذا الظاهر ايضا ولو
وجب العمل بهذا الظاهر لم يجز العمل بها وما يلزم من فرضه وقوعه نقيضه فهو بطل انتهى وقد اشار ايضا الى هذا العلامة في النهاية والآمدي في
الاحكام والعضدي في شرح المختصر وقد يقال هذا انما يرد على من يتمسك بالاية الشريفة على عدم جواز العمل بالظن في الاصول والفروع مطلقا
ولو كان من الكتاب واما من اعترف بان الظن الحاصل من الكتاب حجة قطعا واراد الاحتجاج بالاية الشريفة على عدم جواز الاعتماد على غير الظن الحاصل
من الكتاب كالظن الحاصل من القياس وخبر الواحد ونحوهما فلا ورود له ان الاحتجاج بالاية الشريفة في مسألتنا هذه من هذا القبيل
فلا يمكن القدح فيه بما ذكر فتأمل الثاني انا بينا ان الاية الشريفة لا تفيد الا الظن وهو لا يكون حجة في هذه المسألة لانها مسألة اصولية فلا يكون
الظن فيها حجة ولو كان من الكتاب وقد اشار الى هذا جمال الدين الخوانساري فقال في جملة كلام له اذ لا نم ح قوله لو وجب العمل بظاهر الايتين
المذكورتين لانهما وقعتا في اصل كلي هو المنع من العمل بالظن مطلقا فلا نم وجوب العمل بظاهرهما انتهى وفيه نظر الثالث ان غاية ما يستفاد من الاية
الشريفة هو المنع من العمل بالظن في اصول الدين التي ذهب معظم الاصحاب الى انه لا يجوز فيها الا العلم واليقين دون الظن والتقليد وليس
فيها دلالة على المنع من العمل في فروع الدين والمسائل الفقهية والموضوعات الصرفة والموضوعات الاستنباطية التي هي عبارة عن الطالب
اللغوية فاو دل دليل على جواز العمل بالظن فيها كاية البناء الدالة على حجية خبر الواحد كما زعمه جماعة لم تكن الاية الشريفة معارضة وقد اشير
الى ما ذكرنا في جملة من الكتب وفي النهاية ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لا في مسائل الفروع وفيه على ان اثبات
الذم ظاهر بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وفي الزبدة النهي عن اتباع الظن
انما هو في الاصول لحكاية عن الكفار وفي الاحكام الجواب انه يجب حمل الايتين على النهي عن القول بما ليس معلوم على ما تعبدنا فيه العلم جمعا
بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة وفي نهج الحق للرازي ان الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين
فلا تحقيق ولذا يراد به العلم الراجح فهو منع الكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاء عند الله تعالى وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به
انتهى وقد يقال قوله تعالى ان الظن اه من الالفاظ الدالة على عموم الحكم لجميع افراد الظن كدلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا على حلية
كل بيع وحرمة كل ربا وذلك لان المفرد المعرف باللام في امثال المقام يفيد العموم اما على القول بكونه موضوعا له كما عن الشيخ والحنابلة
فظاهر واما على غيره فللدلالة الالتزامية العرفية او لشهادة القرينة العقلية ولا يقدح في ذلك ورودها في ذم الكفار لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المحل وفاقا لمعظم الاصوليين وقد اشير الى ما ذكر في الحاشية الخيالية واحقاق الحق وفي الاول لكن قوله تعالى بعد ذلك
ان الظن الاية ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح وفي الثاني لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار
وعلمهم بالظن في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب انتهى وفيه نظر فان ما اشتهر بين الاصوليين من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب مع كونه محل الخلاف بينهم مختص بالالفاظ
الموضوعة للعموم كلفظ كل ومتى واما الالفاظ المطلقة التي تفيد العموم ومن جملتها المفرد المحلى باللام فلا نم ان العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لان دلالتها على العموم دلالة ضعيفة ليست كدلالة اللفظ الموضوع للعموم بالصراحة فتنصرف الى الفرد الشايع ولا تفيد العموم ذا وجه

على الظن

في بيان حكم اخر كما حققناه في محل اخر فلا يبعد ان يقال ان العبرة فيها بخصوص السبب وانها لا تفيد العموم كما هو الاصل ولئن تنزلنا فلا اقل
من التوقف في الحكم باحد الامرين ومعه لا يمكن الحكم بالعموم كما لا يخفى سلمنا ان المطلق حكمه حكم العام في ان خصوص السبب لا عبرة به بل المعتبر
هو عموم اللفظ ولكن الظاهر ان حرف التعريف في قوله تعالى ان الظن اه للعهد الخارجي لتقدم نكرة بعينه يمكن الاشارة اليها به وهو قوله تعالى الا ظنا وقد
تقرر ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة فالاصل فيه ان يكون حرف التعريف للاشارة الى تلك النكرة كما في قوله تعالى وعصى فرعون الرسول
سلمنا ولكن نقول لا شك ان ظاهر الاية الشريفة من العموم مما لا يمكن المصير اليه للقطع بحجية ظنون كثيرة في نفس الاحكام الشرعية وفي المطالب
اللغوية وفي الموضوعات الصرفة فيدور الامر بين الحمل على العهد الخارجي وبين ارتكاب تقييدات كثيرة ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط
الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى لا يقال يدور الامر بين التقييد المجازي لا حمل حرف التعريف على العهد الخارجي مجاز وقد تقرر ان
التقييد اولى من المجاز حيثما يدور الامر بينهما فيصح الاحتجاج بالاية الشريفة على المدعى لا على القول بان العام المخصص ليس حجة وهو قول
ضعيف في الغاية ولا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ان الحمل على العهد الخارجي مجاز لاحتمال كون حرف التعريف مشتركا لفظيا بين الجنس و
الاستغراق والعهد الخارجي والعهد الذهني كما ذهب اليه بعض المحققين من الاصوليين فيما حكي وعلى هذا فلا شبهة في ان الحمل على
العهد الخارجي اولى من ارتكاب التقييد لانه مخالف للاصل بالاتفاق ولا كذلك حمل المشترك على بعض معانيه على القول باجماله كما هو التحقيق
الذي صار اليه المعظم سلمنا ان الحمل على العهد الخارجي مجاز ولكن لا نم مرجوحيته بالنسبة الى هذا التقييد لكثرته مع عدم قيام دليل على
ان مطلق التقييد اولى من مطلق المجاز وقد الرابع ما ذكر في جملة من الكتب فمن النهاية في مقام الجواب عن الاحتجاج بالايات الشريفة على
منع العمل بالظن وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهادة وفي مقام اخر منه النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة و
اخبار القبلة وفي ب في المقام المذكور الجواب النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة وفي
المنية الجواب النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتوى والشهادات والامور الدينية اجماعا ثم اعترض على ذلك فقال وفيه
نظر فان عدم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في
الامور المذكورة خارج عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال انتهى وقد يقال ان الايراد المذكور انما يتجه على القول
بان العام المخصص حجة في الباقي واما على القول بانه ليس حجة في الباقي كما ذهب اليه جماعة فلا بل يكون الجواب المذكور نعم المجيب هو العلامة
لم يذهب الى هذا القول بل مذهبه ان العام المخصص حجة في الباقي كما هو مختار المعظم فلا يصح هذا الجواب منه الا ان يكون مقصوده الزام
القائل بهذا القول ولكنه بعيد لعل مراده ان عموم الاية الشريفة مخصوص بخصوص الفتوى والشهادة واخبار القبلة فليس فيها عموم
يشمل محل البحث وهذا يستظهر من بعض عبارات النهاية لكن الجواب على هذا التقدير يكون دعوى مخالفة للاصل يحتاج الى دليل
معتبر فاذا لم يظهر لم يكن صحيحا ومن الظاهر ان مجرد خروج الامور المذكورة من عموم الاية الشريفة لا يستلزم حمله عليها فعلى من يدعي الخصوص
بها اقامة الدليل عليه ومجرد احتماله لا يكون مجديا لاندفاعه بالاصل السليم عند معظم المحققين من ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
بالنسبة الى ما لم يثبت تخصيصه وبالجملة الجواب المذكور غير مفيد فتأمل الا ان يقال ان مراده بيان ان ظاهر الاية الشريفة لا يمكن ابقائه
على حاله فيجب ارتكاب التأويل فيه وهو غير منحصر في ارتكاب التخصيص الذي يصح معه الاستدلال على المدعى لامكانه بوجوه اخر
من تجوز او اضمار بحيث لا يصح معها الاستدلال على المدعى وقد تقدم الى هذا الاشارة الخامس ما ذكره ابن الروزبهان من ان المراد
من الظن هنا التردد والشك لا معناه المتعارف المبحوث عنه وفيه نظر كما اشار اليه القاضي نور الله نور الله مرقده في احقاق الحق
فقال بعد الاشارة الى عبارة التي حكيناها عنه سابقا اقول كانه يتكلم الناصب هنا على لسان اول من قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة
اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم
والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الايات
المذكورة الشك والتردد افتراء على الله تعالى وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان اقوالهم له العلم الراجح لا محصل له وانما قصد به
بذلك التلبيس الذي يروج الا على امثاله المسخرين لابليس لعنه الله انتهى وقد يورد عليه ان ابن الروزبهان ليس مقصوده ان الظن في الاية

واخبار القبلة والطهارة

الاحوال

مجهاج

الشريفة محمول على الشك من جهة كونه موضوعا له لغة او عرفا عاما او خاصا حتى تكذبه الكتب الاصولية والشواهد اللغوية والعرفية بل مقتضى
ان الظن محمول على الشك مجازا وتاويلا على مخالفته ظاهر الاية الشريفة للاجماع بل الظن على حجية جملة من الظنون في الشريعة وربما يشير الى
هذا كلام العضدي في ح المختصر فانه قال وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص وغيره ثم وفيه نظر اما اولا فلان
استعمال الظن في الشك بالمعنى المتعارف غير معهود وصحة استعمال الشك في الظن بل كونه من افراد الشك لا يقتضي صحة استعمال لفظ الظن
في الشك بالمتعارف على انه قد يقال لا شك في صحة استعمال لفظ العلم في الظن ولذا قيل في تعريف الفقه الذي اكثره من باب الظنون
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فلو صح استعمال لفظ الظن في الشك لصح استعمال لفظ العلم في الشك وهو باطل بالضرورة واما
ثانيا فلان مخالفة ظاهر الاية الشريفة للاجماع لا يستلزم حمل لفظ الظن على الشك بل غاية ما يلزم ارتكاب تاويل في الاية الشريفة وهو كما يمكن
بحمل الظن على الشك كذلك يمكن بتخصيص عموم الاية الشريفة باخراج الظنون التي ثبت حجيتها شرعا منه فيعمل به فيما لم يثبت تخصيصه فيكون مثلا في
الحكم بالمنع من الظنون التي لم يثبت حجيتها شرعا وهو المدعى ومن الظاهر ان هذا التاويل اولى لوجوه احدها انه تخصيص ولا كلام في حمل لفظ الظن على
الشك فانه على تقديره صحت مجاز ومن الظاهر ان التخصيص اولى من المجاز وثانيها ان الحمل على الشك لا يخرج الاية الشريفة عن مخالفة الاجماع ايضا
لان كثيرا من الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم ولا الظن بالواقع معتبرة شرعا كيد المسلم وشهادة العدلين فيلزم تخصيصها من العموم فيلزم على
هذا مجاز وتخصيص ومن المعلوم ان ارتكاب تخصيص واحد اولى من ارتكاب الامرين وثالثها ان الظاهر من معظم المحققين اختيار التخصيص دون المجاز المذكور
بل لم نجد احدا من المفسرين ولا من غيرهم لا عينا ولا اثرا صار اليه فتامل السادس ان الاية الشريفة لا تنهض باثبات عدم حجية الظن الذي لظاهر الكتاب
او السنة او ظن اخر على حجيته كخبر الواحد بناء على دلالة اية النبأ والنفر على حجيته كما عليه جماعة من محققي الاصوليين لوقوع التعارض بين الامرين
فيلزم الرجوع الى المرجحات باعتبار الدلالة والسند الخارج وهو قد يكون مع هذه الاية الشريفة وقد يكون مع معارضها فلا يجوز الاحتجاج بهذه
الاية الشريفة على عدم حجية مطلق الظنون التي لم يقم القاطع على حجيتها وعدم حجيتها بالخصوص فتامل السابع ما ذكره جمال الدين الخوانساري نقلا
في جملة كلام له لا يبعد حمله على ان الظن لا يعارض الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن نزله الحق لا جعله كما فعلوه وح فلا يفيد عدم جواز التمسك به
انتهى وفي مجمع البيان الحق هنا معناه العلم اي الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقام العلم وفي التفسير الكبير للرازي يعني انما يدرك الحق
الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم واليقين لا بالظن والتوهم انتهى وفيه نظر الثامن ان اطلاق الاية الشريفة مقيد بالادلة القطعية
الدالة على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية والمطالب اللغوية على ان الحكم المستفاد من الظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته
لا يكون مظنونا بل يكون مقطوعا لان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ولذا قيل ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وقد اشير الى هذا في
جملة الكتب ففي الذريعة ليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر الكتاب التي تقتضي ابطال القول بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف
وان تقولوا الخ لان من ذهب الى القياس يستند الى قوله الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم لا الظن وفي العدة
فعلق من ابطل القياس بقوله تعالى ولا تقف الخ وان تقولوا الخ والمخالفان يقولون انا قلنا بالقياس لانا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ثم الكتاب تعلق
وانما ظننتم علينا ان نعلق الاحكام بالظنون وليس يعقل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي بيناه
في العقليات وفي النهاية اعترض بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس مثلا وكان الله تعالى قال مهما ظننت ان
هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة وفي الاحكام الجواب
انا نقول بموجب الايتين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا بكونه معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم
وفي ح ابن الزوزبهان ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه انتهى واورد على هذا
في النهاية واحقاق الحق ففي الاول بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ومنع قطعية الحكم والمشابهة
لقوله متى ظننت الحكم فقد اوجبته والا لكانت تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كان الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني
ان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن الخ مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب
اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بما غلب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام

الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى الفساد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم
بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا لا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة
الاجمالية والفقه مسائله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تغيير وجوب العمل بمقتضى انحصار الفقه
في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظني حتى لو ظن انها واجبة علم بوجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها
مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب و
الندب والكراهة والاباحة وهذه طلبات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به هو
اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى وثانيها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقد استدل به لعدم حجية القياس في النهاية ويب و
نهج الحق وغيرها واورد عليه سلطان المحققين فقال يمكن ان يقال ان الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع الظن ودفعه الفاضل
جمال الدين الخونساري في الحاشية فقال بعد الاشارة اليه وهذا مما اورده المحشي ايضا في حاشيته وفيه ان حصرهم الاتباع في الظن بعيد جدا
بل معلوم خلافه فيبعد اولا ان يمكن حمل ذمهم على الذم عليه ثم قال فالظاهر في الجواب ان يقال ان الذم في هذه الايات انما هو للمشركين على انهم انما
يتبعون فيما نقل عنهم من نسبة الشريك او اتخاذ الاصنام الهة ونحوهما الا الظن وليس لهم به علم وح فلا يفيد الا انها اتباع الظن في مثله من
العقايد ولا يفيد ذمه في الفروع ولا في الاصول الفقهية ايضا ومثله القول في قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني الاية
ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح انتهى وثالثها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد احتج به على عدم حجية القياس
في المعارج والنهاية ويب ونهج الحق والمنية وغيرها وفيه نظر ورابعها قوله تعالى في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم وقد استدل به على بطلان
العمل بالقياس في المعارج والنهاية ويب والمبادي ونهج الحق والمنية وغيرها وفي مجمع البيان وقد استدل جماعة من اصحابنا بهذا على ان العمل
بالقياس وبخبر الواحد غير جايز لانهما لا يوجبان العلم وقد نهى الله تعالى عن اتباع ما هو غير معلوم انتهى وفيه نظر لوجوه منها ان الاية الشريفة مجمل الخصوص
باصول الدين وهي ليست من محل البحث وقد صرح بهذا في لم وفيه نظر فان هذا الاحتمال مخالف لظاهر اللفظ ولا دليل عليه فلا يصار اليه بل يجب العمل
بظاهر اللفظ من الشمول لاصول الدين ولاصول الفقه وللاحكام الشرعية الفرعية وللموضوعات نعم يجب ارتكاب التخصيص فيها في الجملة لثبوت
حجية بعض الظنون شرعا ولكن هذا لا يقتضي الخروج عن الحجية بالمرة بناء على المختار من ان العام المخصص حجة في الباقي نعم الاية الشريفة على
هذا التقدير لا تكون ناصة على المدعى ولكن لا يشترط النصية هنا فتدبر ومنها ما ذكره في جملة من الكتب فمن النهاية الجواب بان ذلك مختص بالرسول
لامكان استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وفي لم فقال واية النهي محتملة للاختصاص باصول الدين ولغيره مما بينا في عمومها او خصوصها
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم وتقرر في خطاب المشافهة ووجوب ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه
الرابع مما مر اليه واي اجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم عنا ودونهم وهذا
واضح لمن تدبر وفي حاشية سلطان المحققين ويمكن ان يقال الاية ظاهرها مخصوص بالنبي وقد اشار اليه المص وفي حاشية لم للنسوبة
الى جده الخطاب في ولا تقف مختص بالنبي لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسي انما هو فيما
لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي لان تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك للجمع
بين هذه الايات وبين المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص الايات المذكورة بما يفيد
انتهى واعترض عليه في النهاية فقال بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر فانه اذا نهى النبي عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم
اتصافه بما يضاد المعرفة فنهي احاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى وفيه نظر
نعم قد بينا قبل في الوجه المذكور ان الخطاب المذكور وان كان مختصا بالنبي بحسب القانون اللغوي لكن ينبغي الحكم باشتراك غيره معه
في الحكم المستفاد من هذا الخطاب اما اولا فلان الغالب اشتراكهما في الاحكام الشرعية فيلزم الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه
نظر واما ثانيا فللقطع بان حكم هذا الخطاب لا يختص به لان خواصه امور معلومة مضبوطة وليس هذا منها ولان من مدلول هذا
الخطاب عدم حجية الظن في اصول الدين ولا في الموضوعات الصرفة ولا في الاحكام الشرعية الفرعية مع عدم انسداد باب العلم

وفي ابراز الدلالة على العمل بالظن في الفقه والعقائد

الايراد ٣

ومن المقطوع به ان جميع هذه الامور ليست من خواصه بل من دليل خارجي ففي اي مقام يكون ذلك موجودا يجب الحكم بالاشتراك و
ان شك فيه وجب الاقتصار على مدلول الخطاب فلا يصح الحكم بالاشتراك هنا فيتجه الجواب ثم ومنها ان الظ من مجمع البيان والصافي
ان بنا جماعة كثيرة من المفسرين ليس على ظاهر الاية الشريفة وعمومها ففي الاول ولا تقف معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر
علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة قيل معناه ولا تقل في قفا غيرك شيئا اذا مر بك فلا تعبه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن مجاهد
الحنفية والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا ما تعلم انه مما يجوز ان يقال ولا تفعل الا ما
تعلم انه يجوز ان يفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه يجوز ان يعتقد وفي الثاني لا تقف ولا تتبع والقفو اي لا تقل ما ليس لك به علم القفي لا ترم احدا
بما ليس لك به علم وفي العلل عن السجاد عليه السلام ليس لك ان تتكلم بما شئت لان الله تعالى يقول ولا تقف ما انتهى ثم ومنها ما ذكره سلطان المحققين
فقال يمكن ان يقال هذا دفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي ثم انتهى ودفع جمال الخونساري فقال بعد الاشارة اليه ولا يخفى ما فيه اذ لا
يتوهم ذو شان احد اتباع كل ما ليس به علم حتى ينهى عنه ومنها ما ذكره جمال الدين الخونساري فقال يحمل العلم في الاية على ما يشمل الظن المستفاد
من سند فان استعماله بهذا المعنى شايع كما ذكره البيضاوي في تفسيره ويحمل الظن في الايات الاخر على الشك والوهم او الراجح بدون سند بل مجرد
التشهي وميل الهوى انتهى وفيه نظر ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان العالم يجوز العمل بعلمه فلو كان الظان
يجوز له العمل بظنه لكان العالم وغير العالم بينهما مساوات وقد نفتها الاية الشريفة بعمومها ويؤيد هذه الاية الشريفة وساير الايات المتقدمة
قوله تعالى في سورة البقرة ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا وقوله تعالى في سورة الجاثية
ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وفي جميع ما ذكر نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها خبر المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط ان حجة الله هي الحجة الواضحة وثانيها
خبر سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارزنا الله الى ان قال ومن نجى من ذلك
فمن فضل اليقين وثالثها ما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا نظرت فاقض واذا ظننت فلا تقض
ورابعها ما رواه في الوسائل عن البرقي عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن
فان الظن اكذب الكذب وبعضد هذه الاخبار الاخبار الكثيرة المصرحة بعدم جواز الفتوى بغير علم وبعدم جواز الفتوى بالراي وبعدم جواز
القول بغير علم وبعدم جواز العمل من غير علم كخبر ابي عبيدة وخبر مفضل بن يزيد وخبر عبيدة السلماني وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر موسى بن
بكير وخبر اسماعيل بن ابي زياد وخبر تحف العقول وخبر هشام بن سالم وخبر علي بن حسان وخبر ابن فضال وخبر مسعدة بن صدقة وقد حكيت
جميعها في كتاب ملاذ الاخيار ولخصتها من المدعي غير قادحة لظهورها عند القايل بحجية الظن في جميع صور المسئلة وهي وان لم تصرح بالمنع من خصوص
الظن ولكنها بعمومها شاملة له فان غير العلم يعم لغة وعرفا الظن والشك والوهم كما في هنا وقد يمنع من بعض هذه الاخبار لا فاد المدعي
اما اولا فلانها ليست بمتواترة ولا محفوفة بالقراين القطعية فهي ليست اخبارا مقطوعا بها بل هي من اخبار الاحاد التي غايتها الظن بالصدق
ولا تم بحجيتها الا على تقدير اصالة حجية الظن فلا يجوز منعها بها اذ ما يلزم من حجيته عدم حجيته لا يكون حجة نعم ان ادعى ان هذه قطعية الصدور
كما توهمه جماعة او ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد من الظنون المخصوصة التي قام الدليل القاطع على حجيتها بالخصوص كظن الكتاب لم يرد
ما ذكر لكن الامرين باطلان ثم واما ثانيا فلان هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الدليل القاطع الدال على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية فيجب تخصيص اطلاقاتها بغير محل البحث ومنها انعقاد الاجماع على ان الاصل في الظن عدم الحجية وان الواجب في كل ظن
يثبت حجيته كالظن المستفاد من خبر الواحد من الشهرة ومن الاستقراء الحكم بعدم حجيته وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فقد يعبر
مؤلفات السيد الاستاد اعلى الله مقامه اعتبار الشهرة مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وانما وهمته بعض العبارات والحجة
عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وفي بعض مؤلفات جدي ره في جملة كلام له وايضا اجماع
المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بدليل فان تم والا فينكرونه ويقال بعدم الحجية وقال ايضا في مقام اخر مع
ان الاصل عدم حجية الظن وهو اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول اذ كل من قال بحجية ظن في موضع قال بدليل اتى به كما لا يخفى على المطلع

بل هي مشتركة بينه وبين غيره فلا يتجه الجواب باختصاص الخطاب به الا ان يقال ان الاشتراك المذكورة ليس من مقتضى الخطاب

بحجية ظن بقيد

وفي

في العمل بالظن في الأصول والفروع

وشرح الزبدة للمحقق شارح السيد في جواب مسئلة هل الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهل المخالف في الامرين على حكم واحد لا من فرق
الدين عندنا كاصوله وان كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لا تحد وان التوصل الى العلم بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح وان الظن
لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي اليه الظن بعد العلم والشبهة الامامية مطبقة من شهدان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام
وذكر الوافية في بحث الاجتهاد الشك الثاني شك اعتبار مطلق الظن وهو ما اختاره بعض الفضلاء وصورته ان يقال قد حصل لنا من تتبع آثار العلماء
انهم كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا مسندة او لا مرسلة الى غير ذلك ويلزم
الضعف لا يحصل على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم عمل العلماء بكل ما حصل لهم الظن
من رواية من هو بل الظاهر من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة يمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من اراد ان يتتبع واكثر
في غاية ح

هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين كان صحيحا عند القدماء وفي رسالة الفاضل الاسد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام
المعصوم ع او مراده او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع
ان علمائنا السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع فح فلا حاجة الى مطلب العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل اما اولا فان
قولك ان السلف كانوا يعملون بما ظنوا انه مراد المعصوم ع باطل بطلانا بينا اما اولا فلان كثيرا من القدماء منعوا من العمل بخبر الواحد وعللوه بانه
لا يفيد الا الظن كالقياس وهو ممنوع في الشرع فكيف يمكن نسبة العمل بالظن اليهم بل هذا فرية بلا مرية فظهر لمن تتبع كلام ابن ادريس والسيد المرتضى
وكثير الاصوليين كالذريعة وغيرها واما ثانيا فلان الاطلاع على العمل بالمظنون اجماع دخل فيه قول المعصوم ع او تقريره او قضاء مما لا سبيل اليه غاية
الاطلاع على انهم عملوا بما هو مظنون لنا اما ان عملهم ليس منقولا نقلا يفيد العلم الا في قليل من المسائل نادرة وليت شعري كيف يحصل العلم باجماع
السلف على العمل بالمظنون انه مراد المعصوم ع مع انه لم ينقل احد من العلماء ان السلف كانوا يعملون بظنون انه من المعصوم ع سواء كان الراوي عادلا
او فاسقا بل المنقول خلافه كما علمت مما ورد من العمل بالكتب الموثوقات وباخبار جماعة لم يثبت عندنا توثيقهم لا يدل على عملهم بالظن اذ حصول
القطع بالقرائن ونحوها في هذه المواضع منقول وكذا اخبار الثقات فيها ممكن وعدم ثبوت التوثيق عندنا لا يستلزم عدم ثبوته عندهم بل ثبوت الفسق عندنا
بشهادة عدل او عدلين ايضا اشتباه التوثيق عندهم كما لا يخفى فكيف يمكن الحكم بمجرد هذا بانهم كانوا يعملون بالظن مع ورود النصوص بالنهي
عنه وتصريح جمع من فحول العلماء بمنعه نعم لا يبعد جواز العمل برواية عدلان ثقتان فصاعدا مع عدم ما يعارض عملها ولكن ليس عملا
بالنص بل بما ثبت صحته فتأمل وفيه نظر وان غاية ما يستفاد من كلام مولانا ان الظن بنفسه من حيث هو ليس كالعلم في اصالة الحجية وفي ان
الحجية لا تحتاج الى دليل بل الظن يحتاج حجيته الى دليل قطعي ومع عدمه لا يجوز الاعتماد عليه اي ظن كان وفي اي مقام كان ولو في نفس الاحكام
الشرعية والمسائل اللغوية والموضوعات فمن يعتمد على ظن في امر من الامور الدينية سواء كانت من الاصول او الفروع والموضوعات لا بد ان
يكون لقيام دليل قاطع على حجيته ولو بوسائط وملاحظة مقدمات عديدة فلا بد من كل امر ديني من الاعتماد على القطع واليقين ولو كان
ما يعتمد عليه ابتداء امرا ظنيا او غير مفيد للعلم ولو كان شكا وبهذا الاعتبار لا فرق بين اصول الدين وفروعه ويكون جميع امور الدين قطعية
ويكون الاصل الابتدائي عدم حجية الظنون وهذا شيء يشهد به ضرورة العقل ومع ذلك هو متفق عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل
المليين بل كافة العقلاء فان من المقطوع به ان عاقلا من العقلاء ولو كان عاميا صرفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين وموضوعاتها على
محض الظن من غير انتهاء الى القطع واليقين والقرآن الآيات والاخبار الواردة بذم الظن وغير العلم موردها هذا القسم من الظن وغير العلم
تكون قبح الاعتماد عليه من البديهيات ولكن غاية ما يلزم مما ذكر ان الاصل الابتدائي في جميع الظنون المتعلقة بجميع المطالب عدم الحجية
وعدم جواز الاعتماد وعدم صحته كما ان الاصل في جميع اقسام الشهادات وبدل المسلم عدم جواز الاعتماد وهذا لا ينافي ما يدعى من ان
الاصل في نفس الاحكام الشرعية بعد انسداد العلم بها بالنسبة الى المجتهدين بعد استفراغ الوسع حجية الظنون التي لم يقم الدليل القاطع على عدم
حجيتها لقيام الدليل القاطع على هذه الكلية وسيأتي اليه الاشارة انشاء الله اذ تخصيص الكليات بكليات اخر هي اخص منها وانقلاب الاصول بالاصول
اخر غير غريبة في الشريعة ومن ذلك ايضا حجية شهادة العدلين وبدل المسلم وغير ذلك مما لا يكاد يحصى ولا نم انعقاد الاجماع على بطلان هذا
الاصل الثاني في باب الظنون وعلى سلامة الاصل الاول في جميع الموارد الا في الظنون التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص كالظن

الحاصل من ظاهر الكتاب بل ربما يدعى الاجماع على الاصل الثاني وذلك لوجهين احدهما انا نجد ان الاصحاب يعتمدون على روايات كثيرة
كالصحيح بالمعنى المشهور والحسن والموثق والموافق المشهور ونحو ذلك وعلى ظنون عديدة متعلقة بالروايات واحوال الرواة وبغير ذلك ونقطع بانه
لم يقم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجية تلك الظنون بالخصوص فليس الوجه الا اصالة حجية الظن وبالجملة من تتبع طريقة الاصحاب
في مقام استفادة الاحكام الشرعية من مداركها ولاحظ كتبهم الفقهية الاستدلالية ظهر له ما ذكرنا وان كان جملة من كلماتهم تنافي ذلك
فتدبر وثانيهما ان الظن بل المقطوع به ان كل من يقول بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية وبقاء جميع التكاليف الابتلائية
اصولها وفروعها وبعد كفاية الظنون المخصوصة التي دل القاطع على حجيتها بالخصوص للدلالة على معظم تلك الاحكام لقلتها في الغاية
بل قد يدعى فقدها راسا مما سيأتي اليه الاشارة يقول باصالة حجية الظنون فكل دليل يجعله تلك المقدمات المقطوع بها يلزمه القول بهذا
الاصل من باب الاجماع المركب فتدبر ومنها ما ذكره جدي فقال ايضا ما استدلوا على عدم حجية المعقول في الاحكام الشرعية يدل عليه ايضا انتهى
وفيه نظر ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وايضا ظن الرجل امر وحكم الله تعالى امر وكونه هو هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل حتى
يجعل هو اياه او عوضه شرعا ومنها ما ذكره جدي ره ايضا فقال الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا
ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة ع والصدر الاول فكذا بعده ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وايضا العقل يمنع من الاتكال بمجرد الظن
في الدماء والفروج والانساب والاموال وغيرها ومنها ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن ان يجيء
من كونه مفسدة فلم وجب العمل به تحرزا من المفسدة وفيه ما فيه لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دليل عليه وفي كره لا يجوز التعويل
في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه الامن
ومنها ما ذكره في النهاية والاحكام في مقام ذكر ادلة المانعين من العمل بخبر الواحد فقال ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات
وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز تركه ثم اجاب عنه فقال لا جواب عنه من وجهين الاول ان براءة
الذمة غير مقطوع بها بعد الوجوب والتكليف في نفس الامر بل الشغل محتمل وان لم يقم لنا سبب الشغل فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون
دفع مقطوع بمظنون الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى انتهى وفي الزبدة واصالة البراءة ضعيفة بعده ومنها ما ذكره في الذريعة فقال
في بحث خبر الواحد الصحيح ان العبادة ما وردت بخبر الواحد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محقق مخالفينا ان العبادة
بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح ويجري مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه ولذا فقد
في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمنا
وعلى هذه الطريقة نعتبر كلنا في نفي صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي وليس لاحد
ان يقول انا علمت انه لا صلوة زائدة على الخمس مفروضة ولا صيام مفروض زائد على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم يجمعوا
عليه وخالف بعضهم فيه لكان المفزع فيه الى هذه الطريقة التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة من اشتبه
عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان يستدل معنى هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول العمل بخبر الواحد
لا بد ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد
لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بوجوب العمل واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقال
في بحث القياس اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية واذا كنا قد تأملنا ادلة الشرع فلم
فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضع فيجب نفي العبادة به وسنتكلم على شبه المخالفين وما ادعوه من الطرق في ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دلالة
عليه وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي التعبد باخبار الاحاد انتهى وقد اشار الى ما ذكره في العدة والغنية ففي الاول اما من اوجب العمل
بخبر الواحد عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه
فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في
العقل فينبغي ان تكون مبقاة على ما تكون عليه في العقل من الحظر والاباحة وفي الثاني في بحث القياس والتعبد به لم يرد في الشريعة بالعمل

بالقياس

وفي ذلك بين من كلف بين احكام الشرعية

بالقياس قلنا ذلك لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة
سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت بجزاسان لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت
ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد بالعمل به في الاحكام الى دليل شرعي كسائر الاصول الشرعية لان التعبد بالجميع بتبع المصلحة ولم يجد في الشرع
ما يدل على ذلك وجب نفيه وقال في بحث خبر الواحد المتعبد بالعمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به واذا ثبت ذلك لم يجز العمل به لان العمل لا بد من كونه تابعا
للعلم فاما ان يكون ههنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب واذا كان العلم بصدق الخبر ممتنعا لم يبق الا العلم بوجوب
العمل فاذا كان ذلك موقوفا على الدليل الشرعي ولم يجد في الشرع دليلا عليه لزم نفيه انتهى ومنها ما ذكره في الوافية فقال لا يجوز الظن من حيث هو
ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشيا عما ثبت اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل هوى النفس او التعصب او الحسد او نحو
ذلك كما هو محسوس مشاهد على هذا يحصل الهرج والمرج في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل به منضبطا
بان يكون ناشيا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقا لو ثبت حجيته مطلقا بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه
غاية الامر الاكتفاء بالظن الخاص في نسبة هذا الكلام الى من يجب اتباعه انتهى وفيه نظر واضح بل هو في غاية الضعف وللاخرين ايضا وجوه منها
ما تمسك به في لم لاثبات حجية خبر الواحد فقال الرابع العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت ع في
عصرنا منسد قطعا فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف العدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان ادلة الاحكام الشرعية باسرها منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين
في الكتاب والسنة والاجماع والعقل والظاهر ان شيئا من ذلك لا يفيد العلم بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند ومتيقن
الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لاحتمال التجوز والاضمار والتخصيص والاشتراك
والنقل والنسخ والتقديم والتاخير والتاكيد والزائد على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند ذلك لان
ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع به لعدم ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادتها
من الكتاب ابدا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة
النسبة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام
الشرعية من طريق الكتاب هذا ومقتضاه طائفة على الظاهر المنع كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت ع
وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب وايضا مما يوجب هذا ما دل عليه جملة من الاخبار وقال
به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كل آية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال
بها وهو واضح فتدبر وقد اشار في لم لا عدم افادة الكتاب القطع بالاحكام الشرعية فقال في مقام الاحتجاج على المقدمة الاولى اذ الموجود من ادلتها
لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ثم قال لا يبقى الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوما لا مظنونا وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما لا يفهم وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الفهم لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الفهم باشتراك التكليف بين الكل وح
فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا بها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم انتهى واورد عليه
سلطان العلماء في حاشيته فقال قوله من قبيل خطاب المشافهة اه هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية محل تامل وقوله قد اقترن
ببعض اه يمكن ان يقال ان دلالته ح على خلاف الفهم معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ح ايضا معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك
القرائن ما يدل على ارادة خلاف الفهم كان الفهم معلوما وان اقترن بما يدل على خلاف الفهم كان خلاف الفهم معلوما الا ان يقال مراده انهم كانوا

يجوزون فيما لم يقترن بالصارف بسبب الظن ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينبغي القطع بارادة الظن بقيام هذا الاحتمال
فتر في عبارته وقوله فيحتمل الاعتماد اه لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان كلها
من قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يكفي ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والاولى جعل هذا جوابا اخر
بعد التنزل من ذلك فتدبر انتهى وقد يورد عليه ايضا ان دعوى دلالة الكتاب المجيد على جميع الاحكام الشرعية الفرعية ظنية مجازفة ضرورة تحكم بحث
فاسد كثيرا ما يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي الفرعي كما يفيده المتواتر من السنة بل لو قيل ان كل اية شريفة تدل بظاهرها على حكم شرعي فرعي تفيد
القطع بحكم شرعي فرعي اخر فان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية وان كانت تدل دلالة ظنية على وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج والخمس لكنها
في الدلالة على اصل شرعية المذكورات بل ورجحانها في الجملة مفيدة للقطع قطعا وكذلك سائر ايات الاحكام نعم القطع الحاصل هنا قطع عادي
كالقطع الحاصل من المتواترات والتجربيات والحدسيات والاستقرائيات وهو من افراد العلم حقيقة بالاتفاق فيترتب عليه ما يترتب على العلم عند
العقلاء بالضرورة فالشبهة المقدمة لا تمنع ما ذكر عادة بالضرورة نعم هي مانعة من حصول العلم العقلي كالعلم الحاصل من الاشكال الاربعة وغيرها من سائر
القياسات المنطقية والبراهين العقلية وذلك غير قادح فان المقصود حصول العلم بالحكم الشرعي من اي شيء كان ولا اشكال في حصول العلم العادي بالحكم
الشرعي اصليا كان او فرعيا من القرائن المجيدة اذا اتفق محققو الاسلام على ان احد الادلة على الاحكام الشرعية مقررا قولا وفعلا فان تصريحهم بذلك في
مواضع عديدة ورجوعهم اليه في الاحكام الشرعية الاصولية ومن زمن النبوة والائمة الطاهرين عليهم السلام الى يومنا هذا امر لا يمكن انكاره وما ذلك الا لكونه
مفيدا للقطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتدبر واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها
خارج عنه ليس له عليه دلالة اصلا وهذا واضح لا يرتاب فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة
بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خال عن رواية متعلقة واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب او
المجمع عليه الذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على تقدير غير قطعي السند فظني السند وكلاهما لا
يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما الاول فظاهر ومعظم الاثار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه بعض خاتمة عن التحقيق من ان جميع
الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه كما بيناه في محل اخر واما قطعي السند فلانه ظني
الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يفيد العلم وفيه نظر كما اشار اليه جدي الصالح المازندراني فقال قوله لفقد
السنة المتواترة ثم لان الاحاديث المتعاضدة الموافقة كثيرة يظن لمن يجتمع عنده الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان
الاصول الاربعة مستندة الى ثلاثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة
النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلاثة اذا اتفقت رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم
وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفئة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله تعالى كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة
الايات الكريمة ظنية فلا يضر لان الحكم انما يتوقف على ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر
وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع
انتهى واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يفيد العلم برضا المعصوم مستحيل عادة كما هو مذهب جماعة من اهل التحقيق واما الشهرة
وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وفتوى جماعة فلا يفيد العلم بلا شبهة لا يقال كيف يصح المنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال
ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية يستفاد من الاجماع المركب وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري
الدين او المذهب لانا نقول لو سلم ما ذكر لما يلزم من محض الاجماع المركب كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم
مقدمة اخرى وهي ان دلالة الكتاب او دلالة السنة على امر وقد عرفت انهما ظنيان ومن المعلوم انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية
كانت النتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال في رسالته في الاجتهاد والاخبار في الفصل الرابع في

فلكونه

هذا الظن اعتبار

جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي
مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه كاد ان ينحصر في الظني على انه لو تحقق
طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات
والادلة انتهى وفيه نظر واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمه الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل
منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية الفرعية لا يكون معلوما كما صرح به في المعالم وفيه نظر للمنع
من انحصار القطعي منها في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي الفرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة كما اشار اليه جد البهبهاني في حاشيته ثم للنسوبة
اليه فقال بعد الاشارة الى ما في ام ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض البدن ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بلا تامل في الاثبات وتحققه
كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسالم من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقران والعقل
وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما
ذكر الى حد حصل اليقين وربما حصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة
البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به ام فهي من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة
والقران والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريق الرسول والائمة بالنسبة الى المكلفين
في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان في كثير من المواضع وبالجملة الانصاف ان المقطوع به من الاحكام الشرعية
الفرعية لا ينحصر في ضروري الدين او المذهب بل قد يتحقق في غيره ايضا نعم هو في غاية القلة في غاية الندرة كضروري الدين والمذهب في معظم
الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من العلم به قطعا والدليل يتم على هذا التقدير ايضا ولا يختص بما سيبه بما ادعاه فلم من انحصار القطعي
في الضروري كما لا يخفى وقد صرح بقلة المقطوع به في الاحكام الشرعية الفرعية وبان جميعها ليس بمقطوع به في جملة من الكتب فوق رسالة الاستصحاب
لجد العلامة البهبهاني قدس سره وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالعلم والاجماع ليس الا اجماليا وهو
قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمالي وتعيين ذلك المشترك بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا ان
الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو وغير ذلك مما لا يحصى كثرة
وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها
من الظنون ومع ذلك لا محيص في العمل بخبر الواحد عما مائة من اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقوط والتبديل والتحريف
النقل وغير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي والامارات الظنية او غيرها مما هو معلوم وقد فصلنا بعض تفصيل في رسالتنا في الاجتهاد و
الاخبار وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق الاجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقيننا اعتباره في تحقق الشرع
لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه بالرجوع الى الرسالة ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار على الظنون والبناء انما هو
عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان ثم قال ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا
فالتوقف والاحتياط وفيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع
بعض اخر ومع دليل اخر وعدم القطع بالسلامة الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة واثبتنا مشروحا فساد قولهم وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو
تيسر القطع لكان المجتهد ايضا لا يجوزون العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون العمل بالظن الاضعف فضلا عن العلم ثم قال
وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء واذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من
البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العدم من ضروريات
مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع عنه الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم
يكشف عن صحة النسبة واكثر قدمائنا العدة ما كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظن ان محدثي
الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا يظهر

فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحدوث او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام صح

المذكور في الرسالة مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول صح

في ما بالمعنى على الاجماع بدليل الانسداد

ان المجمع عليه يقينا اى شيء كان واما الاحتمالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى ومن تامل فى رسائل
فى الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق الى توهم فى الاعتراض على صاحبه لم وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكرنا فى المقام اشارة كافية
للعاقل وفى موضع اخر من لم ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد مستحيل عادة وامكانه فى عصر السيد
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة لا يجدى بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين ع فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد
اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اى شيء تعولون فى الفقه كله واجاب
بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالفقه من مذاهب ائمتنا ع فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه لعله الاقل فيه يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه
والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالفقه وباجماع الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان
واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز وفى كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع متيسرة فى اكثر المسائل الفرعية ثم قال فان قلت ما
ذكرته من انتفاء تكليفنا بتحصيل العلم وانتفاء طريق العلم فى اكثر الاحكام الشرعية هل هو مخصوص بزماننا وامثال زماننا وكان القدماء
قائلين بوجوب تحصيل العلم لانفتاح طريق العلم لهم او كانوا قائلين بجواز العمل بظاهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد بوجوب القطع فيما
يستنبط من الاخبار او كان زمان القدماء مثل زمان السيد امثال زماننا ايضا مثل زماننا قلت يمكن ان يكون فى زمانه بعض المسائل التى لم يقم
لنا ماخذ قطعى على وجه يمكن له تحصيل الماخذ القطعى بظهور بعض الاخبار التى تعاضد البعض او ظهور قرائن تعاضد الاخبار الموجودة فى
زمانه وانتفائهما فى زماننا واما كون كل الاحكام فى زمانه كذلك او كون كل الاحكام التى يستدل عليها بالاخبار كذلك فهو معلوم البطلان لانه لو كان
اعتقاد القدماء وجوب تحصيل العلم فى الاحكام الشرعية مطلقا او فيما لا يندرج فى ظواهر الايات والاجماع المنقول بخبر الواحد كان تحصيل العلم
فى جميع الاحكام على تقدير او فيما لا يندرج فى الامرين المذكورين على تقدير اخر ممكنا لكان الواجب اتفاق الاحكام المستنبطة من الاخبار ولو فرض
وقوع الاختلاف فى الجملة لوجب عدم الوقوع والكثرة فيها لعدم مناسبة الاختلاف بين طائفة واحدة فى مسائل كثيرة مستنبطة من الاخبار مع
وجود الاخبار القاطعة فيها واكثر اختلافات القدماء انما نشأ من اختلاف الاخبار والاختلاف فى فهم مفادها وبجواز استناد الاختلاف الى
التهاون فى المدارك مع وجود القاطع قدح فى كلامهم وكيف يجوز التساهل وجود الروايات القاطعة فى زمان السيد والشيخ ره مع غاية الاختلاف
بينهما بل فى فتاوى احدهما فى تاليفين وكذا فى فتاوى من عاصرهما ومن تقدم عليهما لا يقال قال السيد ابن ادريس بعدم جواز العمل باخبار الاحاد
الخالية عن القرائن مع اختلافات كثيرة بينهما فانا نقول فى جواب هذه الاختلافات نقول فى جواب الاختلافات التى بين السيد والشيخ وغير الشيخ
لانا نقول عدم قولهما بجواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن لا يستلزم عدم عملهما بها فلعل السيد عمل برواية يظن كونها محفوفة بقرائن تفيد
العلم بما افتى به وابن ادريس برواية منافية لها بزعمه كذلك لو زعم احدهما رواية كذلك والاخر لم يفطن بتلك الامارة او زعمها ضعيفة غير مفيدة للعلم
او زعم ان اجماعا يدل على خلافها او زعم احدهما اجماعا على امر والاخر اجماعا على خلافه او زعم احدهما ظاهرا يدل على امر والاخر امرا اخر حجة شرعية
على خلافه وبالجملة الاختلافات الكثيرة التى تحققت فى فتاويهم تدل دلالة ظاهرة على عدم تحقق الروايات القاطعة الدالة على فتاويهم فان قلت يمكن
ان يكون الاخبار التى يصح الاحتجاج بها من الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن وكان منشأ الاختلاف غفلة بعضهم عن بعض الاخبار المتواترة
عن بعض القرائن او عن بعض المدارك التى اطلع عليها الاخر كما ذكرت بعنوان الاحتمال ههنا قلت الظ المستفاد ان اكثر اختلافاتهم انما نشأ من اخبار الاحاد
الخالية عن القرائن من القول من الاجماع الذى لا دليل على حجيته كما سيظهر لك انشاء الله ولو فرض بعد ظهور ضعف كثير من الاجماعات كما بينه عدم جواز العمل
باخبار الاحاد لخلاء الاحكام الكثيرة التى لا يجوز خلوها عن الماخذ وفى ح صار المعتضد ان القران والمتواتر لا يفيدان بالاحكام بالاستقراء التام
المفيد للقطع وفى حاشية جمال الدين الخوانسارى عليه بعد الاشارة الى قوله ينبغى ضم الاجماع ايضا والحكم بعدم الوفاء فى الجميع والا فلا يبقى باثبات المطلب
ويمكن ان يقال تركه باعتبار ان الاجماع عندهم لا بد له من مستند فلو لم يجز العمل بخبر الواحد انحصر مستنده فى القران والخبر المتواتر فلا يوجد الاجماع
ايضا الا فيما وجد فيه احدهما فلا حاجة الى ذكره ويكفى ذكر عدم وفائه انتهى على طريقتنا فى الاجماع لا بد من ضم ايضا كما لا يخفى وغير ان المعلوم عدم وفائه

بظواهر

المتواتر

القرآن والاخبار المتواترة في زماننا بجميع الاحكام واما الازمنة السابقة فلا وح فيحتمل ان يكون الاخبار المتواترة فيها مع القرآن يفيان بجميع الاحكام
لكنهم استغنوا فيما وقع الاجماع على نقل الاخبار فيه فلم يبق متواتر بعضها في زماننا وما بقي على التواتر لا يفي مع القرآن لكن ربما يفيان مع الاجماع
وح فلا بد من ضم الاجماع والحكم بعدم الوفاء على الجميع ويمكن ان يقال ان العلم بالاجماع في زماننا لا يدان يستند الى النقل اما بالتواتر والاحاد وح
فيمكن حمل خبر الواحد المتواتر في الدليل على ما يعم الخبر في نقل الاجماع ايضا فلا حاجة الى ضمه ولو نوقش ح بانه ربما جاز العمل بخبر الواحد في الاجماع
دون الخبر وربما وفى الثلثة بجميع الاحكام فلا يفيد الدليل جواز العمل بخبر الواحد في الخبر وهو المدعى فههنا يمكن دفعها بان الظاهر ان من قال
بجواز العمل في الاجماع قال بجوازه في الخبر ايضا نعم بعض من قال بجوازه في الخبر لم يقل بجوازه في الاجماع لبعد الاطلاع عليه وح فلا مجال للمناقشة
المذكورة فتدبر ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية كثيرة في الغاية لا يمكن غير المعصوم من الاحاطة والاطلاع عليها لتعلقها بافعال جميع المكلفين
واختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال والحيثيات المختلفة ومن الظاهر ان معرفة جميع ذلك على وجه القطع واليقين
مما يستحيل عادة لان العقل لا يستقل بالادراك ولذلك كانت معظم الاحكام الفرعية امورا تعبدية صرفة والتواتر المعنوي قليل الوقوع جدا
وكلما الاجماع المفيد للقطع وبالجملة الادلة المفيدة للعلم عقلا او عادة فيستحيل تحققها في امثال ما ذكر معظم ومنها ان الغالب في الامور الكثيرة التي
تندرج في مفهوم واحد كامور التجارة والزراعة والصياغة ونحوها عدم التمكن من العلم بها عادة فكذا محل البحث ومنها ان الاحكام الشرعية
الفرعية لو كان باب العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جوز محققو الاسلام من المتقدمين والمتاخرين من العامة والخاصة الاعتماد على امور لا
تفيد العلم بلا تفيد الظن كظواهر الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد والاستصحاب واصالة البراءة ونحو ذلك وبطلان التالي في غاية الوضوح
واما احتمال التقصير في حقهم مع ما هم عليه من العلم والفضل والكمال والبراعة في الفنون والعلم والزهد والتقوى والجد والاجتهاد وطول الفكر و
النظر في فهم الاحكام غلط واضح وذلك فاحش ومنها ان الاحكام الفرعية لو كان طريق العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جاز في الشريعة العمل بامور
لا تفيد العلم كخبر الواحد والاستصحاب وظواهر الكتاب وغير ذلك والتالي باطل والتالي ان الادلة القطعية الدالة على حقية الاجتهاد بمعنى العمل بالظن والامور التي
لا تفيد العلم وبالجملة من ارتضف وتامل في صناعة الفقه وكانت له دربة وجودة قريحة علما قطعيا لا يختلجه شك وريبة ان الاحكام الشرعية اكثرها
غير معلومة وقد حقق ذلك جدي قدس سره في مواضع من كتبه ومسائله بما لا مزيد عليه ردا على طائفة خالية عن التحقيق قائلة بان الاحكام الشرعية الفرعية
كلها قطعية كاصول الدين ولهم في ذلك شبهات واهية سخيفة لا يليق التعرض لها ولدفعها بالمقام وله مقام اخر طويل الذيل واما الفقه
الثانية القائلة بان بعد سد باب العلم يلزم العمل بالظن فقد اشير اليها في جملة من الكتب الفقهية والاصولية فنقول لا يجوز التعويل في دخول الوقت على
الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبني على الاجتهاد لوجوب التكليف بالفعل وفي نهاية الاحكام في بحث الواجب الكفائي التكليف
فيه موقوف على الظن لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وفي كرى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه في الصلوة بنى عليه
لان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج وفي قح في مسئلة ما لو صلى ظانا دخول الوقت في جملة كلام له
لكن المتيقن الاول الاتفاق على وجوب العمل على الظن مع تعذر العلم وهو العزم هنا وفي زبدة البيان للاردبيلي لا يجوز العمل والتعويل على
الظن الا مع دليل الاقوى او مساو دلالة على الجواز من دلالتها على المنع كما ثبت في المسائل الفرعية اجتهادا او تقليدا بالعقل من لزوم الحرج و
الضرر المنفيين بالعقل والنقل والتكليف بما لا يطاق وببعض الايات والاخبار بل الاجماع اذ قد انقرض منع التقليد وايجاب الاجتهاد عينا وفي
مجمع الفائدة ايضا اما وجوب الاجتهاد في القبلة فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن من امارات شرعية وهو الذي يحصل
بالاجتهاد ولكن ينبغي عدم الاكتفاء اذا تمكن من تحصيل العلم وفي بعض شروح الاشتي عشرية لصاحبه لم يكفي الظن في القبلة لان وجوب الاستقبال
لا يسقط مع تعذر العلم فلو لم يكن الظن كافيا للزم اما سقوط الاستقبال او الصلوة الى اربع جوانب وكلاهما خلاف المذهب ان كان للشيخ قول
بالثاني وفي الشرح الاخر اما فضل التباطي نحن مكلفون بالاستقبال ولا سبيل الى تحصيل الظن الحاصل من العلامات يجب اتباع هذا والا فاما
ان يبقى التكليف بالاستقبال ويلزم منه التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف بالاستقبال راسا وهو باطل فتعين العمل بالظن الحاصل عن الامارات
وفي موضع من الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا اشكال فيه ولا نزاع وقد ذكر السيد في مواضع من كلامه ايضا فيستوجح الاخبار وغيرها من
الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه وفي موضع اخر منه اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف

انسداد

فيه بالظن تقدم وفي الوافية في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقايق
هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد من انكر ذلك فانما ينكر باللسان وقلبه الايمان وفي الفوايد الجدية اعترف بعض المحققين
بحصول الظن من الاستصحاب الا انه منع حجية كل ظن للمجتهد والمعروف عن المحققين السابقين انهم يمنعون حصول الظن والا فكل ظن المجتهد يكون حجة مسلم
عندهم من حجية الذي ذكروا وهو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجة ولا ترجيح لظن على ظن غير ان الظن الذي يحصل من القياس و
الاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا للوفاق ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلام والصدر الاول فكذا بعده بخلاف الظنون التي يحتمل
انها كانت في ذلك الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد مما يتوقف عليه ثبوته والاحتجاج به من حجية السند والمتن والدلالة وعلاج التعارض ومثل الاستصحاب
وغير ذلك وقال في مقام اخر في جملة كلام له قد ثبت في الاصل الثاني ان الظن في نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهي عنه سيما وان يكون يقع فيه
الاختلاف الا ان التي عرفت فعلى هذا نقول لا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظنون وعلى رخصة التمسك به ولم نجد دليلا عليها غير انه
نعلم بقينا بقاء التكاليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا للزم جواز العمل بالظن جزما والا لزم التكليف بما لا يطاق او الحرج او
ارتفاع التكاليف والاحكام باقية بقينا والكل باطل فنعلم ان الشارع يقبل عذرنا في عملنا بالظن ح ويرضى به وايضا جواز العمل بالظن وفي صورة
كذا اجماعي بل بديهي الدين ويؤيده تتبع الاحاديث وملاحظة طريقة الشارع في الاحكام فلاحظ وتدبر انتهى ولهم وجوه منها اتفاق العلماء قديما
وحديثا على لزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم كما لا يخفى ومنها ان ذلك من قواعد العقلاء يحكمون بذلك حكما بينا جزميا ويعملون به ولذا
يكتفون بظنون كثيرة مختلفة في التجارات والصناعات والمكاسب والامور الجارية بينهم بحيث لا يسع لاحد انكاره ومنها ما دل على حجية ظن المجتهد وقد
اشار اليه جدي فقال الاصل في الظن عدم الحجية خرج منه ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون قد اجمعوا على ان من استفرغ وسعه
في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى بكون ذلك حجة عليه والعمل فانه
بانه لو كان ظن حجة فهذا وكذا لو كان لا بد من العمل به وايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم ومن استفرغ وسعه
في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب لا يكلف الله ان يدعه من ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما
جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد من ان الله تعالى لا يكلف بالايطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه يقع من تتبع الاخبار والاحكام ايضا
العقل حاكم بحجيته ح فظهر وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلة التي
تكون فيها جارية فيما نحن فيه فظهر قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله تعالى يقينا في
حقي والصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل انتهى ومنها ان بعد انسداد باب العلم
ان لم يجب العمل بالظن فيما انسد طريق العلم فيه فلا يخ اما ان يجب تحصيل العلم بالمسدود ح ويكون هو التكليف او يكون التكليف بغير المعلوم مرتفعا
راسا ولا يكون باقيا فيلزم فيه التمسك باصالة البراءة وعدم الحكم او يكون الواجب فيه العمل بالاحتياط او يكون مخيرا بين الاقوال المختلفة او
يكون التكليف فيه الاخذ بغير الظن بخصوصه من القرعة باطلان جميع ما ذكر فتعين ان يكون الواجب هو العمل بالظن لان رفع احد النقيضين او
النقايض يستلزم ثبوت الاخر بالضرورة اما بطلان الاحتمال الاول فواضح لاستلزام التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة مع انه لا قائل به من المسلمين
بل الملتين بل العقلاء قاطبة لا يقال قد ذهب جماعة الى ان التكليف في الفروع كالتكليف في الاصول في وجوب تحصيل العلم بالاحكام لانا نقول
هؤلاء يدعون انفتاح باب العلم في الاحكام الفرعية لشبهة دبرت وخيالات واهية فيلزمهم ما ذهبوا اليه ولكنهم يقرون بانه لولا الانفتاح
لما كان التكليف كذلك واما بطلان الاحتمال الثاني فللادلة الدالة على بقاء التكليف بالاحكام الغير المعلومة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل وقد اشير الى بطلان الاحتمال المذكور في جملة من الكتب فوق الوافية انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة الى اخر ما تقدم وفي حاشية
سلطان المحققين لا شك ان اكثر الاحكام غير مستفاد من ظاهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعا وطريق العلم منسد وفي رسالة جدي العلامة
البهبهاني قدس سره ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا مشرعين ومن
امتهم من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون فهم من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني في

مطمئن

الاختلافات

حاشية

حاشية على لم بعد الاعتراض على ما في لم من دعوى انحصار القطعي في الضروري فنعم هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف الاحكام الشرعية
التي يقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين عندنا بعنوان العلم كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام
الشرعية فلا بد من اعتبار الظن لعدم التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم العسر والسهولة لا يكفي لعدم الحرج
والله تعالى يريد منا اليسر بما ذكر ظهر ان القرآن لو كان قطعي الدلالة لما يتم لا يكفي ولا يغني وكان اصالة البراءة فلا حاجة الى تجشم دعوى الظن في كل ما
ليس بضروري وفي كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منتفية في اكثر المسائل الفرعية فاما ان يكون التكليف بهذه المسائل ساقطا عنا واما ان
نكون مكلفين بها بظن يحصل لنا من سبب دون سبب والاول باطل بالضرورة من الدين والثاني يعلم منه عدم جواز العمل
بالقياس وان افادنا قويا فالثالث هو المتعين وليس هذا السبب هو الكتاب والاجماع الذي ثبت حجيته منفردين لعدم كفايتهما في المسائل
التي ليس لنا طريق القطع بل عدد دلالتهما الا على قليل من تلك المسائل ولا منضمين مع الامارات والدلائل العقلية الظنية لانه لو فرض كون
هذه الضميمة حجة شرعية مع بعده نقول لا تدل هذه الثلثة ايضا الا على قليل من تلك المسائل والمسائل الباقية التي لا دلالة لها عليها
امنحان ما تدل عليه فثبت جواز العمل باخبار الاحاد التي اجتمع فيها شرائط جواز العمل قال الفاضل المحقق صاحب المعالم ان باب العلم
القطعي مسدود انتهى لا يقال لا نم الاجماع على بقاء التكليف بما انسد طريق العلم اليه من الاحكام الكثيرة الفرعية فان الظاهر من جملة من كتب الخاصة و
العامة تجويز ارتفاع التكليف بما ذكر ففي الذريعة والعدة في بحث القياس في مقام ذكر ادلة القائلين بحجيته استدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت
انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان نكون متعبدين بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه اخر
فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص
يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دلالة فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التحجب يمنع منه العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة
الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع وفي
الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس فيقال لهم في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم نكلف بمعرفته اولا
حكم فيها جملة فكان ذلك جائزا لا مانع منه ما تعلقتم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الذي ذكروه واعتقدوا انهم تخرجوا به من المطاعن التي تدخل عليهم
في الوجه الاول فيجري مجرى في الضعف من الاول وذلك مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس
فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام لو جوز في النصوص وان ما لا نقف على وجهه بعينه يمكن ان
يكون له وجه ان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن مما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم
فيها للاحكام من جهة الشرع لا بد لحكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول لهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص
وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان
يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي بلية بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تحكم وتحكم على انه
قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسئلة وهو مسروق لانه جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما يعلم بالعقل
اباحته وفي العدة في بحث خبر الواحد ليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل بحكم العقل لانا متى لم
نعمل به ادى الى ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب بقيتها على مقتضى العقل من
الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد وفي الغنية في البحث المذكور وتعلقهم بان الضرورة تقود الى قبول اخبار الاحاد اذا حدثت
الحادثة وليس فيها عليها حكم منصوص ليس بشيء يعول عليه لان الم انما تقول الى ما هو حجة في نفسه وتعلقهم ان يدلوا على ان خبر الواحد بهذه الصفة
عندنا الاحادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا الى حكم العقل فليس ههنا ضرورة على ما ادعوه وقال في بحث القياس
وتعلقوا ايضا بان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها وجب ان نكون متعبدين بالقياس في
الجواب عن ذلك ان يقال لهم ما انكرتم ان نكون متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها باحكام العقول لانه لو كان حكمها من التكليف السمعي
لوجب في حكمة الله تعالى الذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ان يبينه فاذا فقد بيانه من جهته تعالى قطع بتخصيصه بالعقليات فيكون حكم هذه الحادثة

ولا دلالة

بانفيا والشرع ثابت لحكمه لو لم يكن شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقول من تحسين او تقبيح او ايجاب او اباحة فلعدم الفرق بين الموضعين
النهاية في بحث خبر الواحد في مقام الاحتجاج على حجيته الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن
حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا بخبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف والا لم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات
الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان العقل مستقل بخلو الواقعة
عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي مشتمل
على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فيها حكم شرعي من جملة الاباحة وله مدرك شرعي من جملة البراءة الاصلية وقال فيه في بحث القياس في
مقام ذكر الحجج على حجيته السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون له طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدها
الا القياس واذا لم يكن حجة خلت اكثر الوقائع من ان يكون الى حكمها طريق الا عن لا تم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع
الحوادث اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت عامة لقوله تعالى فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء
وان كثر عدده وايضا ان اراد المستدل انه لا بد في كل حادثة من حكم اي من قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد
يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا واذا اراد بالحكم حكما شرعيا فمنعه لجواز خلو كثير من الحوادث عنه ثم قال في مقام ابطال حجة الخامس سلمنا
جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة
اليه وعند السنا نتعبد به الاعتراض بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب
غيرها وافية بجميع الاحكام وفي الاحكام في البحث المذكور انا الحجة المعتبرة في ان النص والاجماع مما يقل الحوادث وبعد فلو لم يكن القياس حجة لافضى
ذلك الى خلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وهو ممتنع وهي ضعيفة وذلك لان الوقائع التي خلت عن النصوص
والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا فكان مدركه شرعيا وهو
استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية فلا وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا
لكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو غير مسلم وذلك لان الشارع كما يؤدي اثبات الاحكام في بعض
الوقائع فقد يؤدي نفيها في بعض اخر على حسب اختلاف المصالح فيلزم على ما ذكروه ان يكون المصالح المرسلة الخالية عن الاعتبار حجة في الشريعة وهو
ممنوع وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص او الاجماع او القياس فيها فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقائع عن الاحكام
الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعذر اذ ذاك يكون مشتركا وقال في بحث خبر الواحد في مقام ذكر حجج من احتجوا بانه لم
وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع ولقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله اما مع عدم الدليل فلا ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا بخبر الاحاد فانه لا يمتنع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نم خلو
الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك
الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وقال في المختصر في المقام المذكور قالوا لو لم يجب لخلت وقائع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي
وهو مدرك شرعي بعد الشرع وفي شرح المختصر للعضدي قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان
القرآن والمتواتر لا يفيدان الاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع عن
الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم وهي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع ان ما لا دليل فيه لا حكم
فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع وفي حاشية جمال الدين عليه قال الشارح اما الثانية فظاهرة
لانه يفضي الى خلاف مقصود الشرع كذا في الورود واولا انه لا بد لنا من العمل فاذا لم يمكن الحكم في كثير من الوقائع فلا يمكن لنا العمل بشيء

يتوقف على كون خبر الواحد حجة

وقع في عبارة الحاجبي وفيه ان الحكم في كثير من الوقائع لا يتوقف على وجود الدليل بل على امتناع خلو الواقعة

وهو ممنوع بل خصص اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيدان الاحكام

منها

منهما قال الشارع الجواب بمنع الثانية اه فان بناء الجوابين على التعليل الاول فانه يمكن منع امتناع الخلو اذ يمكن ان يكون مقصود
البعثة هو العمل بما حصل به القطع من الاحكام لا جميع الاحكام ولو سلم فنمنع الملازمة لانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فيحصل
مقصود البعثة وهو تبليغ الاحكام في الجميع اذ فيما حصل العلم به الحكم هو ذاك وفيما لم يحصل العلم به الحكم هو نفي الحكم فقد بلغ الحكم في
الجميع ولم يهمل شيء من الاحكام واما اذا علل بالوجه الثاني فالظاهر انه لا يتجه الا الجواب الثاني فانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فلا اشكال
لنا امر العمل لانه اذا نفي الحكم في شيء فيبقى الامر فيه على اصالة البراءة والاجتهاد الاصلية فيعمل به فلا اشكال واما الجواب الاول فلا اتجاه له لانه
اذا كان بناء دعوى امتناع الخلو على انه لا بد لنا من طريق في العمل فاذا لم يبين لنا بعض الاحكام فلا سبيل لنا الى العلم فيها فلا يتجه الجواب من بيان طريق العمل
ولا يكفي مجرد منع امتناع الخلو كما لا يخفى قال الشارح لما ورد من الشرع اه ظاهره ورود نص بذلك في الشرع ولما كان المفروض عدم جواز العمل
بخبر الواحد فلا بد ان يكون ذلك النص من القرآن او الخبر المتواتر وانى لا يحضرني منهما ما يدل عليه نعم العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من
الشرع على حكم على خلافها وهو يكفي مدركا للحكم فيها انتهى قال الشارح ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع يعني لما قلنا ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم
الحكم لا انه يحكم العقل معه بعدم الحكم فلا يلزم اثبات حاكم غير الشرع حتى يرد ان ذلك منافي لمذهب الاشاعرة حيث نفوا ذلك على ما سبق في
اول مبادي الاحكام وهذا كالتصريح بما ذكرنا من لزوم الضم من كلامه وهو تم هذا وقال ايضا معترضا على صاحب الفصول فيما تمسك به على حجية اخبار الاحاد
من الدليل الرابع بالقطع ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل
بالظن ام فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم بعدم التمسك فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها لانا نحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض الظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها
بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما
لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم
يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن
الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم
الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن ام فلا يتمشى ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد لا يقصر عن الظن الذي علم به مثل كثيرا ما يكون اقول لكن
لا يخفى ان العمل بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرحة عظيمة انتهى لانا نقول كلام من هذا
جمال الدين الخونساري في الحاشية ليس صريحا في المنع من لزوم العمل بالظن حيث يسد طريق العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لو لم
يعمل بالظن يلزم الخروج من الدين وعدم امكان الاتيان بعمل من الاعمال لا من العبادات ولا من المعاملات كما هو المفروض المحقق وذلك لان
المعلومات من الاحكام الفرعية في هذا الزمان بل في كل زمان حتى زمان النبي ص وزمن الائمة ع امور قليلة في الغاية ومع ذلك هي امور
اجمالية مثل الصلوة والتيمم والطهارة من الحدث والخبث شرطا لها والبيع حلال وصحيح ونحو ذلك ومن الظاهر انه لا يمكن الاتيان بعمل على
وجه القطع من عبادة او معاملة باعتبار تلك الامور الاجمالية المقطوع بها والبناء في غير المقطوع به من الاجزاء والشرائط والموانع
وحيثيات الاحكام من العينية والكفائية والتخيير والموسعة والمضيقة والنفسية والشرطية وغير ذلك على اصالة البراءة وعدم التكليف
بها الا ما لم يبق من فروع الدين شيء منه وهو مخالف للحكمة في ابداعها وتاسيسها وللضم من الدين وقواعد المسلمين بل مطلق اهل الدين
بل العقلاء كافة وذلك واضح في الغاية نعم غاية ما يستفاد من كلام اولئك الجماعة صحة التمسك باصالة البراءة فيما لم يقم فيه دليل شرعي
على ثبوت حكم مخالف للاصل وان دل عليه خبر الواحد والقياس على تقدير عدم ثبوت حجيتهما شرعا وهذا شيء مقول به ونعمل به دائما
كمعظم المحققين ثم لو سلمنا ان مراد اولئك الجماعة التمسك باصالة البراءة والحكم بنفي الحكم في محل الفرض فلا يقدح فيما ذكرناه كما
لا يخفى وقد اشار جدي قدس سره الى بطلان التمسك باصالة البراءة ح معترضا على جمال الدين الخونساري بعد الاشارة الى بعض ما قدمناه
بالفظه وبما ذكرنا ظهر لنا ما اورده سيد عصره على صاحب الفصول بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل

في حاشية عليه
ح

قطعا فلا يمكن الاقتصار
على تلك الامور الاجمالية
ح

العلم به بالقرآن والاجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل
لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية ففيما انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا اعترف
من ان الضروري واليقيني لم يجد لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على اليقيني ورفع اليد عما سواه بالبناء على اصالة البراءة يحصل فقه وشرع يجزم الكفاية
انه ليس شرع نبينا صلى الله عليه وآله فضلا عن المسلمين ويتيقن مجملا ان الشرع بالنسبة الينا ايضا غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف واعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البراءة انما يسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال
والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان بما
هو المطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظن بان المطلوب ليس هذا لحصول الظن له بكون المطلوب غيره او زائدا عليه فالعقل يحكم بالعقاب
على الترك بحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نم كون حكمه على سبيل اليقين والتزام الاتيان بجميع المحتملات في
جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لم يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى لو لا يمكن الجمع مثل ان المال ما انه لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال
ذلك وايضا الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلا بد ان يحكم بالوهم بان الموهوم هو
حكم الله تعالى بمعنى ان ما هو الظاهر انه ليس حكم الله تعالى هو حكم الله لان الظن اذا حصل يكون خلاف الوهم فلو لم نعتبر الظن فلا بد ان نعتبر الظن فلا بد
ان نعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله مع ان الظن انه ليس حكم الله ويلزم العمل به مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت لا ترضى بكون
الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل ولا العمل به لا لزام العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما اشرنا اشار العلامة في النهاية انه لو لم
يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك ان الاخباريين يوجبون العمل بالمظنون به والا فما
فا لتوقف او الاحتياط منه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة ثم قال وايضا جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية
موقوفة على النص على تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتأتى الاصل مثل كون
المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل
البراءة ايضا نافع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد تحقيق
قليلا لاحظ فاصالة البراءة انما ينفع في غيرنا اشرنا اليه مع ان غالب اخبار الناس الحامثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما اعترف
وقطع العمل بعدم العقاب محل تشاجر بين العلماء وابا موا على خلاف ذلك ادلة من النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا وان كان اعلم
خلاف ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع لكن نسلم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوبه نعم ضرر
المظنون السنة نكتفي بحكم بعدم العقاب في الضرر البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان السبب كلما امر وكلف
كان راجحا البتة انه امر بكذا وحكم بكذا فكيف يرضى ترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن وبالجملة
كون الدليل العمل على الضرر في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المراد في الفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات
والمحسوسات انتهى ولا يبقى لائم ان تبعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مع العلم بقيام التكليف بها بلزم العمل بالظن
لجواز ان يكون الواجب هو العمل بالاحتياط في كلما يحتمل وجوبه او حرمته بل هو الموافق للقاعدة العقلية من اشتغال الذمة
يقينا بشيء ولو كان مجهولا بوجب تحصيل العلم بالبراءة منه وهو الاحتياط وقد اشار اليه ما ذكره جمال الدين الخوانساري فقال بعد
ما حكيناه عنه سابقا وبازاء هذه الطريقة طريقة اخرى وهي طريقة البراءة اليقينية في الجميع بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه وترك
كل ما احتمل حرمته ولا يخفى انه بهذا وان كان يحصل الاحتياط والعلم ببراءة الذمة في كثير من الاحكام انتهى لانا نقول الاحتمال الذي
فاسد بما قدمنا وجهه في مقام اخر بالامر بدليله وقد اعترف به جمال الدين ايضا فقال بعده واحكينا عنه هذا لكن لا يمكن العمل به
في بعضها كما يكون مرددا بين الوجوب والحرمة كصلوة الجمعة قلنا على تقدير القول بوجوبها عينا ايضا وايضا رعاية ذلك في جميع
ما يمكن رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة اخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر

نور حكمه عدم العقاب سلمنا لكن لا نم ح

نعم ذكرنا

الوجوب بالنسبة وزيادة
بالاحتياط مع قصد
الوجوب بها وزيادة بالجهر
بالتسمية مع قصد

بالتسمية مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت تحصيل الاحتياط في جميعها اذ لا يتيسر الا بمشقة عظيمة
وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الآحاد ورعاية الظن الحاصل بها وبسائر الادلة الشرعية والجمع بينها
اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم والله يعلم انتهى وقد اشار الى ما ذكره جدي قدس سره فيما حكينا عنه سابقا واما المقدمة الثالثة القائلة بان ما
اذا كان لجهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح فلما تقرر عند العقلاء واخذه العلماء
من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي النهاية في مقام ذكر ادلة حجية الاستصحاب ولانه لو لم
يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وفي الغنية في مقام ذكر الادلة على ترجيح القول بان الرضاع يحصل بالعشر على اكثر
الاصحاب عليه فيكون راجحا فتعين العمل به لامتناع العمل بالمرجوح وفي بحث قبول شهادة النساء في النكاح لنا ان الظن قد حصل بشهادتهن
مع انضمام الرجل اليهن فيجب العمل عليه لاستالة العمل بالراجح وقبح العمل بالمرجوح وترك الراجح لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق
بشهادة الواحد والفساق وانتفيان مع حصول الظن لانا نقول لا يكفي مطلق الظن بل الظن المستند الى سبب اعتبار في نظر الشرع
وفي المنية في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على
الراجح ولا العمل بهما معا لما بيناه من المنافات ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفي غاية البادي في المقام المذكور
اما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر بامر حصل ظن
بوجود الامر واذا ضم هذا الظن الى ما علم ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل
بالمرجوح وبالراجح والمرجوح مساو لبقي العمل بالراجح فقط وهو المطلوب وفي الايضاح ح عد لفخر المحققين قال ابو الصلاح بقوم الظن
مقام العلم لان الشرعيات كلها ظنية ولان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل اجماعا وفي مجمع الفائدة ح د للمقدس الاردبيلي قوله
لا حكم للسهو مع غلبة الظن ولعل المراد بغلبة الظن الذي هو الطرف الغالب لا الظن الغالب كثيرا حيث يحتاج الى الرجحان حتى يثبت
له هذا الحكم فان الظ الحكم بمجرد تحقق الرجحان للعمل بالراجح والقاء المرجوح وهو بهذا المعنى مشهور ومتعارف وهو مقتضى العقل
والنقل في الجملة لانه مفيد لظن صحة ذلك الطرف ووقوعه والعمل به هو المتعارف في الشرع وفي الاحكام قالوا قد ثبت ان مخالفة امر
الرسول ص سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول ص وغلب على الظن صدقه فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح
والمرجوح او بتركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث لانه محال فلم يبق سوى
الرابع وهو المط ولقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك بان مخالفة امر الرسول ص
موجبة لاستحقاق العذاب مسلم فيما امر به الرسول ص واما مع عدم العلم به فهو محل النزاع وفي رسالة الحدي البهبهاني قدس سره مع
ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان السيد كلما امر وكلف كان راجحا البتة انه امر هكذا فكيف يرضى ترجيح خلاف
ذلك وقال في مقام اخر ان بقاء التكليف بغير القطعيات يقيني وطريق القطع مسدود فالعمل على الظن ولا ترجيح لظن على ظن
اخر على ان الظن انما هو مع الراجح فان المعارض المرجوح موهوم فكيف يكون حجة وقال في مقام اخر ايضا واستدلالهم على حجية
كل ظن بان عدم العمل به ترجيح للمرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا وغيره منع الا ان يكون المراد بعد بذل الجهد واستجماع شرائط
الاجتهاد ولزوم عمله باحدهما اي الراجح والمرجوح انتهى وقد بينا فيما ذكرنا انه لم لا يجوز ان لا يكون العمل بالراجح والمرجوح
كليهما جائزا او يكون تركهما معا صحيحا العدم افادتهما العلم مسلما لزوم العمل باحدهما لا محالة ولكن لم لا يجوز ان يكون العمل بالمرجوح
متعينا مط ولو عارضه الراجح او على وجه السببية او لكونه ظنا مخصوصا اعتبره الشارع مط تعبدا ومرجوحيته غير مانعة من العمل
به مط وراجحية معارضه غير موجبة للعمل به مط عقلا لان الراجحية والمرجوحية هنا انما هما باعتبار نفس قوة الظن وضعفه
وقد يتفق في الظن الضعيف المرجوح وجود مصلحة تامة ملزمة للعمل به مط وفي الظن القوي الراجح مفسدة عظيمة مانعة من العمل به مط
فينعكس الامر فيصير الراجح مرجوحا والمرجوح راجحا فلم يبق للراجحية والمرجوحية باعتبار نفس قوة الظن وضعفه تاثير فيسقطان عن
الاعتبار والا للزم العمل بكل ظن يكون اقوى في نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها الصرفة مط ولو كان مما نهى الشارع عن العمل

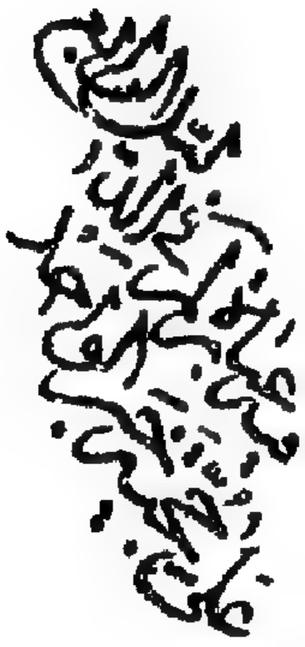
كالظن الحاصل من القياس وخبر الكافر وذلك بعلم بالضرورة من الدين وباجماع المسلمين نعم هذا لا يجوز العمل بكل ظن بعد انسداد باب العلم
بمعظم الاحكام الشرعية لان الشارع اوجب علينا العمل بظنون مخصوصة او بامور معينة تعبدا فالاصل في غيرها عدم جواز العمل عقلا ونقلا
وبالجملة لا نم ان بعد انسداد باب العلم يكون المناط هو نفس الظن حتى يؤخذ بالراجح منه ويترك المرجوح كيف بل المناط ما جعله الشارع حجة
مخصوصة اما على وجه التعبد المحض او على ان ظن مخصوص يكون حال الاحكام الشرعية حال موضوعاتها الصرفة في لزوم الاقتصار على
ما جعله حجة بخصوصه وعدم صحة العمل بكل ظن وقد اشير الى ما ذكرناه من الايراد في جملة من الكتب ففي بعض مؤلفات السيد الاستاذ قدس سره
الحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها واعتبار انسداد
باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون
قد دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب فيه مفتوح ان صار باب العلم او انسد كما قيل وفي حاشية سلطان المحققين
على لم قوله كان التكليف فيه بالظن قطعي فيه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم
لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها اذا كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن
كاصالة البراءة فانه ربما يقال بحجيتها ليست من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن
من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن يمنع قوله فالعقل قاض بان الظن اه لانه على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه و
قوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا فتم وفي حاشية جد المازندراني على لم قوله لا يقال لو تم اه هذا نقض اجمالي
على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح قوله لانا نقول اه اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على
الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن بحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض
منوط بشهادة العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم
الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد له مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع امكن في
الذهن من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل قوله ومثلها يقال في الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب
متابعة الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكره من الجواب
عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم
وجوب العمل بخبر الواحد ايضا وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل على حجيتها وفي حاشية جمال الدين الخوانساري على ح المختصر نقل
ما ذكره سلطان المحققين من غير دفع له وظاهره في قبوله اياه وفي رسالة للفاضل الملا عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه
كلام المعصوم ع ومراده او فعله او تقريره سواء كان الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا
بالتتبع ان علماء السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع ح فلا حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل من وجوه الاول
ان النصوص الدالة باطلاقها وعمومها من القرآن والسنة على النهي عن اتباع الظن من حيث انه ظن لا يقبل التخصيص الا بقاطع والظن الحاصل للفقيه
من آيات القرآن او خبر العدل او الاجماع مما يثبت وجوب العمل لا من حيث انه عمل بالظن واتباع له بل من حيث انه اتباع للقرآن والحديث وعمل بهما
فبالحقيقة ليس هذا داخلا تحت النصوص الناهية عن اتباع الظن اذ هذا اتباع لكلام المعصوم ع لكن يكفي في هذه النسبة اي في الحكم بانه كلام
المعصوم ع حصول الظن الناشي من اخبار العدل بانه كلام المعصوم ع بناء على حجية خبر الواحد كما قلنا في الحكم بشهادة الشاهدين انه ليس حكما بالظن
بل بما ثبت من الشرع اعتباره وهو شهادتهما فهنا ايضا ليس اتباعا للظن بل لما ثبت شرعا وجوب اتباعه وهو القرآن والسنة المطهرة ولا فيما
نحن فيه مع انه ليس كذلك اذ لم يثبت من الشرع وجوب اتباع كلما نسب الى المعصوم ع حتى يقال انه ليس اتباعا للظن بل الثابت اعتباره شرعا وهو الخبر
المعصوم ع مع بل ثبت عدم اعتباره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فلا يمكن جعل حصول الظن منشأ للاحكام الشرعية انتهى وقد يناقش
المذكورة بالمنع من وجوب ظن مخصوص يجوز الاستناد اليه بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية في اثبات حكم شرعي فضلا عن عمل خاص
لم يجد من الاجزاء وغاية ما ثبت من اجماع العلماء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم هو حجية ظن ما غير معلوم بشخصه بحيث يقال هذا

ما دل من القاطع

التخصص من الظن مما اجمع عليه العلماء او دل دليل القاطع على حجيته وذلك كما فرض ان الاتر مائة رجل مثلا وكل واحد منهم يقول
بحجية ظن خاص لا يقول بحجية الاخر فان الاجماع قد حصل على حجية الظن في الجملة لا على ظن مخصوص ومن الظاهر ان الاجماع الذي على حجية
الظن بعد انسداد باب العلم من هذا القبيل وكل ما عداه من الدليل القاطع الدال على حجيته ومن الظاهر ان مثل هذا الظن غير نافع ولا يسمى
عده من الظنون المخصوصة ولا من الاسباب الشرعية وقد اشار الى ما ذكرنا جدي حيث قال وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع
وتحقق اجماع يبتني على اعتبار خصوص ظن يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وقال انه في مقام اخر وانك المدار في امثال هذه الابحاث
على الظنون والاخبار بوابك يقولون الظاهر ان الحديث كذا او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا
يخفى انتهى سلمنا وجود ظن خاص ولكنه غاية القلة كالعلم بالحكم الشرعي ما يدل على عدم جواز الاقتصار في الفروع على هذا
الظن وان انضم الى ذلك العلم وقد اشار الى هذا سلطان المحققين فقال قوله ولكن ذلك ظن مخصوص الظاهر ان ذلك اشارة الى ما في الكتاب ولا يخفى
انه غير موجود في اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها فظهر فطريق هذا الظن المخصوص مسدود كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف
بها فظهر وهذا كاف للمستدل فظهر ان هذا البحث لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البراءة الاصلية لكان متوجها انتهى لا يقال قد
انعقد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب والظن المستفاد منه باي نحو حصل ذلك وباي وجه تحقق ومن جملة ذلك الظن المستفاد من آية النبأ
الدالة بمنطوقها ومفهومها على حجية اصل خبر الواحد وعلى حجية كثير من افراده ومع ذلك فقد انعقد الاجماع على حجية كثير من اخبار الاحاد
وعلى حجية القياس بالطريق الاولى بقسميه وبالجملة تحقق الاجماع على حجية جملة من الظنون ويمكن ان يستدل على حجية بعضها بظاهر
الكتاب والسنة المجمع على حجيته فيجب بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية العمل بهذه الظنون المخصوصة ومعه لا
يلزم الخروج عن الدين ولا التكليف بما لا يطاق فيجب الاقتصار على تلك الظنون والرجوع في غيرها من الظنون التي هي محل البحث كالظن
الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما الى الاصل القطعي المستند الى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل من عدم جواز العمل بالظن فيتجه ما
اليه القائلون بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة لا ما نقول قد تحقق بما ذكر ان الحجة للقائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة
منحصرة في الاجماع اما على حجية ظن بخصوصه متعلق بحكم فرعي او على حجية ظن مقتض لحجية ظن اخر ونحن نجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع من انعقاد
الاجماع على حجية ظاهر الكتاب لو في الجملة لا على وجه الفرض ولو مذهبا ولا على وجه النظر اما الاول فواضح في الغاية وكيف يحتمل ذلك و
الحال ان جماعة من الاخباريين ان لم نقل كلهم يمنعون من العمل بظاهر الكتاب بنفسه ويؤيده ما حكي عن ابن قبة الذي هو من رؤساء الامامية المنع
من العمل بالظن في الاحكام الشرعية مطلقا ولو كانت فرعية واما الثاني فلان الاجماع بمعنى دخول المعصوم في جملة المجمعين لا معنى له هنا اذ المعصوم
لا يعمل بظاهر القرآن والا لكان مجتهدا كسائر المجتهدين بل جميع الاحكام عنده قطعية واما الاجماع على الوجه الذي ذكره الشيخ في العدة من انه
اذا اتفقت الامة على امر ديني فيجب على المعصوم منعهم عن الاتفاق على ذلك لو كان خطاء فمع كونه في غاية الاشكال لتوقفه على جريان قاعدة
اللطف في هذه الامور عند احتمال المانع من الردع بعيد هنا غاية البعد كما لا يخفى فلم يبق سوى الاجماع بطريق بعض المتاخرين من حصول
الحدس القطعي بقول المعصوم او برضاه بامر من اتفاق كثير من الامامية عليه في بعض المواضع ومن الظاهر ان هذا الحدس حصوله هنا بعيد غاية
لعدم استناده الى الاقوال الكثيرة مع وجود مخالفة الاخباريين وابن قبة لا يقال الاجماع قولا هنا وان كان غير محقق ولكن نستفيد من
فعل الاصحاب فانهم قديما وحديثا يستندون الى ظواهر الايات الشريفة لاثبات الاحكام الشرعية من غير نكير منهم ومن الظاهر ان الاجماع كما يحصل
من القول كذا يحصل من الفعل لانا نقول لا نم حصول ذلك من جميع الامامية نعم اتفق ذلك من جماعة كثيرة منهم ومجرد ذلك لا يوجب الاجماع
والعجب من دعوى بعض الاجماع في هذه المسئلة على انا نراه انه يرى اتفاق الاصحاب قولا على حكم ورد في الاخبار المنبئة عليه ومع ذلك
لا نقطع بالاجماع ولا شبهة ان تحصيل الاجماع من الفعل المجمل المشتبه الدلالة باتفاق الاصوليين على الظاهر اصعب بمراتب من تحصيله من
الاقوال الصريحة الناشئة من العلماء المتقدمين والمتاخرين المعروفين في المسائل الفقهية بعد حصول الاجماع من الامهل وحصوله من
الاصعب من اعجب العجائب ثم انا نقول لو كان مجرد استدلالا اولئك مقتضيا للاجماع المفروض لزم دعوى الاجماع على العمل بالظن في
اصول الدين لان اولئك يستدلون على مسائلها بظواهر الكتاب وهو باطل جدا ومن المعلوم ان معظم الامامية على عدم جواز العمل

ما علم بيد على

بالظن في اصول الدين ويعرف ذلك من كتبهم ومن المحكي عن اكثرهم فان قلنا استدلالهم في الاصول من باب الجدل او لاجل تكثير القرائن حتى يحصل
العلم قلت هذا جار هنا ايضا فقد تحقق بما ذكرنا ان مجرد الاستدلال بظواهر الكتاب لا يقتضي حصول الاجماع بالمعنى المتنازع بين الشيعة
على حجيتها لا عقلا ولا عادة فتدبر وبالجملة استفادة الاجماع بالمعنى المعروف على حجية ظ الكتاب غيره من جملة الظنون في غاية الاشكال
على ان جماعة من محققي اصحابنا يمنعون من امكان الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة ويلزم هؤلاء ان لا يقولوا بالظنون المخصوصة لما عرفت
من انحصار دليل القول في الاجماع وثانيا لو سلمنا حصول الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في الجملة فنمنع من انعقاده على حجية جميع افراده لان
غاية ما يستفاد من الاستدلال المتقدم اليه الاشارة ثبوت الاجماع على حجية ظن مستفاد من الكتاب في الجملة واما ان الظن المستفاد من الكتاب
باي نحو حصل فلا نم الاجماع عليه اذ من الظ ان العقل لا يعمم له كما تقرر في الاصول هذا ويؤيد المنع المذكور منع السيد المرتضى و
تابعيه ومن جملتهم ابن زهرة حجية المفاهيم باسرها موافقة كانت او مخالفة اذ من الظ ان ذلك ليس من باب منع المفهوم لبعده في الغاية
من السيد اضرابه بل الظ انه من باب منع حجية الظن المستفاد من الدلالة الالتزامية وحكي هذا عن بعض على الظ وكذا يؤيده بعض الخلافات
في المسائل اللغوية كترجيح المجاز على الاشتراك والتخصيص على المجاز ونحو ذلك فان الظ انه من باب منع حجية امثال هذه الظنون لا من باب
منع اصل الدلالة وبالجملة اذا تتبعت الكتب الاصولية وجدت الشواهد والمؤيدات لمدعانا كثيرة فلا نطيل الكلام بذكرها بل نحيله على انصاف
الخصم وكذلك نمنع اصالة حجية الاخبار دعوى ان سلمنا اصل الحجية بالاجماع مع انه ثم فان السيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج
ت على جواز العمل بخبر الواحد ثم يلتفت هذا الى كثير من القدماء ومع مخالفتهم كيف يمكن دعوى الاجماع على ذلك وثالثا بانا لو سلمنا حجية
ظاهر الكتاب باي نحو حصل وكذا اخبار العدل باعتبار الاجماع فنقول ان الاجماع انما هو في صورة خلو ما ذكر عن معارضة الظنون التي
هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء واما في صورة المعارضة فلا اجماع قطعا لان الاجماع انما حصل من اتفاق القائلين
بالظنون المخصوصة والقائلين باصالة حجية كل ظن وهو هنا مفقود قطعا لان القائلين باصالة حجية كل ظن يوجبون هنا العمل بظن
الشهرة والاستقراء اذا كانا اقوى ومع مخالفتهم يستحيل دعوى الاجماع على ظ الكتاب ح وذلك واضح جدا ومجرد حجية ظاهر الكتاب وخبر
العدل في صورة الخلو عن المعارض لا يجدي هنا كما لا يخفى فيبقى ح ظاهر الكتاب وخبر العدل خاليا عن دليل الحجية بالخصوص كما ان المقام
لو هو الشهرة مثلا كذلك ح ومن الظ انه يجب ح العمل باقوى الظنين عقلا لان التوقف وعدم الترجيح يلزم معه الخروج من الدين لتحقق
التعارض المشار اليه في اكثر المسائل الفقهية بل ما لم يتحقق فيه التعارض المذكور في غاية الندرة كما لا يخفى وترجيح الكتاب وخبر الواحد ح
مع كون الظن المستفاد منه اضعف بمراتب من الظن الحاصل من معارضه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فلم يبق الا الاخذ بالاقوى
ومن الظ انه اذا لزم الاخذ به وصار حجة في هذه الصورة فيلزم ان يكون حجة في صورة خلو عن المعارض بطريق اولى وهذه الاولوية
معلوم اعتبارها عقلا اذ يقبح ارتكاب خلافها جدا ولئن تنزلنا ومنعنا من حجيتها مع انه في الغاية فنقول يلزم ذلك بالاجماع المركب
اذ من الظاهر ان كل من قال بحجية الشهرة مثلا في هذه الصورة قال بحجيتها مطلقا ولا اشكال ان هذا الاجماع اظهر من الاجماع الذي ادعاه القائلون
بالظنون المخصوصة كما لا يخفى ثم لو تنزلنا ومنعنا الترجيح فلا اقل من التخيير في العمل بالمتعارضين ومع تخييره اذ ذكرناه من اصالة حجية كل
ظن بعد ضم الاجماع المركب المشار اليه هنا ايضا ولا اشكال في تحققه وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في لم في مقام ذكره الحجة المذكورة ونحن
نذكر جميع ما ذكره في هذا المقام فنقول قال في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم
تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا مسدود قطعا اذ الموجود في ايدينا لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير حجة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
فاذا انسد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوى ظن اقوى من الظن الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين



فيه

فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المص في معنى الاسباب والشرط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الشمس وطلوع
الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا يقال الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوم
لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما لا ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظ سلمنا و
لكن ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف وح فمن الجائز ان يكون قد
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بنائها على الامارات
المفيدة للظن القوي خبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من غيره
بالنظر الى اناطة التكليف به لانتفاء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفادة من ظ الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك
الظن الظ ومثله يوجب في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر لخبر الظ الكتاب انتهى ويظهر من سلطان المحققين رضاه بما قاله حيث انه اشار
اليه ولم يجب عنه كما يظهر ذلك من جده الصالح المازندراني في الحاشية ومن جمال الدين الخوانساري حيث انهما حققا ما ذكره مقتصرين عليه غير
متعرضين لرده على ما ينبغي فقال الاول قوله ويستوي اه لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد الا من ان الظن المستفاد من ظ الكتاب معلوم لا مظنون دفع
بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهر ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره توضيح الدفع انه
اذا ثبت جواز حمل الظ على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظ ظنيا وساوى غيره مما يفيد ظنا فافادة الظن في اناطة التكليف به
وليس المراد انها متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من الخبر الراجح منه ووجه مساواتهما في ذلك ما مر انه احدهما ابتناء الفرق في
الحكم بان الظن المستفاد من ظ الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر
وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بمتوجه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن بما دل على ارادة
خلافه ظ والخبر ح معارض لا صارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف بظ الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة
مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظ الكتاب لانه لا
اجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فليتم قوله ومثله يقال
في اصالة البراءة بنفي الالتفات المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في ظ الكتاب اخيرا وقال الظن المستفاد من اصالة البراءة
ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد
فلا يتم الدليل الجينا عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل
المفيد بان التكليف بخلاف ذلك الظن اذ ح ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة وقال الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره في لم
فلا بد لنا من تحقيق الحال فيما ذكره من الجواب فنقول ان ما ذكره في جواب ذلك الايراد في الظن الحاصل بظ الكتاب لا يخ من تشويش
وكانه يحتمل وجهين احدهما انه بعد ما ابطل الايراد الاول من لا يق وهو كون الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوما لما ذكره من الوجه
بما ذكره من كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فيمن تاخر
انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل فيكون حاصل جوابه ان الاجماع والضرورة انما هما في الاشتراك بيننا وبينهم
فيما علمنا كانوا مكلفين به لا في وجوب العمل بظواهر القرآن وح نقول انا لا نعلم كونهم مكلفين بظواهر القرآن في الجميع حتى يعلم
بضميمة الاجماع والضرورة كوننا ايضا مكلفين بها بل المعلوم كونهم مكلفين بها فيما لم يقترن به قرينة صارفة عنه واما فيما اقترن بها فكانوا
مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظ وقد علمنا ذلك في مواضع بالاجماع ونحوه وعلى هذا فيما لم نجد قرينة ايضا لا علم لنا بكونهم مكلفين
فيه بالظ لاحتمال ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا فغاية الامر انه لما لم يقم لنا تلك القرينة ان يحصل لنا ظن
بعدمها وبكونهم مكلفين فيه بالظ وهذا ليس الا مجرد ظن ولم يقم على اعتباره خصوصية بل قطعي حتى يوازن ظن مخصوص لا يلزم من

فيكون حكم الخطاب بالكتاب مخصوصين بالمشافهين وفي غيرهم

اعتبار كل ظن ولا يخفى انه على هذا يتم الجواب عند قوله فيحتمل ولا حاجة الى ضمه ذلك فيحتمل ان يكون ذلك اشارة الى جواب
اخر وهو انه يحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن الموجبة لهم الانتقال عن الظن بخبر الواحد ورجح فيما وجد فيه خبر الواحد على خلاف ظن القرائن
لا علم لنا بكونهم مكلفين بظن القرائن حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين به بل يحتمل ان يكونوا مكلفين بمقتضى الخبر ويكون ايضا مكلفين بمقتضانا مثلهم
فلا يمكن لنا في مثله طرح الخبر والعمل بالظن بناء على انه مع العلم او لكونه مفيدا للظن مخصوص انتفاء كل منهما وثانيهما ان يكون المراد
وقوع الاجماع وقضاء الظن بكوننا ايضا مكلفين بظن القرائن مثلهم وان لم يشمل الخطاب لنا لكنه نقول انهم لم يكونوا مكلفين بالظواهر مطلقا بل اذا
لم يكن قرينة صارفة عنها كما ذكرنا فنحن ايضا بحكم الاجماع والظن المذكورين نكون مكلفين بالظواهر اذا لم يكن قرينة صارفة مطلقا وعلى هذا
فيحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن خبر الواحد المفيد للظن فيما وجد فيه ذلك ليس لنا علم بكوننا مكلفين بالظن وطرح الخبر فيما يستفاد من الظن
فيه ليس علما ولا ظنا مخصوصا قام على وجوب العمل به دليل وعلى هذا يكون تمام الكلام جوابا واحدا لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك
بحديث خطاب المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي ان التمسك بالظواهر لا ريب في اختصاصه بما اذا لم يقم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان
يكون اخبار الاحاد من جملة تلك القرائن وعلى هذا فمع وجود الاخبار الصارفة لا يحصل العلم من الظواهر ولا الظن المخصوص فتدبر
هذا في ظواهر القرآن واما اصالة البراءة فقد اشار الى انه يمكن الالتفات فيها ايضا بنحو ما ذكر اخيرا بقوله ولو سلم بان يقال ان الظن الحاصل
بها ظن مخصوص قام على وجوب العمل به دليل قاطع هو الاجماع فلا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا واشار الى ان جوابه ايضا
هو ما ذكره في جوابه في الظن الحاصل بالظواهر وهو ان الاجماع على وجوب العمل باصالة البراءة انما هو فيما اذا لم يقم بازائها خبر واحد
يفيد الظن بخلافها واما فيما وجد فيه ذلك فالظاهر انه لا اجماع على وجوب العمل بها وترك الخبر والظن الحاصل بها مع قطع النظر عما يعارضها
اذا كان مع المعارض بما لم يقم على وجوب العمل به قاطع حتى يكون ظن مخصوص لا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا واتباع
ما هو اقوى انتهى ورابعا بانه لو سلمنا انسداد جميع ما ذكرناه من الاجوبة فلا اشكال اذ ان غاية الكتاب لا يكفينا بل الاقتصار عليه يلزم معه
الخروج من الدين جدا ولا يحتاج ذلك الى تنبيه اللهم انا ان نستدل بآية النبأ منطوقا ومفهوما على حجية جملة من الاخبار فان مفهوم قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ ان التفصيل اذا جاء لم يجب التبين في خبره فيجب الاخذ به اما لان مفهوم الصفة حجة كما عليه جماعة من المحققين او لان
مفهوم الشرط حجة كما عليه اخرون واذا لم يجب التبين في خبر الفاسق فلا يخ ان يجب قبوله او يجب رده لا سبيل الى الثاني لانه يلزم منه ان يكون العادل
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل جدا فتعين الاول ولذلك صار بناء الى حجية اخبار العدل فمفهوم الآية الشريفة يدل على حجية جملة
من الاخبار وهي اخبار العدل واما منطوقها فهو يقتضي حجية جملة من الاخبار كالموثق والحسن والضعيف المنجبر والضعيف المحفوف بالقرائن
المفيدة للظن بالصدق لدلالته على ان خبر غير العدل يكون مقبولا بعد التبين فيه والمراد بالتبين استظهار الصدق سواء بلغ حد
القطع ام لا فالتبين يعم القطع والظن ثم ان قلنا ان المراد من الفاسق في الآية الشريفة معلوم الفسق كما هو المتبادر من اطلاقه كما بادر
النقد الرابع من اطلاق لفظ النقد يلزم ان يكون خبر مجهول الحال حجة فيلزم حجية المراسيل وغيرها بامرها لان وجوب التبين على هذا يكون
مشروطا بالعلم بالفسق فينتفي بانتفائه فيلزم ما ذكرنا فيلزم حجية اخبار كثيرة بملاحظة المنطوق والمفهوم واذا ضم هذه الاخبار الى
نحو الكتاب وضم الاخبار المتواترة لفظا والى الادلة المفيدة للعلم بالحكم الواقعي المحصلة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
يحصل ادلة كثيرة على الاحكام الشرعية الفرعية فلا يلزم الخروج من الدين بالاقتصار عليها فيكون لازما نظرا الى الاصل القطعي المستفاد
من العقل والعمومات القطعية الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم فاذن لم يبق وجه يقتضي اصالة حجية كل ظن وقد
يقال مفهوم الآية الشريفة ومنطوقها لا يقتضيان حجية خبر في الاحكام الشرعية مطلقا اما الاول فواضح على القول بعدم حجية المفاهيم مطلقا
كما يستفاد من السيد المرتضى وكذا على القول بعدم حجية مفهوم الصفة ومفهوم الشرط على تقدير القول بحجية مفهوم المخالفة في الجملة
وكذا على القول بان المفهوم لا يفيد العموم كالمنطوق كما عليه بعض المحققين من اصحابنا واما على المختار من حجية مفهوم الشرط
وافادته للعموم فلوجوه الاول ان غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين والتثبت في خبر العدل وهو لا يستلزم قبوله حيث
لم يحصل منه العلم قولكم انه اذا لم يقبل ولم يجب فيه التبين يلزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق قلنا ذلك ثم لجواز ان

التبين في خبر العدل كما يجب في خبر الفاسق من المحققين

يكون

يكون التبين والتجسس والفحص عن الصدق والكذب في خبر الفاسق واجبا تعبديا باعتبار انه لا حرمة له ومن الظاهر ان من لا حرمة له لا يقبح الفحص عن معايبه واظهارها
ولقائل ان يقول لا نسلم انه محترم فلعل لذلك دفع تعرض وجوب التبين في خبره اذ لو وجب ايضا لوجب مثل حرمته وهو ينافي كونه محترما فعدم وجوب التبين في خبر
العدل باعتبار كونه محترما لا ينتفي قبول خبره الا ترى انه لو قال السيد لعبده لا تقبل خبر العادل الا خبر الفاسق ولكن اذا اخبرك الفاسق فيجب عليك ان
تفحص عن صدقه وكذبه واذا اخبرك العادل فلا يجب ان تفحص عن صدقه وكذبه بل لا يجوز ولم يكن في كلامه تناقض ولا مضادة ام وليس ذلك الا لان عدم
وجوب التبين لا يستلزم القبول لا يقال غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين في خبر العدل واين هذا الا على تحريم ما ذكرته لا يتم الا على تقدير
حرمة التبين في خبر العدل فمع جوازه يرتفع الحكمة المشار اليها لانا نقول ذلك نعم لان الحكمة تتحقق على هذا التقدير ايضا على ان نفي الوجوب لا يستلزم
الجواز فلعل المنع منه قد ثبت بدليل اخر فتدبر ولا يقال قد فهم جمع كثير من اعاظم المحققين من نفي وجوب التبين جواز الاعتماد ويبعد خطاءهم في الفهم
لانا نقول هذا احسن لولا اظهارهم منشأ الفهم وعدم ظهور البطلان واما مع ذلك فلا بد من الحكم بخطاءهم مضافا الى معارضته ما ذكروه بمصير جماعة
من اعاظم المحققين ايضا الى عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل فتدبر ولا يقال الامر بالتبين ليس للوجوب النفسي حتى يتجه ما ذكر بل هو
للوجوب الشرطي كما في قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وعلى هذا يلزم قبول خبر العدل لان الشرط في قبول خبر الفاسق
اذا كان التبين كان اللازم بحكم المفهوم ان لا يكون شرطا في قبول خبر العدل وهو المطلوب لانا نقول الظاهر من اطلاق الامر الوجوب النفسي فحمله على الوجوب
الشرطي خلاف الظاهر ولا يجوز المصير الى خلاف الظاهر الا بدليل وهو هنا مفقود فتعين الاخذ بالظاهر ومصب بسط الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى
الثاني اذ الاية الشريفة لا تنهض بالدلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة بان العادل لا يجوز ان يكون اسوء حالا من الفاسق اذ مع قطع
النظر عن هذه المقدمة لا دلالة للاية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات الثلاث اللفظية جدا ومن الظاهر ان مرجع المقدمة المذكورة الى قاعدة القياس
بطريق الاولى الغير المستفاد من الخطاب كما في لا تقل اف ومن الظاهر ان هذا القسم من القياس لا يكون حجة وان افاد الظن الا على تقدير اصالة حجية
كل ظن لعدم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجيتها اما الكتاب فظاهر اذ ليس ما يقتضي حجية من قاطع او ظن بل مقتضى عموم ما دل على حرمة العمل بالظن
المنع منه واما السنة فكذلك اذ ليس فيها قاطع يقتضي حجية ذلك نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنه من الاحاد فلا يصلح للحجية لانها اول الكلام
مع معارضته بالعمومات من السنة المانعة من العمل بغير العلم ومن العمل بالقياس مطلقا ومن خصوص هذا القياس واما الاجماع فلا خلاف الامامية في حجية القياس
المفروض ومع الاختلاف المذكور يبعد الاطلاع على الاجماع واما العقل فلانه لم يوجد من قواعده القطعية ما يقتضي حجية المفروض بخصوصه كما لا يخ وح لا
يجوز للخصم المدعي للظنون المخصوصة الاعتماد على الاية الشريفة في اثبات حجية خبر العدل ثم لو سلمنا وقلنا بان الظن المستفاد من هذا القسم من القياس
من الظنون المخصوصة فنقول يلزم عليه ان يكون بعض اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل الخلاف حجة وهو الذي يكون ظنه اقوى من الظن المستفاد
من الكتاب وغيره من الظنون التي زعم الخصم انها من الظنون المخصوصة وذلك للقياس المتقدم اليه الاشارة لجريانه هنا ايضا قطعا واذا ثبت حجية بعض الاقسام
بقاعدة الاولوية تثبت حجية الباقي بعدم القائل بالفصل اللهم الا ان يقال ان القياس المذكور وان كان جاريا هنا ولكنه معارض بمثله وذلك لانه
لا شك في ان القياس المستنبط العلة ليس بحجة مطلقا حتى ما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث
وذلك مستلزم بقاعدة الاولوية بنفي هذا القياس المفروض لعدم حجية الاضعف من الظنون المشار اليها وحيث لا مرجح بين المتعارضين فيجب
التوقف هنا واما لم يكن القياس المفروض معارضا في مقام الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية خبر العدل وجب العمل به لانه من الظنون المخصوصة
وفيه نظر فان المعارضة المذكورة ممنوعة للمنع من وجود ظن منهي عنه من قياس ونحوه يكون اقوى من امثال الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون
التي هي محل البحث فتم الثالث ان خبر العادل لا يجوز الاعتماد عليه في نفس الاحكام الشرعية الا بعد الفحص والاجتهاد وبذل الجهد والتبين
في صدقه وكذبه باتفاق المجتهدين على الظاهر فقد ساوى خبر الفاسق في وجوب التبين وان سلم ان خبر الفاسق لا يجوز العمل به بعد التبين
فيه اذا لم يحصل منه العلم وخبر العادل يجوز العمل به بعد التبين اذا لم يحصل منه العلم فلا يكون المفهوم شاملا للاحكام الشرعية فيكون
المراد بموضوعات الصرفة فيسقط الاستدلال به على حجية خبر العدل لا يقال الفحص والاجتهاد الواجبان على المجتهد في العمل بخبر الواحد العدل
ليس من باب التبين المراد في الاية الشريفة لانا نقول ذلك يقطع بل ذلك تبين حقيقة لا يقال لا نم وجوب التبين في خبر العدل لانا نرى
انه قد استند على حجيته باجماع السلف من الرجال والنساء على العمل به ومن الظاهر انهم كانوا يعملون به من غير تبين لانا نقول بعد تسليم

اجماع السلف على ذلك لا نم انهم كانوا يعملون به من غير تبين فلعلهم كانوا يتبينون وان اختلفوا قلة وكثرة بناء على ان يبين كل شخص بحسب
مقدوره على امر فدبق لعل اعتماد السلف على خبر العدل من باب اعتماد المقلد على المنقول من فتوى المجتهد فانه يجوز الاعتماد على خبر
العدل الواحد من غير تبين وبنحو هذا اعترض بعض الاصوليين على استدلال مقولة تعالى لولا نفر من كل فرقة طائفة اه على حجية خبر
الواحد ثم وهنا وجوه اخر واما الثالث فللمنع من ان التبين بمعنى التبين الظني وما هو ممنوع للتبين القطعي خاصة فالملازمة على التبين
الظني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وهي هنا مفقودة كما لا يخفى ولنا على ذلك التبادر وصحة سلب الاسم على التبين الظني مصادفة
الى تصريح كثير من المحققين بان لفظ التبيان حقيقة في العلم ومن الظاهر ان التبين مشتق منه والاصل ان يكون المشتق منه اولى الاستفاق
ثم لو سلمنا كونه حقيقة في الاعم من التبين الظني فلا اشكال في انه يخص بالظن الذي قام القاطع على حجيته لا المشكوك في حجيته والمتيقن
منها ومن الظاهر انه لا يقتضي صحة الاستدلال على حجية شيء من اخبار الاحاد كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الاية الشريفة
لا تفيد حجية شيء من اخبار الاحاد في الاحكام الشرعية ومن انصف لذعن بطريقها في الموضوعات الصرفة شهادة منشاء نزولها من قضية
اخبار الوليد بن عقبة بردة قوم امتنعوا من اداء الزكوة وقد اشار والله العالم تعالى الله ثم في الخلد مقامه الى حله بما ذكرناه في رسالتنا
في الشهرة ونحن ننقل جميع ما ذكر في تلك الرسالة لاشتمالها على فوائد كثيرة فنقول قال طاب ثراه فيها في جملة كلام له ولكن لو اجيب
عنه بمنع كلية الكبرى وهي حجية كل ظن للمجتهد لكان اولى من حيث استلزامه عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة من كليتها لكن فاسد من جهة
اخرى وهي عموم ما استدل به المجيب هو صاحبه ثم على حجية اخبار الاحاد والظن المستفاد منها ومن غيرها من الدليل الرابع وهو ان تاسيس
باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام مما منه قطعي اذ الموجود من ادلتها لا
تفيد الا الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن عقلا والعقل قاض بان الظن اذا كان
له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول منها الى الضعيف قبيح قال ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها وهو كما ترى جار في الشهرة جدا اذ لا ريب في حصول الظن بها لا يحصل من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها ولعله لهذا لم يجب عن الدليل الثاني بما قدمناه من منع كلية الكبرى وانما اجاب عنه بما اجاب به عن حجية الشهرة
اذا كانت من الاجماع واما انما يجاب عن الدليل الرابع بمنع دلالته على كلية الكبرى من ان اريد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن
فالملازمة اي استلزام انسداد باب العلم في حكم شرعي لكون التكليف فيه بالظن مطلقا ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها
وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانها يقال بحجيتها من جهة الاجماع وان اريد انه كان التكليف بما يفيد
الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان اه لانه على هذا التقدير لا دخل للظن
حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا وهذا الجواب كما ترى لانا نقول المراد هو الاول قوله فالملازمة المذكورة
ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا اخر وان كان ممكنا فنقول منه منع الملازمة الا ان ما احطه الدليل القاطع من الخارج بعد الشرع
الصادق بمنعه ويثبتها وهو الظن القاطع بان الاقتصار في الاحكام الشرعية على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن
الدين وعن الدين بدين سيد المرسلين وذلك بان مثل تلك الامور التي قطعنا باعتبار الشارع لها وعلمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع ونحوه
من الادلة القاطعة ليس الا ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البراءة والاقتصار عليها وعدم التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية
المستفادة من اخبار الاحاد ونحوها في كل مسئلة من المسائل الخلافية من ادلة الفقه الى اخره بمعنى وجوب الرجوع اليها وطرح الظنون
المخالفة لها بوجه ما ذكرنا جدا وانكار مكابرة قطعا فان اكثر الاحكام الشرعية الان مستفادة بما عدا الامور المزبورة من اخبار الاحاد
والاجماعات المنقولة وغيرهما من اسباب الظنون الاجتهادية بالضرورة وليس على اعتبارها دليل قاطع لو لم نعتبر هذا الدليل اعني الدليل
الرابع فان الايات المستدل بها على حجية الاخبار على تقدير تسليم وضوح دلالتها يستلزم العمل بها عدم العلم بمضمونها وذلك فانها
فادلت على حجية خبر دون خبر واثر دون اخر بل دلت على حجية جميع اخبار الاحاد من جملتها الاجماع على عدم حجيتها مع المحكي في

فانه مزيد الدليل على حجية خبر العدل ذكرناها في محل آخر ح

فيه اشارة الى ان الاجماع ليس من الظنون الخاصة

كلام جماعة من القدماء كابن زهرة والحلبي والمرتضى فان قلت هذا الاجماع معارض بمثله المحكي في كلام الشيخ وغيره وهو ارجح لاشتهاره بالشهرة
المتأخرة العظيمة قلت اعتبار الشهرة مرجحا لا دليلا قطعيا عليه على تقدير منع حجية ظن المجتهد مطلقا الا اذا كان ظنا مخصوصا مجمعا عليه
فانه لا يتصور دليل قاطع هنا سوى الاجماع ودعواه فيما نحن فيه كما ترى فان المانع عن حجية اخبار الاحاد مثلا لا يمنع لكونها اخبارا احادا
بل لانها لا تفيد الا الظن وهذه العلة جارية في المقام فكلما تم يمنع عن حجية ايضا ومن هنا يظهر فساد دعوى الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها
في الاخبار والظنون المتعلقة بها متنا وسندا ودلالة كيف لا واصل حجيتها مختلف فيه لا اجماع فيه اصلا فكيف يكون اجماع على حجية الظنون المتعلقة بها
مضافا الى فساد هذه الدعوى من جهة حجة اخرى ستقف عليها ان شاء الله تعالى فان قلت المراد من الاجماع المدعى ليس اجماع الكل بل اجماع القائلين
بحجية اخبار الاحاد ويعبر عن مثله بالاجماع المركب قلت مثل هذا الاجماع على تقدير تسليم افادته القطع في مثل ما نحن فيه وحجيته وكونه دليلا
قاطعا انما يجدي نفعا لو ثبت حجية نفس اخبار الاحاد اولا مع انها غير ثابتة كيف لا وانت بعد تصدك اثباتها بالايات ولا دليل لك غيرها
وقد عرفت انه لا يتم الا باعتبار المرجح الظني واثباته بالاجماع المزبور دور وتقدم مع ان هذه الشهرة معارضة بالشهرة القديمة المحكية بل الظاهر
مضافا الى تعدد النقلة والاعتضاد بالاصول القطعية ولو لم نرجح هذه المرجحات على تلك فلا اقل من المساواة والمكافاة فان قلت غاية
الاعتراض عدم جواز الاعتماد على مثل هذا المرجح الظني ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان في البين فيكون وجودهما
كعدمهما فيبقى عموم الايات الدالة على حجية اخبار الاحاد سليمة عن المعارض قلت لا نقول بتساقط المتعارضين عند التكافؤ خلافا للمحقق
عند المجتهدين وكذا الاخبار بين اصحابهم الى التخيير كما عليه الاولون والتوقف كما عليه الاخرون وكلاهما ينافيان العلم من وجوب العمل باخبار الآحاد
وتحتم قطعي بحيث يكون مخالفتها وطرحها حراما اما على التقدير الاخر فواضح ومقتضاه عدم جواز الخروج عن الدليل القطعي الدال على عدم جواز
العمل بالظن مطلقا وخصوص الادلة القاطعة النافية للتكليف كاصالة البراءة ونحوها في خصوص المسئلة التي وردت اخبار الاحاد باثبات التكليف
فيها واما على التقدير الاول فكذلك ايضا وان كان فيه شائبة الوجوب لان غاية الوجوب التخييري وهو خلاف العلم المجمع عليه بين الفريقين المانعين
عن حجية الاحاد والمثبتين لها فان الاولين يحرمون العمل بها والباقين يوجبونه ويحرمون التخلف عنها مطلقا مع ان البناء على التخيير يوجب المحذور
الذي قدمناه من استلزام ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها مثلا الخروج عن الدين من حيث لا يشعر تاركه وذلك فان محصل التخيير
ومفاده جواز ترك العمل بالاحاد مطلقا في المواضع كلها والرجوع الى الادلة القطعية والظنون المخصوصة ولو بني على هذا واخذ فقهه وحصله
كان لم يكن له من الدين الا اسمه من الاسلام الا اسمه فان قلت لم يلزم ذلك والحال انه في كل مسئلة اجتهادية وقع الخلاف فيها لو ترك العمل بما
عدا الظنون المخصوصة واتخذها خاصة حجة فقد وافق قائلا من العلماء ولا يكون بذلك خارجا عن الدين ولا عن طريقة المسلمين قلت انه وان
وافق في كل مسئلة قائلا من العلماء الا انه بعد جوعه في جميع المسائل المختلف فيها التي هي اكثر الاحكام الشرعية جدا الى ما عرفته خالف العلماء
طرا اذ لم يوجد فيهم من يرجع في جميع تلك المسائل الى الظنون المخصوصة ويطرح جميع ما عداها ويعمل بمقتضاها خاصة بل ان عمل بعضهم
في بعض المسائل كذلك لفقد دليل خاص قطعي او ظني يختص به الاصول المزبورة لكنه يعمل في غيرها خلافها لقيام دليل قاطع عليه عنده او ظني يخصها
ولا قاطع لهذا الثالث اذ الذي يدعيه يختص به الاصول في جملة من المسائل انما هو القدماء المتمكنون من تحصيله غالبا كما يفهم من المرتضى
وابن زهرة واضرابهما وهذا لم يتمكن من ذلك جدا وللفرض انه لم يعتمد ظنيا انه لم يكن ظنه ظنا مخصوصا وبالجملة لا ريب ولا شبهة في ان
القصر على الظنون المخصوصة في الاحكام الشرعية في نحو هذه الازمنة كان لم يبق اثر من الاسلام والشريعة وبملاحظة هذا يظهر بداهة وجوب
اعتبار ظن اخر ما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها من نحو اخبار الاحاد وغيرها وحيث تساوت مراتبها في كونها ظنونا غير مخصوصة ولم
يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه الجهة لا جرم جاز العمل بكل منها بل وجب حيث لا يعارضها اقوى منها بحسب القوة والضعف وحيث ثبت
جواز العمل بالظن مطلقا مخصوصا كان او غيره ظهر ان التكليف في امثال هذه الازمنة المنسد فيها باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية انما هو
بالمظنة من حيث كونها مظنة وبه يثبت الملازمة ويتضح كونها ضرورية ويتوجه ما ذكرنا من حجية الشهرة لان الظن الحاصل منها اقوى من الظن
الحاصل من اصالة البراءة وغيرها وانما لم يذكر صاحب هذا الدليل القاطع المتم به الملازمة لوضوحه من الخارج غاية فكانه احاله الى
الظهور الخارجي البداهة ولو سلم عدم الاحالة فغايته ورود الاعتراض بمنع الملازمة عليه دون من يضم الى ما ذكره من المقدمات هذه المقدمة

فانه لا يورد عليه هذا الاعتراض بالكلية ولا ينكر الملازمة وكلية الكبرى الثابتة فرجهتها من المادة فهم ودرية فضلا عن اولى الافهام والسلائق
المستقيمة فان قلت مبنى ما ذكرت من تصحيح الملازمة انما هو دعوى عدم دليل قاطع على حجية اخبار الاحاد والظنون التي يحتاج اليها فتعلمنا
اطباقا لا يشك في كونه منهم اجماعا وان حصل الخلاف بين العلماء قبلهم سابقا لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ولو
خلى المائة من اصحابنا مضافا الى جواز ان يكون حكم نظريا مختلفا فيه في زمان مجمعا عليه في اخر كما برهن عليه في محله وحيث قام الدليل القاطع على
حجية اخبار الاحاد والظنون المتعلقة بها كانت ايضا ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها وح لم يبق ظن غير مخصوص عدا الشهرة الخالية
عن الدليل كما هو مفروض المسئلة ولا يلزم من عدم العمل بها المحذور الذي ذكرته وهو الخروج من الدين من حيث لا يشعر قائله فان في العمل بها
عدا انما مغناة عنها ويحصل الاحكام الشرعية كما انها بحيث لا يشذ شيء منها ذلك محصل هذا الكلام على تقدير تسليم كون الظنون المستفادة
من اخبار الاحاد وما يتعلق بها ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها من الكتاب والسنة المتواترة من غير حجة الدليل الرابع بل من جهة
اجماع الخاصة وشناعته واضحة وجزافه ظاهرة كيف ولم يشر الى هذا احد ولم يبنه عليه معظم بل يفهم منهم خلافه جدا سيما في بحث تخصيص
الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى على من راجع كلماتهم وتأملها تأملا صادقا ومع ذلك فالاجماع من المتأخرين على حجية اخبار الاحاد ليس
كليا بل اجمعوا عليها في الجملة كما لقدماء عند من يدعي اجماعهم عليه وهو حجية اخبار العدل المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالتصحيح
المتأكدة والشياع المفيد للقطع او البينة الشرعية اما اخبار غير العدل فليست كذلك كالموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة و
نحوها من القرائن الاجتهادية والصحيح المختلف في صحته بعدم ثبوت عدالة رواته او بعضهم بما مر اليه الاشارة بل بنحو من تزكية الواحد او
اشتهار القرائن او امثال ذلك فلا اتفاق على حجيتها كيف لا وقد انكر جماعة من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح منها والحق بعضهم في الحجية الموثق
والحسن والخبر المنجبر بالشهرة وبعضهم نقص وبعضهم زاد عليه فلا دليل قاطع على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الاحاد ويحصر الحجة فيه على تقدير
تسليم دليل قاطع عليه وما بقي في الانتصار عليه دون ما في الانواع المحذور السابق من الخروج من الدين وان كان اخف منه في السابق وذلك
فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الغير الصحيحة الغير المتفق او المتفق على صحتها لكن لها معارض من مثلها لا يمكن الترجيح بينهما
الا بالظنون الاجتهادية التي لا اجماع على حجية كثير منها كما لا يخفى ولذا ترى ان مثل صاحب ذلك وغيره ممن يقتصر في الاحكام على ما صح عدالة
رواته بالعلم والبينة الشرعية القائمة مقامه شرعا يجعل نظام احكامه ولا يتمكن من اثباتها على طريقة غالبا وتارة يتشكل ويبقى على الاشكال
فيقول موافقة الاصحاب من دون دليل مشكل مخالفتهم والتخلف عنهم اشكل او بالعكس واخرى يخالف طريقتهم يوافقهم وليس ذلك الا
من حيث ان الجري على تلك الطريقة يستلزم اختلال الكثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى فهم وبصيرة وعلى هذا فلا معدل عن
اعتبار الظنية من حيث هي في الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى ملاحظة وقد عرفت ان جهات الظن اذا كانت مختلفة ضعفا و
قوة لزم الرجوع الى اقواها بالنص لتصحيح العقل ترجيح المرجوح على الراجح وسبق ايضا ان الشهرة ربما استفاد منها ما لا يستفاد من سائر الادلة
ونحو هذا يجاب عن الايات المستدل بها على حجية الاحاد بعد تصحيح الاستدلال بها بالذب عما اورد عليه سابقا من الاجماع المنقول على عدم
حجيتها بان يقال انه خبر واحد مخالف للكتاب فيطرح اتفاقا نصا وفتوى واعتبار ذلك فانها ما دلت الا على حجية الخبر الصحيح المتفق على
صحته والضعيف المستظهر صدقه المنجبر بالتبيين القطعي من اجماع او غيره من الادلة القاطعة دون الظني لما يأتي وما بقي في الانتصار عليها
ما مضى كما لا يخفى هذا ولنا على اثبات الملازمة وكلية الكبرى المستفادة منها في الدليل الرابع وجه اخر وهو انه لا ريب في انه تدل على حجية الظن
ولا يخ اما ان يكون من حيث انه ظنه فهو المطلوب او من حيث الخصوصية ولا سبيل اليه بعد ما تقرر سابقا وتمهد من ان الظن المستفاد من نحو
اخبار الاحاد والشهرة اقوى مما يستفاد من غيرها من الظنون المخصوصة كاصالة البراءة وانه حيثما تعارضا لزم العمل باقويهما الكوفي ولجاز
والضعيف مرجوحا وترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا وح فاحتمال الخصوصية يستلزم ترجيح الشارع المرجوح بخصوصه لتم
بفضيلة الخصوصية دون ما هو ارجح منه مرتبة عديدة وهو باطل بالضرورة فان قلت لو تم هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدلين او
او دعوا ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد بالدعوى وهذا خلاف الاجماع نعم الا ان الاجماع المدعى هو الفارق
ولولاه لقلنا فيه بما قلنا في المقام لكن المانع ومثله فيما نحن فيه غير حاصل وعليه فيكون الاصل في الظنون المختلفة ضعفا وقوة لزوم

الاعتد

الاخذ بالراجح منها حتى يقوم دليل قاطع على خلافه من الاجماع او غيره فيأخذ به كما في مثل النقض وغيره لكن للنظر في مثل هذا الوجه مجال ويمكن
اثبات الملازمة بوجه اخر اوضح من هذا الوجه وقريب منه بل نفسه الا ان يقال على التقدير الثاني ان حجية مثله اذا كان ضعيفا مستلزم لحجية ما هو اقوى
منها بطريق اولى الاولوية ظن بخصوص تقدم لكونها مجمعا عليها والتنقض على هذا بما نقض به على الوجه السابق مدفوع بما ذكرنا ولا مجال للنظر فيه هنا
بناء على ان الاولوية ظاهرة يمكن تخصيصها بما قوي منها حيثما تعارضا ولا يقدح ذلك في حجيتها كما هو الحال في سائر الظنون التي هي من قبيلها
وثبت ظنيتها وافادتها الظن كما لا يخفى فتأمل فان قلت نمنع ذلك اذ ربما يمكن الجهة من اثبات ما ليس بضروري بالتواتر المعنوي الحاصل لمن تتبع النصوص
كما يتفق احيانا وبالاجماع ايضا على امكان العلم به في مثل زماننا هذا ايضا على الاقوى فان كثيرا من المواضع ثبت من تتبع المطلع والظاهر والنسائي من القدماء
والمتأخرين وربما انضم اليه القرائن من الاخبار والعمل وغيرها بل ربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب
صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد يحصل اليقين وربما يحصل العلم من المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ
حد الكثرة في الاستفاضة واما الاصالة البراءة في الوضع الذي لا يكون فيه دليل على التكليف من اليقينيات الاثبات الكثيرة ومثلها من التسامح والاجماعات
المنقولة واتفاق فتاويهم عليها بل ويحصل القطع ايضا من ملاحظة طريقة رسول الله والائمة والاهتمام بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم وبالجملة دعوى
انسداد باب العلم في المسائل الاجتهادية كلها واستلزام طرح الظنون الاجتهادية فيها ما مضى مخالف للوجدان في كثير من المواضع قلت ان تلك المواضع
المدعى فيها امكان تحصيل العلم لا تبلغ عشر معشار العشر وقلما وجد فيها ما يحصل لا يحصل غالبا الا على وجه الجمالية بحيث يحتاج في تشخيص
معلوماته الى الظنون الاجتهادية يقينا وبالجملة فهذا القدر من العلم حيث يحصل لا يكفي لاثبات التكاليف كما هي في الاحكام الشرعية الفرعية
بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة كما ان الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن من حيث هو لعدم
التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين ومما ذكر ظهر ان القرائن لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يكفي بذلك
وكذلك اصالة البراءة ولنا على اثبات حجية الشهرة طريق اخر من غير حجية الدليل الرابع وهو انا نرى العلماء العاملين باخبار الاحاد يعملون
في تعديل رواتها وتصحيحهم وتضعيفهم وغيرها على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يقتصر فيها على الصحيح الثابت عدالة رواته بشهادة
العدلين مثلا ولا يعتد عندهم بما زاد في تميز الرواة المشتركين بين العدل وغيره ممن يقدح وجوده عنده او عند الكل في حجيته يعتمد على مثل القرائن
الرجالية التي هي في غاية من الضعف مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة ان احمد بن محمد يروي عنه وامثال ذلك من الظنون الضعيفة التي
هي في غاية من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكذلك يعتمدون في الترجيحات بين الاخبار المتعارضة القرائن الرجالية وغيرها على المرجحات
الاجتهادية التي لم يقم على اكثرها بل كلها دليل قاطع بجعلها ظنونا مخصوصة وعلمهم هذا بلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها وان اختلفوا في اعتبارها مع ولو كانت ضعيفة جدا مثل ما مضى بل لزم من حجيتها حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة
بطريق اولى لكونه اقوى من تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا ينكره احد من العقلاء ويفهم الاولوية كل من سمع موجبها من اهل العرف
والعادة فما سبق من انها مضرة مفسدة لا داعي لها ولا جهة ان المفتوح من الاولوية ليس الا اذا كان مرتكزا فيها غير واضحة في العرف والعادة
وليس منها هذه الاولوية لما عرفته فليس منكرها بهذا الطريق الا من قبيل الغريق يتشبث بكل حشيش واضعف تعلق في دفعها بانها من اقسام
دلالة الالتزامية لكونها دلالة التزامية عرفية على ما هو التحقيق فيها ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه التمسك به وجريانه
في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا المقدمات المستلزمة للرتبة والاجماع المنقول اليها الاشارة وهما ليستا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليهما الاولوية
وذلك لان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الحكم عن الشارع صريحا الا انهما كاشفان عنه قطعا بناء على ان حجيتهما عندنا ليست بخصوصيتهما
بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع وهي الحجة وعليه فما لهما الى اللفظ حتى يترتب عليه الاولوية قطعا واضعف منهما القدح فيها باحتمال
ان يكون للاصل في الحكم مدخلية بحيث انه في كل اولوية الاترى انه فرق بين قولك هذا وبين قول القائل في اثر التأفيف بانه قد يكون
للخصوصية مدخل في التحريم فلا يتعدى الى انواع الاذى من الضرب والشتم ونحوهما وقوله هذا مخالف للقطع وكذلك قولك هذا والجواب
عنهما واحد وهو ان احتمال الخصوصية لا ينظر اليها بعد اطباق العرف على فهم الاولوية وعدم احتمالهم وبالجملة الاولوية من الادلة اللفظية
لا يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت بحيث نفس الامر محتملة وما لها كما في سائر الالفاظ مثل الامر والنهي فانهما وان احتملا

الاستحباب

الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة هذا ان بلغ علمهم بتلك الظنون الضعيفة المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم يبلغ حد الاجماع فاما ان يقتصر في الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته ويمنع حجية كل ظن للمجتهد
عداه يمنع كلية الكبرى او لا يقتصر بل يعمل بها بالكلية ويستثنى منها ما قام الدليل على خلافه كظن القياس والرأي والاستحسان ونحوها
ولا سبيل الى الالتزام من استلزام الخروج من الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين فتعين المصير الى الثاني ولكن لا يخفى عليك ان مآل
الاستدلال على هذا التقرير راجع الى الدليل الرابع ولكن المقصود من هذا الدليل انما هو التقرير الاول وانما رددنا بينه وبين هذا التقرير تضييقا
على الخصم وسدا لابواب محتملات كلامه بحيث لا يمكنه الذب والفرار تحصيلا للمقصود ومراده بالجملة ظهر مما ذكرنا من اول الرسالة الى هنا ان وجوه حجية
حجية الشهرة مطلقا كان منها رواية او لا انضم دليلها ام لا لكن خرج منها الشهرة التي لا ينضم دليلها ولا وجدنا منها رواية وغيرها من الاصول مطلقا
ما بينها وعدم حجية مثلها كما ذكره الخال اعلى الله مقامه وبقي ما عداها من نحو الشهرة التي منها رواية ضعيفة مثلا بانضمامها في حجيتها لعدم مانع عنه
لاختصاص الشهرة المانعة عن حجية الشهرة بغير مثل هذه الشهرة مما لم ينضم اليه نحو رواية ضعيفة ولا مانع عنها عدا الادلة الدالة على عدم حجية الظن
مطلقا لكن ما قدمناه من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية في الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من نحو الشهرة وغيرها يخصصها لانها لفظا
والخاص مقدم على العام قطعا ومن هنا يسهل الخروج عما يورد على الاستناد الى الاخبار الضعيفة والعمل بحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة
من ان كلا منهما بانفراده ليس بحجة شرعية فكيف باجتماعهما يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية من نحو الصحاح المستفيضة التي كل منها حجة
مستقلة فضلا عن ان يكون كلها مجتمعة وبعضها الاخر معضد وذلك فان الجبر في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت حجة
ونسبت اليه الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح الخارجي المستفاد مما قدمناه والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقا ووسيلة
الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم دخولها فيها كما عرفت والا فليست الرواية هي الحجة بل انما الجبر هي الشهرة فان قلت ان هذا
التوجيه لم يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المجبرة بالشهرة بل ظاهرهم ان الرواية هي الجابرة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت لو لا
ان لم يظهر من الاصحاب عندهم في حجية مثل هذه الرواية نفيا ولا اثباتا لا بما ذكرناه ولا بما سيذكر من الوجوه ام فكما يمكن جعل ذلك توجيه
عندهم في ذلك يمكن ما ذكرناه ولا ترجيح ام لو لم نقل بترجيح ما ذكرناه فالاعتراض مشترك الورود جدا فما هو الجواب عن ترديدكم فهو بعينه
الجواب عن طرفنا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة بينهم يكشف عن عدم كون العدم هذا قلت نمنع الاطلاق اذ لم نظم شهرة
الاعدم حجية الشهرة الخالية عن دليل اظهر فان قلت نسبتهم الحجية الى الرواية كاشفة عن فساد هذا العدم قلت كما انه يمكن ان يجعل هذا
قرينة على ذلك كذلك يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لولا كون ما ذكرنا قرينة على خلافه وبالجملة عدم الاصحاب غير واضح فلا يتوجه دعوى
كون ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى وثانيا ان هذا التوجيه لم اذكره مصححا لطريقتهم بل تحصيلا لعدم نفسي في العمل بالاخبار المجبرة بالشهرة
بيني وبين الله وتخلصا من الاعتراض المتقدم سابقا بناء على قوة ورودها بمنا لنا لولا ما وجهنا لعدم تحيص عنه بعد الرد على
الاعتراف بعدم حجية الرواية المجبرة بالشهرة وهو يستلزم اختلال كثير من الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هي الثمرة العظمى في النزاع اختلال
بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها واما ما يبقى في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية الرواية انما هو حيث لم يحصل التبين في
التبين كاشف عن صدقها وصحتها واما معه فهي حجة جدا لان الله سبحانه تعالى لم يأمر بطرح الرواية بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق
ان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة يحصل بها التثبت ويستظهر بها صدق الخبر فتعين العمل به فمنظور فيه لتوقفه على تعميم
التثبت للتثبت الظني وهو مشكل فان معناه لغة ليس الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل
العلم به واقعا والا لصل بقاء هذا المعنى لما ان نظم من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت فهمهم منه خلافه بحيث يشمل التثبت
الظني الحاصل من نحو الشهرة بل العلم منهم خلافه فرقا لموافقة اللغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا ما هو معناه حقيقة في
اللغة فاذا قال رجل متل تثبت الحساب والدفتر فان لفلان على كذا فلا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع
للرجل بالدين وقد تنبه بعضهم بل جملة منهم فمن خالف ذهنه عن التنبه بذلك بعد عرض المثال عليه ومع ذلك تعليل وجوب التثبت
بخوف الوقوع في الندم او ضع شاهد على لزوم كون التثبت قطعيا اذ مع ظنيته يجاز معه الوقوع في الندم قطعا اذ الخطاء غير مأمون

ع

على الظنون جدا ومثل هذا الكلام جار في خبر العدل ايضا وهذا ما تأمل في دلالة الآية على حجية اخبار الآحاد منكم وهو نبين وان امكن الجواب
عنه لكن بصعوبة كما لا يخفى ولو سلم مخالفة العرف اللغة وفهم من النبأ ايضا العلمي والظني الحاصل من نحو الشهرة وانه مفهوم عليها حيث حصل
معارضة بينهما كما هو الاقوى نقول ان سياق الآية على هذا الظن بحجية الشهرة بنفسها مع كاشفيتها ورواية لا ظهور فيها في ان الاعتماد
في الخبر حقيقة انما هو على مبين انه ليس شيء تبينوا الاحتمالوا البيان والمبين ورخصة العمل بخبر بعد ثبوت الامر حيث كونه هو الكاشف
والمصدق وصدق الحكم انما يتهيأ بعد ما يكون هو الحجة على اثباته وهو مستلزم لحجية الشهرة لحصول البيان الذي هو الناطق العمل الرواية لم
ولو مجردة عنها اذ الاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا يدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول وصف
البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تحصل لها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول رجحانا ضعيفا
لا يكون معتبرا فهو الاضافة اليها اعتبار الشهرة وكما يحتمل صدقها كذلك يحتمل كذبها وهذان الاحتمالان بأنفسهما في كل مسئلة يدور الامر في الحكم تشريعي
فيها فيما بينهما فاذا جاءت الشهرة تخصص احدهما لو صفها البيان الذاتي من الاخر بالجملة فحال الاحتمالين المتساويين في الادلة المتعبدة ليس الا
كحال الظنين في كل مسئلة لم يوجد رواية فيها ام كان لصلحت الشهرة مبينة مخصصة لاحدهما عن الاخر بنفسها بمقتضى الآية الشريفة صلى الله عليه وآله كان
معها يخور رواية لم لا فلهذا اقترنت بخبر لان صلى الله عليه وآله بصعوبة الاستناد الى الآية في دفع الاعتراض المتقدم اليه الاشارة مستندا في
الصعوبة الى ما عرفته من ظهور الآية في ان العبرة انما هي بالتبين لا نفس الرواية لكن ليت شعري كيف غفل عن دلالة الآية على هذا على حجية الشهرة
بنفسها من غير مدخلية رواية ومع ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو اعرف به وهو دعوى الاجماع على حجية الرواية المجبرة بالشهرة ولم اعرف
وجهها ولم اتحقق انه بعد شهرة الخلاف العظيم في حجيتها فقد انكرها من محققي المتأخرين جماعة ولا يمكن الاطلاع فيها بالاجماع غالبا سيما في امثال
زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حدسيا فلعل العلم من حجته قد جعل لمولم يحصل للغير اعلم ان وضع الرسالة وان كان لبيان حجية الشهرة
الا ان المهم الاهم منها انما هو اثبات كلية الكبرى المستفادة من الدليل الرابع والتقريب الذي ذكرنا فان منها يترتب عليه مفاسد عظيمة منها عدم
تمكن المجتهد من التمسك بالظنون المختلف فيها لو طرحت لم يقم دليل قاطع على حجيتها عدا الدليل الرابع ودفع اليد عنها كلها والافضاء على المخطئ
والظنون المضمومة يوجب ما ذكرنا من الخروج عن الدين فان المستفاد منها ليس الا احكاما قليلة ومع ذلك فهي غالبا امور واجبة لا يتخصص
الا بالظنون الاجتهادية مثلا الاجماع واقع على ان الركوع واجب ما انزل الى اي حد يجب اي شيء يعتبر هل هو مطلق الذكر او التسبيح وعليه
اي قدر يجب منه وغير ذلك فليس بقطعي بل لا بد فيه من الرجوع الى اخبار الآحاد وغيرها ويحتاج كل منها الى ظنون اجتهادية لا تكاد تحصى سندا
ودلالة وتعارضا ودعوى الاجماع على حجية هذه الظنون لا من حيث كونها ظنونا مع وقوع الخلاف في كثير من جزئياتها لم ارتفاعها
بل يكاد يقطع بفسادها فان مع الخلاف كيف يمكن دعوى الوفاق لعدم العلم به مع ان امثال هذه الازمنة غالبا وان كان ممكنا الفهم الا ان في
ان وقوع الخلاف في بعض الجزئيات ليس لانكار المخالف حجية الظن المختلف فيه بل لمنع حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعى افادته الظن
وفيه نظر فانا نرى كثيرا من الظنون المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنونا مثل تزكية العدل الواحد في اعتبار العدالة اذا لا ريب في
افادتها الظن بها ومع ذلك نرى الخلاف في حجيتها والمنكر لها لا يسند الا بان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها لو ما يقوم مقامه
شرعا ومثل ذلك كثير جدا فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الظنون المتعلقة باخبار الآحاد وغيرها لا تعتبر ادلة الا بعد ثبوت كون الظنون المختلف
فيها ولو سلم الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالادلة من حيث كونها ظنونا متعلقة بها فانما غايته اثبات حجية الظن المتعلق بما علم او ثبت كونه
دليلا واما الظن الذي يصير به الشيء دليلا فلم يستفد منه حجيته الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضا بدعوى الاستقراء وتتبع موارده
كلماتهم وهو تعسف ولا فرق بينها وبين ان يدعى الاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا بان يقول ان تتبع موارد استدلالاتهم في الاحكام
الشرعية بالظنون الاجتهادية يحصل القطع بان اعتمادهم على الظنون ودركونهم اليها الا من حيث كون ظن المجتهد حجة عندهم مطلقا من حيث
كونه ظنا من دون ان يكون لخصوصية مورد دون آخر مدخلية فيه اذا لو تعارض ظنون لم يأخذون منها بما هو اقوى ولا يكشفون
منها على ما انعقد الاجماع عليه وكان مقطوعا به جدا ولا مجال للعلامة في اثبات هذه الكلية كلام لا باس بذكره وختم الرسالة به
منقول قال واجمع صاحبنا وغيره على حجية اخبار الآحاد من ان باب القطع في خبر الشهرة بات مسدود والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه

الاجماع

ادلة من الادلة الشرعية مع ان كثيرا من اخبار الآحاد وغيرها لا تصير

بحجة الى اخر ما ذكرناه وحاصله ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين فى الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا متشرعين
بدين من امته من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعى وجدانى لان
المعلوم بالقطع والاجماع ليس الا امرا اجماليا قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يقع ذلك الاجمالى ويتعين ذلك المشترك بصيرورة
حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا انتهى كلامه رح وفيه تأييد لما ذكرنا وتقوية لما سطرنا وان كان فى موضع مما ذكره اشتباهات لكن هذه الرسالة
محل تحريرها هذا آخر ما انتهى اليه كلامه رح لقد اجاد فيما افاد وان كان الكل فى جملة مما ذكره مجال واسع وبالجملة لم يتحقق لنا ظنون مخصوصة ولا اسباب
خاصة بحيث يكون الاقتصار عليها غير موجب للخروج عن الدين والتدين بدين خير النبيين صلوات الله عليه وآله الطيبين الطاهرين فان ذلك
لا يثبت الا بدليل قاطع من الادلة الاربعة ومن الظن فقد جمعها فى هذا الباب اما الكتاب فظن وقد بيناه واما السنة فكذلك ايضا اذ لم نجد رواية
معلومة السند والدلالة مفيدة لذلك واما الآحاد فلا تفيد شيئا فى هذا المقام شيئا واما الاجماع فللمنع من تحققه بوجه من الوجوه وكيف
يمكن دعوى الاجماع فى هذا المقام مع هذه الخلافات العظيمة المانعة من حصوله عادة ولما مكن عقلا مع ان طائفة من محققى اصحابنا
على امتناع الاطلاع على الاجماع فى نحو هذا الزمان حتى انهم فى جملة من المسائل الفقهية التى لم نجد خلافا فيها ونجد الروايات والفتاوى
الواصلة الينا متفقة الدلالة على حكم لم يقطعوا بالاجماع وهو فى محله فكيف يمكن القطع بحجية ظنون مخصوصة مع هذه الاختلافات وتدرج
فتاوى الاصحاب فى المسائل الاصولية وبعد الاطلاع على الاجماع فى نفسه ثم لو سلم الاجماع على حجية الظن المستفاد من الكتاب والسنة
المتواترة واخبار الآحاد فغاية قضيته مهملة ومن البديهيات ان المهملة فى قوة الجزئية ومن الظاهر ان القضايا الجزئية غير نافعة فى هذا المقام
بالقطع واما العقل فلظهور انه لا يدل على حجية ظن بخصوصه وان دل على حجية الظن فانما يدل على حجية الظنون التى لم يقم القاطع على عدم حجيتها
وهو المظنون واما ثبت به لان القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة تعين الاعتماد على كل ظن لم يثبت عدم حجيته بالدليل القاطع
لوجهين الاول ان العقل يحكم بذلك بعد العلم ببقاء التكليف وعدم جواز التمسك باصالة البراءة وقاعدة الاحتياط فى المسائل التى
انسد فيها طريق العلم الثانى الاجماع المركب فان كل من منع من الظنون المخصوصة قائل باصالة حجية كل ظن ويظهر ذلك من جملة من العبارات
المتقدمة اليها الاشارة لا يقال كيف تدعى ان الاقتصار على الظنون المخصوصة مع مراعات الادلة القاطعة يوجب الخروج عن الدين مع ان ذلك
جماعة من محققى اصحابنا ونقطع بعدم خروجهم عن الدين لانا نقول هؤلاء زعموا ان جملة من الظنون كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب عظم
والظن الحاصل من كثير من اخبار الآحاد والظن الحاصل من الاجماعات المنقولة من الظنون المخصوصة باعتبار قيام الدليل القاطع من الاجماع
المحقق ودلالة الكتاب على حجيتها بالخصوص واذا ثبت هذا لم يلزم من الاقتصار عليها الخروج من الدين قطعا ولكن نحن لا نوافقهم فيما زعموا
ونمنع من قيام الدليل القاطع على ما ذهبوا اليه بالخصوص فان حصول الاجماع المحقق فى امثال هذه الامور يكاد يلحق بالمحالات العادية فلم
يبق الا ظاهر الكتاب ونحوه من السنة المتواترة ونحن نمنع من دلالته على جميع ما ذهبوا اليه ومع هذا نجد طائفة من اولئك الجماعة الوقوع
فى ضيق الخناق فتارة يستشكل فى المسئلة ولم يفت بشئ واخرى يخرج عن طريقه ويعول على ظنون لم يقم القاطع على حجيتها بالخصوص قطعا
او بالظاهر وقد اشار الى هذا والدى رح ولا يبقى غاية ما يلزم بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف العمل بظن وحيث كان الظن متعدد
الانواع ولم يقم على حجية بعضها الذى لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين دليل قاطع بالخصوص كان اللازم التخيير بينها او استعمال
القرعة فى التميز فانها لكل امر مشكل مشتبه كما فى الروايات لا الحكم باصالة حجية جميعها المنافاة للادلة القاطعة من العقل والنقل على اصالة
عدم حجية الظن فيكون اعتبار الظنون من باب الظن كاكل الميتة فى المخمصة وقد تقرر عند العقلاء ان الظن يتقدر بقدرها لانا نقول احتمال
التخيير واحتمال استعمال القرعة باطل قطعا اما اولا فلانه لا قائل بهما من المسلمين وقد انعقد الاجماع على خلافهما واما ثانيا فلان الاخذ بقوى
الظنون فى جميع المسائل اقرب الى الواقع واوفق بالاحتياط ولا اشكال ولا شبهة فى ان العقل يحكم بلزوم ذلك ثم ولا يبقى الظن الحاصل
من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة وله اخبار الآحاد وان كان متعدد الاصناف ولم يقم قاطع على حجية كل فرد فرد من الاصناف المذكورة ولكن
قام القاطع على حجية اصل الصنف هو الاجماع القطعى الدال على حجية الكتاب فى الجملة وعلى حجية خبر الواحد فى الجملة فيكون الاقتصار على
افراد هذا النوع اولى ويرجع فى افراده ما لم يقم الدليل القاطع على حجيته الى اصالة عدم حجية الظن المستفاد من العقل والنقل لانا نقول

فى بيان ان العقل يحكم بتعيين الظن بحجية الظنون المخصوصة

هذا

هذا باطل اما اولا فلانه لا قائل بهذا التفصيل من الاصحاب بل من المسلمين على الظاهر بل المقطوع به واما ثانيا فلان ما ذكر لا يصلح للترجيح لا
عقلا ولا نقلا كما لا يخفى بل الذي يحكم به العقل هو الترجيح بقوة الظن وعدمه سواء اندرج المفيد للظن الاقوى تحت الصنف الذي قام القاطع
على حجيته بالخصوص ام لا واما المقدمة الرابعة ففي غاية الوضوح وقد اشار اليها والدي العلامة اعلى الله تعالى مقامه واذا صحت هذه المقدمات
صحة النتيجة المشار اليها كما لا يخفى لا يقال يلزم على ما ذكر اصالة حجية الظن بالنسبة الى غير المجتهد من سائر المقلدين وبالنسبة الى مسائل اصول الدين
وبالنسبة الى الموضوعات الصرفة حيث يتسع طريق العلم فيها او نادرها ويعلم ببقاء التكليف مع ذلك وهو باطل ومخالف للاجماع لانا نقول نسلم
الملازمة مع تسليم جميع المقدمات في الامور المذكورة ولكن نقول الاجماع على لزوم التقليد بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد ومنع من اصالة حجية
الظن بالنسبة اليه ولولاه لكنا نقول بها واما مسائل اصول الدين فيمنع من انسداد باب العلم فيها ولو انسد لكنا نقول به كما ذهب اليه جماعة من محققي
اصحابنا الفاضلين بعد لزوم العمل بالعلم وجواز العمل بغيره فيها وكذا الموضوعات الصرفة وليس ذلك من باب ارتكاب الاستثناء في الدليل العقلي
الذي هو غير جائز بالاتفاق على التحقيق بل من باب تخصيص الموضوع الجائز مطلقا بالاتفاق فتدبر وسيأتي تحقيق ما ذكر في الدليل الثاني ان شاء الله ومنها قاعدة
لزوم دفع الضرر المظنون التي تمسك بها بعض الاصوليين على حجية خبر الواحد والقياس واشير الى تقريرها في جملة من الكتب ففي المعارج في بحث
خبر الواحد احتج ابن شريح بان العمل بخبر الواحد دافع للضرر وكلما كان كذلك كان واجبا اما انه دافع للضرر فلان المخبر عن الرسول ص اذا كان ثقة
يغلب على الظن صدق قوله ومخالفته مظنة للضرر واما ان دفع الضرر واجب فضروري وفي بحث القياس قالوا القياس يفيد الظن والعمل بالظن
واجب اما افادة الظن فظاهر واما ان العمل بالظن واجب فلما ثبت من ان التحرز من الضرر المظنون واجب كالمعلوم وفي الذريعة في البحث الاول
وتاسعها طريقة وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق اذا اخبرنا مخبر بان فيه سبعا وما اشبهه وفي العدة في البحث الاول
ايضا ليس لاحد ان يقول لم لا يكفي العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز
عنه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فاخبرنا مخبر ان في الطريق سبعا او لصا او يخبرنا بالخبر ان الظلم
وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد في الشريعة هذا الحكم وفي القسطاس في البحث المذكور وقولهم اذا وجب في العقل
العمل على قول من انذرنا بسبع في طريق وان كان واحدا تحرزا من الضرر في الدنيا فكذلك يجب العمل بخبر من يخبرنا عن الرسول ص بخبر لانا نأمن مع
اهمال العمل بالضرر في الاخرة وفي المبادي العمل بخبر الواحد متضمن دفع الضرر المظنون فيكون واجبا وفي نهج خبر الواحد حجة لاشتمال العمل به
على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول ص يثمر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا وفي النهاية في مقام الاحتجاج على حجية خبر
الواحد الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر ان الرسول ص امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفته سبب
لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون وهو واجب بالضرورة فيجب العمل به لا يمكن العمل
بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما وفيه ايضا في بحث القياس في مقام ذكر الحجج على حجيته الثالث عشر يفيد ظن الضرر فوجب
جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن الخ ان قلت واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب العمل بما
يرجح في الظن خلوه عن المضرة والترك المرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس وفي المنية في مقام احتجاجه على حجية خبر الواحد خبر الواحد
حجة لان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد اذا اخبر بان رسول الله ص امر بكذا حصل ظن انه
وجد من رسول الله ص هذا الامر وعند علم ان مخالفة الرسول ص سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان
تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن
العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا
تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفي الايضاح ح عد الفخر المحققين في جملة كلامه له في مقام لانا نقول الرواية الضعيفة
في النفي الوجوب مع عدم المعارض العقلي يعمل بها للاحتراز عن الضرر المظنون في الترك والفعل لا فيما يلزمهما كالعقوبة والفسق و
الكفارة وفي مقام اخر الاحتراز عن الضرر واجب ثم قال في جملة كلامه له ان وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيتين هما
ان المكلف العاقل حصل له ظن بحصول هذا الامر المخوف وكلما حصل له ظن المخوف وجب عليه اجتنابه والاولى وجدانية والثانية

في بيان الالزام العقلي على حجية الظن بالحكم الشرعي

اجماعيته ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتفق الكل على ان ما يظن به الهلاك غير الشرعي والاجماع على ان الضرر في هذا الموضع
جار مجراه وفي غاية البادي اما العقل فهو ان خبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل
اذا اخبر حصل ظن وجود الامر واذا ضم هذا الظن الى ما علم من ان المخالفة للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل
يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فيبقى العمل بالراجح وهو المطلوب وفي حاشية شرح مختصر ابن الحاجب للعضدي قد يستدل
ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر يشيع كغسل الجمعة مثلا فنقول ان ذلك الامر مطلق لا تخصيص له بشخص دون شخص
او حالة دون اخرى فيدل على وجوبه مطلقا ووجوب الشيء مطلقا يستلزم العقاب على الترك كذلك اي مطلقا غير مقيد بقيد ثم نقول قد حصل لنا
من الخبر الوارد بوجوب غسل الجمعة مثلا الظن بوجوبه مطلقا ووجوبه مطلقا مستلزم للعقاب على تركه كذلك والظن بالملزوم مستلزم للظن باللازم
فثبت الظن بضرر الترك ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فوجب الاتيان بالفعل دفعا لذلك الضرر وفي رسالة لبعض الفضلاء
من اصحابنا وافاد بعض افاضل المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه
عن المخوفات الشبيهة يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فما يدل دليل ظني على وجوبه او على حرمته وانسد طريق
القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا ان
الواقع في بلية بترك امر او بفعل امر يظن انجراره الى بلية هي اشد منها واذا قام مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وعمل يصح معذرته عن
التشنيع بالقاء نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب
العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل ما يرى عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه
المنع ان استنباط العلة التي هي سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل الظن للناظر البصير
بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل وفي رسالة جدة في الاستحباب لمنا
القطع لكن ثم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب في الضرر البتة انتهى
وفي الاحكام قوله فقد ثبت ان مخالفة امر الرسول صلى الله عليه وآله سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول صلى الله عليه وآله وغلب على الظن صدقه
فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث
فلم يبق سوى الرابع انتهى ومحصل ما ذكروه ان الامارات الظنية التي هي محل البحث اذا لاحظها المكلف يحصل له منها الظن بالضرر وكل ضرر
مظنون يجب دفعه اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لا ريب في انه اذا ظن بوجوب فعل او حرمة حصل له الظن بلازمهما لان الظن بالملزوم
يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ومن الظاهر ان لازم الامر ضرر ظاهر وان من لوازم الواجب استحقاق العقاب
على الترك ومن لوازم الحرام استحقاق العقاب على الفعل وذلك ضرر عظيم في الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية
الثاني انه اذا ظن بوجوب شيء او بحرمته ظن باشتمال الفعل والترك على منفعة عظيمة دنيوية او اخروية ومن الظاهر ان فوتها ضرر الثالث
ان ذلك مما شهد به جماعة من المحققين الخبيرين منهم العلامة في النهاية وبه وقع وابنه فخر الاسلام في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية
وغيرهم ممن تمسك بالقاعدة المذكورة على حجية خبر الواحد والقياس وغيرهما من الظنون الرابع ما ذكره في الايضاح من شهادة الوجدان بذلك
واما المقدمة الثانية فلوجوه ايضا الاول انا نجد ان العقل لا يفرق بين الضرر المعلوم والضرر المظنون في وجوب دفعه وفي انه لو لم يدفعه من غير عذر
يكون مرتكبا للقبيح مذموما عقلا ولذا يلتزم بترك الطريق الذي يظن فيه السبع والاسد والحيات والعقارب وغير ذلك من الموذيات وكذا يلتزم
بترك الطعام والشراب الذين يظن بوجود السم فيهما وبالجملة نلتزم من جهة العقل بالاجتناب عن كل مظنون للضرر الثاني انا نجد العقلاء قديما و
حديثا على الالتزام بدفع الضرر المظنون ومن تتبع احوالهم وما يحكى عن السلف منهم يقطع بما ذكرناه وما ذلك الا لحكم العقل الصحيح بلزوم
دفع الضرر المظنون ومع ذلك فقد صرح المحققون بذلك ومن جملة ما فرعوا عليه وجوب معرفة الباري تعالى وغير ذلك كما اشير اليه في جملة
من الكتب ففي الشوارق فقال في بحث وجوب النظر في معرفة الله عز وجل عند شرح قول المص لوجوبها بتوقف عليه العقليان اختلفوا في انه هل
هو واجب عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المص والاشاعرة الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجماعي من الامة واستدلت المعتزلة

الالزام تحقق اللازم بوقوع البلية ظنية دنيوية ولا يلزم بفعل امر مثلا يظن انجراره الى

ع

على الوجوب العقلي بان معرفة الله واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبات العقلية ان احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب
في الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون وهو خوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الامم في هذه الصانع من المحاربات وهلاك النفوس
وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه كان مستحقا لان يذمه العقلاء ثم قال وثانيهما شكر المنعم ثم قال وقد
يفسر الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه ايضا فان قيل لا يسلم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب
عليه من الضرر وبالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب
الصدق ولو سلم الخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء قائم لخوف العقاب والاختلاف بحاله الجواب ان منع ظن الخوف مكابرة
اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وبما يتبع الشعور بهما نادر لا محذور ذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلا العبرة بالوقوع لا اللزوم وكذا من لم
يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل بل نادر جدا واذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب جحانه كما لا يخفى على المتامل على ان احتمال
الضرر كاف في احتمال الخطاء في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة لخوف الضرر مع ان مسلطرق
الخطا مامون لمراعات القانون العاصم وفي شرح الباب الحادي عشر من التجريد التوبة دافعة للضرر ودفع الضرر واجب ان كان مظنونا انتهى
الثالث ما ادعاه في الايضاح من الاجماع على ذلك وبعضه ما ذكره في شرح الطوالع فقال في بحث الامامة يجب علينا نصب الامام سمعا لان نصب الامام
يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون كان لهم في
التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلاد اذا شعرت برئيس قاهر يامر بالطاعة وينهى عن السيئة ويدرء باس الظلمة عن المستضعفين
استحوذ عليهم الشيطان وظهر فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى
فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء والعقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى انتهى الرابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لجاز
تركه وهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وكلما هو قبيح عقلا يجب تركه عقلا ونقلا الخامس ما اشار اليه في الايضاح من انه لو لم
يجب دفع الضرر المظنون للزم القاء النفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة السادس ان دفع الضرر المظنون قسم من
اقسام الاحتياط لصدقه عليه حقيقة عرفا ولغة وتعدد اخبار كثيرة متضمنة للامر بالموضوع للوجوب لغة وعرفا وشرعا كقوله عم هذا الخاتم
لدينك وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار اما متواترة فلا اشكال في حجيتها وان كانت دلالتها ظنية لان هذا الظن من الظنون
المخصوصة ويجوز ان يثبت الظن المخصوص حجية غيره من الظنون الغير المخصوصة واما غير متواترة ولكنها متلقاة بالقبول ومجمع على حجيتها فتم السابع
انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون بالعمل بالظنون المبحوث عنها لوجب ارتكاب الضرر المظنون في جملة من الصور التي يلزم فيها الحكم بوجوب ارتكاب
ما ظن بضرره من ترك واجب او فعل محرم اذا لم نقل بحجية تلك الظنون باعتبار ظاهر كتاب او نص سنة متواترة او قاعدة شرعية اذ لا اشكال في انه
ان لم نقل بحجية تلك يلزم الرجوع الى دليل شرعي اخر كما ولو لم يكن مفيدا للعلم والتالي باطل لان وجوب ارتكاب الضرر المظنون ضرر في نفسه
ومع ذلك فقد يكون ذلك مستلزما للحرج العظيم وكلاهما منفيان شرعا بالادلة القاطعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
وقد يناقش في هذه الحجة من وجوه الاول انه يلزم عليها امور منها لزوم العمل بخبر الفاسق والكافر وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب
فنفي الذريعة في مقام رد الحجة المذكورة وبعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون الفاسق كالعدل والمؤمن كالكافر وان يكون
المعتبر حصول الظن من غير اعتبار الشروط التي بوجودها في خبر الواحد ولا احد يقول بذلك وفي الغنية في المقام المذكور على ان ذلك يوجب ان يكون الفاسق
كالعدل والكافر كالمؤمن من غير اعتبار شرطوا الرد في المعارج في المقام المذكور وما ذكره منقوض برواية الفاسق لا بل رواية الكافر فان
الظن يحصل عند خبره انتهى ومنها لزوم العمل بقول مدعي النبوة والامامة من غير معجزة ودلالة وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب في المقام
المذكور نفي الذريعة وهذه الطريقة ايضا توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز به وفي العدة ان الذي
ذكره غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبره يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على ثبوته لان العلة قائمة
فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقا يمثله في خبر الواحد في المعارج ويلزم على ما ذكره وجوب العمل بقول مدعي

بنصب الامام وكلما يدفع ضررا لا يندفع الا به ح

وهذا الاخبار ح

النبوة مزد ون المعجزة لعين ما ذكره وغيرا يقع في بحث القياس لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة مزد ون المعجزة وفي الغنية ويلزم على ما ذكره وجوب العمل على قول مدعي الرسالة لان فيه تقريرا وليس هذا قول احد وفي النهاية في بحث القياس بعد ما حكينا عنه سابقا الثاني سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهر المصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظن الدهري الكافر الذي قبح هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت الحجة لا يقال المطمئنة انما تفيد ظن الضرر لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فسادها لانا نقول القياس انما يفيد ظن الضرر ان انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من مقتضى ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت الضرر انتهى وقال فينتج واجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك الظنون لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس كلما يمنع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزءا من علة النزول لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان الذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه انما على عدم الظن فلا دلالة عليه ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه انتهى ومنها لزوم العمل بسائر الظنون المنهي عنه كالظن الحاصل من القياس والرمل ونحوهما ومنها لزوم العمل بالظن الحاصل قبل الفحص بالنسبة الى المجتهد ومنها لزوم العمل بالظن بالنسبة الى العامي من الرجال والنساء ومنها لزوم العمل بالظنون المنهي عنها في الموضوعات الصرفة واليه اشارة المسارح في بحث القياس فقال لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة مزد ون المعجزة انتهى وبالجملة فنقض الحجة المذكورة بظنون كثيرة في اصول الدين والفقه والموضوعات وهي التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها وعلى المنع من العمل بها انما هو الجواب عنها فهو الجواب عن الظنون المجوز عنها ولا نقض على هذه الحجة كما يرد على الحجة السابقة من غير تفاوت كما لا يخفى لا يقال لولا الاجماع على عدم حجية هذه الظنون لكنا نقول بحجيتها ايضا نظرا الى الحجة المذكورة فالاجماع هو الفارق والمخصص للقاعدة الكلية ومسلم في الشرعيات غير عزيز بان اكثر كلياتها قد يخصص بالاجماع لانا نقول الحجة المذكورة قاعدة كلية عقلية كالحجة السابقة وقد تقرر ان الكليات العقلية لا تقبل التخصيص فلا يجوز ان يقال كل اجتماع الضدين غير جائز الا في المورد الفلاني ولا كل جسم يحتاج الى حيز الا الجسم الكذائي ولا كل تكليف بما لا يطاق غير جائز الا التكليف الفلاني ولا كل قبيح لا يصدر من الحكيم الا القبيح الفلاني وذلك احد وجوه الفرق بين العمومات العقلية والعمومات اللفظية والوجه ان العمومات العقلية من حيث استنادها الى دليل قطعي يفيد ثبوت الحكم على وجه القطع واليقين فلا يمكن تخصيصه من الكلية لاستحالة اجتماع النقيضين ولا كذلك العمومات اللفظية فان الحكم المعلق عليها ليس مستندا الى امر يوجب القطع بثبوته لكل جزئي من الجزئيات بل غايته الظهور والظن يندفع بالقاطع لو لا ظهور وهو ذلك المخصص وقد اشار الى ما ذكر في توضيح فقال بعد ايراد النقض بخبر الفاسق والكافر لا يقال لولا الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانها وفيه ايضا في بحث القياس لا يقال منعت الدلالة من العمل بما ذكرتم لانا نقول لو كان الظن الحاصل لوجوب العمل لا طريق ذلك كما ان رد الوديعة لما كان وجها موجبا لم يختلف في الفعل الذي نفع عليه وفيه نظر لان من الكليات العقلية على ما تقرر كالكليات اللفظية احدها ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات على وجه الاطلاق من غير تقييد بقيد مخصوص من القيود المتعارفة كالشرط والصفة والغاية ونحوها وهذه فيها بالكليات التجريدية وهذه هي التي لا تقبل التخصيص باخراج بعض الجزئيات عنها وثانيهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات لكن لا مطلقا بل بانضمام قيد اعتباري من شرط او صفة او غاية او نحوها كما في قولك كل كذب قبيح وكل صدق حسن فان الكليتين مشروطتان بشرط اما الاولى فبعدم ظهور مصلحة وضرورة واما الثانية فبعدم ظهور مفسدة ولذا يصح ان يقال كل كذب قبيح الا ما يكون تركه موجبا للهلاك وكل صدق حسن الا ما كان موجبا للهلاك ومثل هذه الكلية في العقليات كثيرة وفيها بالكليات التعليلية ومن الظاهر ان خروج

ذلك الوجوب

الشاهد لا يكاد يجب العمل بقوله

لجزئيات كثيرة اما لا لو فضيلا او لفقد كل بنيج فتخرج بها كثيرة فيكون كل جزء محكوما بذلك الحكم

ح

فقلنا بلا نا نقول حيث منع الاجماع

ح

بعض الجزئيات منها ليس من باب التخصيص والخروج الواقعي بل من باب اختلاف الموضوع وتغيره باعتبار وجود الشرط وعدمه فلا يلزم
هنا الامر المحال وهو تخصيص الدليل العقلي وذلك واضح في الغاية فاذا تقرر هذا فنقول ان الكلية المستفادة من هذه الحجة والحجة السابقة
من قبيل القسم الثاني وايضا يعني ان كلية لزوم العمل بالظن ولزوم دفع الضرر المظنون مشروطة بعدم منع الشرع منه فاذا منع منه الشرع لم يثبت الكلية
كما في المظنون الذي اورد بها النقض فعدم الحكم بحجيتها ليس تخصيص الدليل بوجه من الوجوه ومن الظاهر ان الشرع اذا منع من العمل بالضرر المظنون واوجب
ارتكابه يحصل العلم القطعي بوجود منفعة تكون اقوى واعظم من ذلك الضرر المظنون والعقل يجوز بل يوجب ارتكاب الضرر المعلوم المحقق لاستدفاع
منفعة عظيمة يكون ضرر فوتها اعظم من ذلك الضرر ولذلك يجوز قطع الاصبع واليد والرجل وقلع السن لاصلاح بقاء الحيوة او دفع الوجع الذي لا يحتمل فاذا
كان الضرر المعلوم بهذه المثابة كان المظنون اولى بذلك وبالجملة دفع اثار المقتضيات بالموانع العارضة من البديهيات عند العقل نعم ان لم يظهر
المانع العارض يجب العمل بالمقتضي فاذا ظن بضرر وجب دفعه الا اذا منع الشرع منه فرفع الحكم باصالة الحجية الظن الا المظنون الذي منع منها الشرع فهذا الثاني
ما ذكره جمال الدين الخوانساري فانه قال في مقام الاعتراض على ما اشار اليه بقوله وقد استدل ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بشيء كغسل
الجمعة مثلا آه ما لفظه وفيه ان الخبر لا يدل الا على وقوع التكليف المطلق وصدوره من الشارع ومجرد ذلك لا يستلزم العقاب على الترك والا لوجب ترتبه
على الترك وان لم يسمع تاركه التكليف فلا بد من امر اخر ينضم اليه مثل العلم بذلك التكليف والقدر المشترك بين العلم والظن مثلا ولكن لا ريب
في استلزام الاول لذلك واما الثاني فلا بد للحكم باستلزامه من دليل قاطع وليس في الحاصل انه لا يحصل من خبر الواحد الا الظن بوقوع
التكليف ووقوع التكليف لا يستلزم الوجوب على المكلف بل لا بد من شيء اخر فلعله هو العلم به ولا يكفي الظن به والملزوم لترتب العقاب مطلقا
على الترك هو الوجوب لا وقوع التكليف ولا يتم الاستدلال الا بقي فعلى ما ذكرت يبطل ما قالوا من دلالة الامر على الوجوب لانا نقول دلالة
الامر على الوجوب دلالة لفظية بمعنى ان مقتضى العبارة هو الوجوب ولا ينافي ذلك عدم ثبوت الوجوب في الواقع فلم يثبت على المكلف ذلك
الخطاب لا بقي الامر بشيء هو الحكم بوجوده والحكم بوجوب شيء مقدم بمنزلة الحكم بترتب العقاب على تركه مقدم والحكم بذلك اذا كان الحاكم صادقا
يستلزم ترتب العقاب على تركه مقدم فقد حصل من الخبر الظن بترتب العقاب على تركه مقدم سواء كان الناقل عالما او ظانا او غيرهما غاية الامر
ان يجرح العلم والظن بدليل من خارج ويبقيا تحت العموم لانا نقول الامر بشيء هو الحكم بوجوبه بمعنى الخطاب المتعلق بوجوبه لا الحكم بمعنى
الاذعان والاخبار وهو بمنزلة الحكم بترتب العقاب بذلك المعنى ايضا والحكم بترتب العقاب بذلك المعنى لا يستلزم ترتبه ما لم يثبت ذلك الخطاب
والثبوت لعله لا يكون الا بالعلم ولا يكفي الظن فان قلت في الاخبار التي وقعت بلفظ الخبر مثل غسل يوم الجمعة واجب مثلا فان الحكم الشرعي
الصادق فيها بالوجوب المطلق يستلزم الوجوب المطلق وهو يستلزم ترتب العقاب معه وبه يتم المطلوب قلت اولا من تلك الاخبار ايضا هو
الامر والتكليف لا الاخبار عن تحقق الوجوب في الواقع ولو سلم انه اخبار فهو اخبار عن الحكم فيه بالوجوب على المكلف في نفس الامر كيف
ولو حمل عليه يلزم التخصيص بمن علم الوجوب او ظنه ولا يخفى ما فيه من التعسف فتدبر انتهى واشير الى ما ذكره من ان ضرر العقاب لا يتحقق الا بعد
العلم بالتكليف في جملة من الكتب فمن الذريعة ويؤيدهم فيما تعلقوا به تاسعا لا يجوز العمل بخبر الواحد في الاحكام الشرعية للضرر من المضار كما وجب
مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان يبينها ودللنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك
علمنا انه لا مضرة دينية فنحن نامن ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه وتلك الخبر عن سبع في الطريق لانا نامن ان يكون
صادقا وان لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه يجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق وفي العدة ان الذي ذكروه انما يسوغ
في طريق المنافع والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذا اوجبنا بعثة الانبياء
واظهار الاعلام على ايديهم وفي الغنية وقولهم اذا صح اخبار غير معتمد لان مضار الدين يجب في حكمة الله تعالى مع التكليف لنا ان يعلمنا بها ودللنا
على الفعل الذي يستحق فاذا فقدنا ذلك علمنا انتفاء المضرة وليس كذلك خبر الواحد عن سبع في الطريق لانه لا يجب نصب الدلالة على ان في الطريق
شيئا فيما من يعتقد ما المضرة في سلوكه وفي ربع الجواب عن حجة من شرح لانم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة
من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق الخبر وفيه ايضا في بحث الاستقراء فان قيل مع الظن يرجح في ذهن المجتهد
ارادة الشارع بتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بغلبة الظن ان شرعية الحكم تستدعي الدلالة ولو

ارتفاع الكلام يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر وفي الوافية للسيد صدر الدين قول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا و
استثنى منه مواضع نحو لا ونقرها وليس ما نحن فيه منها وليس العقاب لانه ترك الواجب في فعل الحرام مرجحة ذاتيها بل هو لازم لهما من شأن
الشارع امرنا بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاقتناء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى
فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي الدائم على ترك الواجب في فعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب اتباع الدليل العقلي بعد
ملاحظة النهي المطلق المذكور بحكم بلزوم العقاب على فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وفي الاحكام بعد الاشارة الى الحجة
المذكورة ولقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب كرليل هو بمثابة الترك والقول بان مخالفة امر الرسول ص موجبة
لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه امر الرسول ص واما مع عدم العلم فهو محل النزاع انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على ترك
الواجب وفعل الحرام في صورة العلم بالوجوب والحرمة او الظن الذي قام القاطع على حجيته بالخصوص لما اتجه للمعترض الاحتجاج على وجوب
المعرفة بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون فتدبر واما ثانيا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على الامرين في الصورتين المذكورتين لما حسن الاحتياط
في صورة احتمال الوجوب او الحرمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان حسن الاحتياط معلوم عقلا بشهادة
فعل العقلاء من العلماء وغيرهم وانا نجدهم يرتكبون الاحتياط في مقام احتمال الامرين ولو بعد ترجيح عدم الوجوب وعدم الحرمة بالادلة الشرعية
بعد التفحص والاجتهاد حتى انه يؤدي امرهم الى الوسواس المنهي عنه ومن ثم يستحسنون العامل بالاحتياط في نفس الاحكام الشرعية ويمدحونه
مدحا وثناء كثيرا ما يذمون تاركه لاعتقادهم وجوبه وما ذلك الا لعدم توقف ترتب العقاب على صورة العلم بالوجوب او الحرمة فتدبر
واما ثالثا فلان معظم الاصوليين فسروا الواجب بما يستحق تاركه الذم والعقاب والحرام بما يستحق فاعله الذم والعقاب واطلقوا ولم
يقيدوا الاستحقاق بصورة العلم بالوجوب او الحرمة نعم ينبغي تقييد هذا الاطلاق باخراج محض الصور ولكن ليس فيه محل البحث
فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق فتدبر واما رابعا فلانه لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان الجاهل بالوجوب
والحرمة غير مستحق للعقاب اذا ترك الواجب او فعل الحرام وكان معتقدا وهو بيقين قطعي ومخالف لاتفاق المحققين ظاهرا فتدبر واما خامسا
فلانه لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان القول بان المجتهد مصيب لا يحتمل الخطاء حقا وهو بيقين بالادلة الدالة على البطلان
فتدبر واما سادسا فلانه ضرر ترك الواجب في فعل الحرام ليس منحصرا في العقاب حتى يدعى دوران مدار الصورتين المذكورتين بل يتحقق في ضمن
فوات المصلحة المهمة المترتبة على نفس الوجوب والحرمة وذلك ليس متوقفا على الصورتين المذكورتين بوجه من الوجوه فتدبر الثالث ما ذكره في
المعارج فقال في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة ثم ان الحجة مقلوبة عليهم لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يؤمن
الضرر بفواتها فليجب الحذر لصحة جواز اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فمنها الذريعة على ان
العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فلم صاروا بان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا باولى من قال بانه لا يجوز
الاقدام على ما اخبر به مع تجويز كونه مفسدة وفي العدة ان الذي ذكره غير صحيح من وجوه احدها الى ان قال الثالث ان خبر الواحد لا يخ اما
ان يكون واردا بالحظر او بالاباحة فان ورد بالحظر لا نأمن ان تكون المصلحة في اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذا ان ورد بالاباحة
جوزنا ان تكون المصلحة تقتضي حظره وان تكون اباحته مفسدة لنا فنقدم على ما لا نأمن من ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس بموجب للعلم
فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز في العقول وفي الغنية على ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مفسدة فلم وجب العمل
بخبر الواحد تحرزا من المفسدة انتهى وفيه نظر فان اللازم ترجيح جانب المصلحة المستفادة من الخبر لكونها مظنونة بخلاف المفسدة فانها موهومة ومن الظاهر ان
مجرد الاحتمال ولو كان موهوما لا يقدح الا لما وجب ترك سلوك الطريق الذي يظن بعد السلامة فيه لوجود سبع او لص او نحو ذلك
فيه لان احتمال المفسدة فيه موجود ايضا الرابع ما ذكره في ج في بحث الاستقراء فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني على ان منع النهي
عن العمل بالظن يزول لظن الضرر والنهي موجود بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني اه انتهى وفيه نظر فان هذا النهي ليس
مقطوعا به حتى يزول بظن الضرر بل غايته انه مظنون بظن يستفاد من العمومات ومن الظاهر انه في غاية الضعف ولا يصلح لمعارضة الظن
المستفاد من خبر العدل ونحوه لكونه اقوى منه بمراتب ومن الظاهر لزوم ترجيح اقوى الظنين هذا كله على تقدير شمول العمومات لمحل البحث

وان منع ذلك فلا اشكال ثم السادس ما ذكره في الغنية فقال على ان في الاخبار ما لا مضرة في ترك العمل به كالمتضمنة للاباحة
الخارجة عن الحظر والايجاب فمن اين لهم وجوب العمل بها انتهى وفيه نظر فان اخصية الدليل من المدعى غير قادحة هنا لامكان التتميم
بالاجماع المركب ثم السابع ما ذكره في النهاية فقال في بحث القياس في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة الثالث متى يجب الاحتراز
عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به اولا الاول لم والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام
على ما لا يؤمن فيه الخطاء والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم به فانه يكفي الظن وانما يجوز
الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا بنينا على طريق العلم فيها فانما يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجدانا مع
معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعين الحكم سلمنا على طريق العلم لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظني اقوى
من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز واجيب عنه بالمنع من اشتراط الرجوع
الى الظن في الشرعيات بعد التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس واشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة ففي مدة استقصاء
طلب العلم لا بد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين فيرجح العقل بشهادة انه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح فتعين ترجيح الراجح وهو
الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر لا لاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومفسدة استقصاء الطالب في مدة النظر
وهو غير مكلف بالفعل ح منتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم ومنها ما تمسك به في النهاية لحجية الاستصحاب
فقال بعد الاشارة الى انه يفيد الظن واما وجوب العمل بالظن فلقوله تعالى نحن نحكم بالظن انتهى وفيه نظر فان الرواية ضعيفة سندا ودلالة فلا تصلح للحجية و
منها ان التتبع في كتب الاصحاب وملاحظة سيرتهم يفيد ان كون بنائهم على اصالة عدم حجية الظن وان وجد في عبارات جملة ما يدل على خلاف ذلك و
يؤيده ما ذكرناه كلام الشهيد ذكرى وجده البهبهاني فان الاول قال قد كان الاصحاب يعملون بما يجده من في شرائع الشيخ ابي الحسن بابويه عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم وقال الثاني في رسالة الاستصحاب ان فقهائنا نزيهم يعتمدون على ظنونهم في مقام
اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من غير ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية
ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله وما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف
الاستصحاب لما عرفت ثم قال ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الان على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره
الا عليها وان كان ينكر باللسان وقال في رسالته وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب فتح الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص
ظن تفيدنا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وايضا المدار في امثال هذه الازمان على الظنون والاخبار يوما ايضا يقولون ان الحديث كذا
او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى فقد نقل الاشارة الى ما ذكر ايضا وفيه نظر ثم ومنها ما
اشار اليه في النهاية فقال في مقام ذكر حجية خبر الواحد الثالث عشر صدق الواحد خبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وآله
ثم قال واعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار
ولا شاهد له سوى الخبر المتواتر وقول الواحد في الصور الشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم فلا يلزم من افادته الوجوب افادة الظن
له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول المفتي والشاهد اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى
شخص واحد لا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى
جميع الاشخاص انتهى وهذا الاعتراض قد ذكره في الاحكام ثم قال وان سلمنا صحة القياس فغايته ان يفيد ظن الالحاق وهو غير معتبر في اثبات
الاصول كما نقله كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه انتهى واشار الى ما ذكره من الاعتراض في المختصر وشرحه للعضدي
ايضا وينبغي التنبيه على امور الاول الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في انه لا يجوز العمل بالظن حيث يتمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما اشار اليه
في النهاية فقال الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم انتهى ويعضد ذلك العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن من الكتاب
والسنة ولا فرق في ذلك بين اصول الدين وفروعه فليس الاصل فيها حجية الظن كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام له اما مع امكان تحصيل

قوله ان نظر المعان الظن
فيما يمكن فيه الظن

العلم فيتوقف العمل بالايفيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيام حجة على العمل بخبر الواحد وعدمه

الثاني قال جدي ره في جملة كلام له وبالجملة الاصل عدم حجية الظن خرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة لان المسلمين اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى بكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا يقدر العمل بالظن جاز التعويل على ذلك وايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقتضي وسد باب العلم ايضا معلوم كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والتمانة وحصل ما هو اقرب لا يكلفه الله تعالى ان يعمل بذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد انه لا يكلف الا بطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه بكم من تتبع الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل حاكم بحجية ما علم وايضا جميع العلوم والصنائع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا فظهر فيما اخذنا ايضا هكذا هذا ما انتهى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكلما انتهى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله تعالى يقينا في حقي فالصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية بلا شبهة وبالجملة من ربح ظن المجتهد تما ذكر قطعي بلا تامل واما كل ظن يكون فلا قطع على خروجه بل ولا ظن ايضا مع انك قد عرفت حال الظن وعدم تقدم حكم وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي الى القطع لاستحالة الدور او التسلسل مع ان من لم يراع الشرائط ولم يستفرغ وسعه حيث ما حصل له ظن يحتمل ان يكون بعده ما راعى واستفرغ يزول ذلك الظن عنده ويتبدل بخلافه ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما حصل له بدارا حجة له مع تمكنه من معرفة كون حكم الله تعالى او عدم كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر العلوم والصنائع المحتاج اليها كذلك لا دليل على عدم الحجية في العلوم والصنائع بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى وظهر وجهه ايضا وايضا لو تم ما ذكر لزم حجية ظن كل عامي جاهل او امراة او صبي لاشتراك الدليل والمانع والظاهر انه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء احد وايضا قد عرفت جواز التقليد وصحته عموما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظره من ظن تقليد غيره بخلاف كل ظان لان الامر فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر الراعي جميع ما له دخل في المتانة والمستفرغ وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع مثله كما هو الحال في العلوم والصنائع لكن دونه ما ذكرناه موقوف على الانصاف والتخلية الكاملين وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل في كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر والتقليد له لا ان كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلافات فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن وما وافق العامة وما حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف السنة والمشتهر بين الاصحاب وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالروايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان اكثر احكامنا حصل من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العلة في الجمع واخفاء الجمع وايضا تلك الاخفاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف وان الظن لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة ومما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الاية والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى ومما ذكر يعلم ان الاصل في ظن غير المجتهد عدم الحجية عالما كان او عاميا رجلا كان او غيره والحجة فيه وجوه منها اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العقل والنقل من العمومات الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بذلك مطلقا خرج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل الا ان يقال العمومات المذكورة غايتها الظن ولا تم حجية بالنسبة الى المفروض بل لو كان حجة لكانت سائر ظنونه ايضا حجة لعدم الفارق فتامل الا ان يدعى ان بملاحظتها وملاحظة كلمات المحققين من علماء الاسلام يحصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي ايضا عدم حجية الظن لا يبقى الدليل الاول الذي استدل به على اصالة حجية الظن بالنسبة الى المجتهد بقضية بالنسبة الى غيره من سائر المكلفين لاشتراكهم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام الشرعية الفرعية لانا نقول هذا يتم اما اولا فلان الظانين وان اشتركا فيما ذكر ولكن المجتهد باعتبار فحصه واستفراغ وسعه في كل واقعة يحصل له العلم او الظن بانه لا يتمكن من العلم في تلك الواقعة ولا كذلك غيره لعدم فحصه فهو ممن لم يعلم بانسداد باب العلم له في كل واقعة وان علم اجمالا بالانسداد له في اكثر الوقائع مع ان هذا العلم الاجمالي لم يحصل لاكثر من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان مبنى الدليل على انسداد باب العلم

في كلّ واقعة بالنسبة الى من يريد التمسك بالظن وهو غير حاصل بالنسبة الى العوام فتدبر وامّا ثانيا فلاولة القاطعة على عدم جواز اعتماد غير المجتهد
على غير التقليد منها اجماع علماء الاسلام على ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام وغيرهم يلزمه تقليد المجتهد لا العمل بكلما يظنه بل لا
يبعد ان يدّعى انعقاد اجماع جميع علماء اهل كل ملة فانّ المعلوم منهم عدم تجويزهم للعوام الا الاخذ من العلماء ومنها ان المعهود من سيرة المسلمين
من زمن النبي ص والائمة الطاهرين ع الى يومنا هذا الالزام بالتقليد والرجوع الى العلماء بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد دون العمل بالظن
في نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المسلمين ولا يقدح فيما ذكرنا ما حكي عن جماعة من علماء الجلب ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف
بقدر ما لا يفرّ ومنها انه لو جاز لكل مكلف العمل باي ظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية للزم الفساد العظيم في امر الدين وذلك واضح ومنها
ان المعهود من سيرة العقلاء في الامور الدنيوية كالصياغة والخياطة ونحوهما الالزام بالرجوع الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون فالامور الدينية و
الاحكام الشرعية اولى بذلك **الثالث** ان الجدد في رسالة الاستصحاب نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله وممّا ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او
اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي عن امثال
هذه الظنون وانها الجبلية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت وقال في مقام اخر بعد الاشارة الى اصالة الحجية الظن نعم كثير من الظنون
يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ
الحكم منه كان الحكم بالرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او
الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما لا يحصل له الشك انتهى **الرابع** هل الاصل في اللغات والرجال واحوال الرواة التي تتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية ويستخرج منها الاحكام الالهية الفرعية حجية الظن اذا لم يقم القاطع على عدم حجيته كما في نفس الاحكام الشرعية الفرعية او لا بل يجب الاقتصار
فيها على الظنون المخصوصة لم اجد مصرحا باحد الامرين ولكن المعتمد هو الاول لما دل على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية وقال بها هنا بل الكم
من القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون في نفس الاحكام الشرعية الفرعية جوّزوا الاعتماد على كل ظن في اللغات ولم اجد احدا ادعى لزوم الاقتصار على ظنون
مخصوصة في اللغات كذا في الرجال والثاني ان الاصل وهو الاحكام الشرعية الفرعية اذا كان الاصل فيه حجية الظن فالفرع وهو اللغات والرجال اولى
بذلك **الخامس** انا قلنا باصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بذلك في مقام الترجيح اذا تعارضت الادلة
الشرعية الظنية فاي مرجح كان من شهرة او استقراء او قياس او نحو ذلك يرجح احد المتعارضين على الاخر بقوة الظن لزم الاخذ به وان لم يكن ذلك المرجح
بنفسه حجة عن اقتضاء غير الظنية حجة وصالحا لاثبات الحكم الشرعي وذلك لظهور الاجماع المركب عند القائل بالفصل بين المقامين والقاعدة الفقهية و
الاولوية والاندراج تحت عموم الادلة واما اذا قلنا بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة في غير مقام تعارض الادلة فهل يلزم ذلك عند تعارضها
او لا لم اجد احدا نبه على هذا فالظاهر انه ليس مندرجا تحت النزاع المتقدم في اصالة حجية الظن بل الظاهر ان القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة
يجوزون الاعتماد على كل ظن في هذا المقام كما لا يخفى نعم يلزم في المرجحات التعبدية التي ليس المناط فيها الظن بل مجرد صدق الاسم ولو خلي عنه ان قلنا
بها الاقتصار على الموارد المخصوصة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص وكذا يلزم هذا في جميع الادلة التعبدية الدالة على الاحكام الشرعية
الفرعية بالاتفاق **السادس** هل الاصل في نفس الاحكام الشرعية الفرعية حجية كل ظن ولو كان من اقل مراتبه واولاه وجاته او لا بل يلزم
الاقتصار على الظنون المتاخمة للعلم فيه اشكال ولكن الاقرب عندي الاول وان لم يكن المفروض مندرجا تحت النزاع المتقدم في اصالة حجية الظن لظهور الاتفاق
عليه باعتبار ملاحظة سيرة تم في الفقه وعدم وجود مصرح بلزوم الاقتصار على الظنون المتاخمة للعلم ولان الادلة الدالة على اصالة حجية الظن فيما تقدم
تجري هنا ايضا لان الظنون المتاخمة للعلم في غاية القلة وضبط الموجود منها متعذر او متعسر وقد قامت الادلة على نفي التكليف بما لا يطاق وعلى
نفي الحرج في الشريعة فتم **السابع** اذا قلنا باصالة حجية الظن في الاحكام الشرعية الفرعية فهل الاصل حجيته ولو قبل الفحص والبحث عن معارض
الدليل الظني او لا بل لا يجوز التمسك باصالة حجيته الا بعد الفحص عن المعارض الاقرب الثاني للاصل وعدم شمول الدليل الدال على اصالة حجيته
لهذه الصورة لان من شروطه انسداد باب العلم بالحكم الشرعي وهو هنا مشكوك فيه ومن الظاهر ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط على ان
الظاهر اتفاق القوم على عدم اصالة الحجية **الثامن** اذا قلنا باصالة حجية الظن فلا اشكال في اصالة حجية الظن الذي قام الدليل القطعي
على حجيته كخبر الواحد العدل يدل على حجيته الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة وابناء النقل والبناء عند جمع كثير وهل يلحق به الظن الذي ثبت في

بحجيته ولم يقم الدليل القطعي على حجيته ولا على عدم حجيته فيكون الاصل فيه الحجية ايضا اولا المعتمد هو الاول لان كلمن قال باصالة حجية الظن قال
باصالة حجية هذا الظن ولم يجد احدا يجعل اصالة حجية الظن مخصوصة بالصورة الاولى وان كان هو مقتضى الاصل ولان الدليل الدال
على اصالة حجية الظن يشمل هذه الصورة كما لا يخفى لقلة الظن الذي يدل على حجية ظن اخر فيلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين و
لانه قد يكون اضعف من الظن الذي لم يقم الدليل القطعي على حجيته ويكون هذا اقوى يجب العمل به لما بيناه سابقا من لزوم ترجيح اقوى
الظنين واذا ثبت حجيته في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى مع انه لا قائل بالفصل بين الصورتين فتأمل وهل الظن الذي قام ظن اخر من نوعه
او من غير نوعه على عدم حجيته كالموثق والشهرة الذين دل الشهرة على عدم حجيتها يلحق بذلك فيكون الاصل فيه الحجية او لا بل اصالة حجية الظن
لا تشمل هذه الصورة ويختص بغيرها فيه اشكال ولكن المعتمد هو الاول لان احدا من القائلين باصالة حجية الظن لم يستثن هذا الصورة
منها ولان استثناءه يقتضي اخراج كثير من الظنون عن الحجية فيلزم الخروج من الدين ولان هذا الظن قد يكون اقوى من القسمين الاولين فيلزم
العمل به مع لما نقلناه اليه الاشارة فتأمل **التاسع** هل الاصل في الموضوعات الصرفة حجية الظن فاذا ظن بكون الشيء ماء مطلقا او مضافا او
خمرا او سبخا باذا او حجرا او بكون الانسان سارقا او قاتلا او لاطيا او زانيا او نحو ذلك لزم الاعتماد عليه كما يلزم الاعتماد على الشهادات و
الايمان والفراش واليد الاستصحاب او لا بل يجب الاقتصار على الظنون المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص فلا يجوز الحكم بالامور
المذكورة ولو حصل الظن المتاخم للعلم بها اختلفت عبارات الاصحاب في ذلك فيستفاد من جملة منها الاول ففي مع صد قال ابو الصلاح
يثبت النجاسة بكل ظن لان الظن مناط الشرعيات وفي كشف اللثام ح عد للفاضل الهندي قال العلامة يجوز الاعتماد على خبر الفاسق
في القبلة تمسكا بان الظن يقوم مقام العلم في العبادات وفي المعتبر وكره لو اخبره العدل عن علم بوقت ولا طريق له سواه بني على خبره ولو
كان له طريق لم يبن لان الظن بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق اليه انتهى ويستفاد من جملة اخرى منها الثاني ففي لف في جملة كلام له في
مسئلة موضوعية لا يبقى مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق بشهادة الواحد الفساق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول
لا يكفي مطلق الظن بل الظن المستند الى سبب ثبت اعتباره في نظر الشرع وفي مع صد بعد احكاه عن ابي الصلاح وهو يظهر لان مناطها
ظن مخصوص اجراء مجرى اليقين وفي ض في بحث ان غسل الميت واجب على الكفاية واعتبر المص وجماعة في التكليف الظن الغالب لان العلم بان
الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به ويمكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه
او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعل الغير في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المعتبرة وقال لان
الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وفي ح س للمحقق الخونساري واما ابو الصلاح فقد حكي عنه الاحتجاج بان
الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالظن انما يجب في مواضع مخصوصة بدلائل خاصة ولا دليل فيما نحن فيه فالتعدي منها اليه مجرد القياس وفي
الكشف بعد الحكاية عن العلامة قلت نعم في الظن اعتبر طريقه شرعا او انحصر الطريق فيه ولم يكن اقوى منه انتهى وهذا القول اقرب الى الاصل
والعمومات المانعة عن العمل بالظن من الكتاب والسنة وظهور اتفاق من عدا الحلبي من سائر الاصحاب عليه وسيرة المسلمين وخلو الروايات
الواردة من طرق اهل البيت عن الاشارة الى اصالة حجية الظن فيها مع توفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه وغلبة عدم حجية
ظنون تؤثر كثيرة في موارد كثيرة وليست الادلة الدالة على اصالة حجية
الظن في نفس الاحكام شاملة لمحل البحث بوجه من الوجوه كما لا
يخفى وقد فرغ من تسويد هذا الكلام مؤلفه الفقير
الخاطي والعبد العاصي محمد بن علي
الطباطبائي وله الحمد
اولا وآخرا
ظاهرا وباطنا سنة

ح ثبت حجيته

ويخو ذلك

وضعفه ظاهر اذ لا يعم كل الشرعيات كلها ظنية

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاجماع ودليل القول **مقدمة** اعلم ان الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم ومنه قوله اجمعوا امركم اي لا تردوا
وثانيهما الاتفاق وهو شايع وقد اختلف القوم في تعريفه بحسب الاصطلاح فعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية
وعرفه الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور وعرفه الحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وعرفه
المحقق في ج بانه اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا ويستفاد من قوله اتفاق من يعتبر قوله
اه ان اتفاق العوام وان علم بدخول المعصوم فيهم ليس باجماع ويظهر من بعض انه اجماع عند الامامية ولعل مبناه المحقق محمول على الغالب
هو اختصاص تحقق الاتفاق بمن يعتبر قوله ثم ان الظاهر ان المراد من يعتبر قوله الموجود دون المعدوم من الذين يوجدون والا يلزم ان لا
يتحقق اجماع الا في اخر الدنيا ولحن الوجه العدول عن لفظ المجتهدين الى من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية التنبيه على ان المعتبر في الاجماع عند
الامامية دخول المعصوم في جملة المجمعين ثم ويستفاد من قوله في الفتاوى الشرعية ان اتفاق من يعتبر قوله في المسائل الغير الشرعية كالتحو
والصرفية لا يعد اجماعا بحسب الاصطلاح في ذلك لانهم كالعوام في المسائل الدينية ويستفاد من القول المذكور ايضا ان المعتبر في الاجماع اتفاق من
يعتبر قوله في جميع الفتاوى الشرعية فيخرج اجماع المتجزين على حكم اجتهادي فيه ويستفاد من قوله على امر من الامور الدينية تحقق الاجماع في اصول الدين
وعدم تحققه في غيره وان تحقق اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية **مفتاح** قال في ج عندنا ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع فيه اليه فاذا تفرد هذا فمتى اجتمعت الامة على قول كان ذلك الاجماع حجة ولو فرض خلو الزمان عن ذلك الامام لم يكن حجة
مع وجود الامام الاجماع حجة للامن على قوله من الخطا والقطع على دخوله في جملة المجمعين فعلى هذا الاجماع كاشف عن قول الامام عم لان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى قلت وقد صرح بما ذكره السيد المرتضى والشيخ وابن ادريس وابن زهرة والقطب الراوندي والعلامة وابنه والسيد عميد
الدين والشهيدان وغيرهم وبالجملة من قال من اصحابنا بان الاجماع حجة فانما قال باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم عم لا لكونه اجماعا وهذه حجتهم
وطريقتهم في حجيته حتى اشتهر ذلك بين المخالفين قال الشيخ وابن زهرة كما عن ابن الراج فان قيل واذا كان المرجع بكون الاجماع عندكم الى قول
المعصوم عم وليس للاجماع تاثير في ذلك كان قولكم الاجماع حجة لغو لا فائدة فيه قيل نحن لا نبدء بالقول ان الاجماع حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم
في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة من حيث كان قول المعصوم عم داخلا في اجماعهم وهذا كما قيل لنا في جماعة فيها نبي هل قول هذه الجماعة حق
حجة فانه لا بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بانه حجة وان كان لا تاثير لقول من عدا النبي عم في ذلك على ان قول الامام عم اذا
جاز ان يلتبس ويشتبه اما لغيبته او لغيرها لم يكن بد من الرجوع الى اجماع الامامية هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا يسع في حجيته وقد
وقد اشار الى ما ذكره السيد الاستاد ره فقال الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليه
غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض
لبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى يلزم الحجية ولا تفارقه قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف
عنه نعم وجود الكاشف وعمومه لجميع الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة
من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي عم من قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه والى ما يعمه وغيرها ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والتفرق مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا
والتفرق باصحاب الباطل وان كثروا وادعى اهل الخلاف على الاول وان خالفوا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد
من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما مر مما ليس الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم
من المخاطبين العلماء ولو انهم وقفوا على الحد الذي قرروه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل
الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين
وتوقيل في تحديده بانه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ليصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة من اختلاف في المصداق دون
المفهوم ثم قال في حمله كلام الاجماع لا يتوقف في الايصال الى المعصوم بنفسه الى شيء ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة

اعلم ان العلم بدخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله على قول المعصوم عم انتهى وقد فصل ما ذكره ان الاجماع عند الامامية

ع

بينه وبين المظ يتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المظ وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة
عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بجزء الوفاق عند العامة فانا نستدل على المظ الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما
استدل المتاخرون بالكتاب على المظ وعلى كونه حجة بما دل عليه وكما يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المظ فانا لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع
خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا نتعبد بدلالته وكيفية تحقق الشرائط ومن رواه عمن روى وكيف طريق دلالته فاندفعت الشبهة الواهية
في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مما لا نقول به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة دون الاجماع نعم يتوقف
على اللغة وسائر فنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا عدها منفصلا عن سائر الادلة
ولا الوجه عدها كلها يتوقف عليه المظ دليلا فيلزم الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين انتهى وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم ان حكي
عن النظام منع امكان وقوع الاجماع عادة وحكاه الحاجبي عن بعض الشيعة وصرح اكثر المحققين الى امكان وقوعه عادة منهم المحقق فانه قال وهو ممكن الوقوع
وفي الناس من احال ذلك بتعذر اجماع اهل الاقليم الواحد على الاشتراك في ملبس واحد وماكل واحد وهذا ابطل بما يعلم من الاتفاق على كثير من مسائل الفقه
ضرورة ثم الفرق ظاهر فان التساوي في الماكل والمشرب مما يتساوى فيه الاحتمال وليس كل المسائل الدينية لانها لا يصل اليها الا عند الادلة فما
عادة الاتفاق عليها انتهى وليس لك ان تقول الاتفاق عليها انما يكون لقيام الحجة لكل واحد انتشارهم مما يمنع منه عادة ولا ان تقول ان كانت
قليلة فالعادة تحيل عدم نقلها فلو كانت لنقلت فلما لم تنقل علم انتفاؤها ولو نقلت لاستغنى بها عن الاجماع وان كانت كثيرة فيستحيل
عادة الاتفاق عليها لاختلاف الدواعي وتباين الانظار لانا نمنع من ان الانتشار يمنع من ذلك الا اذا لم يكونوا مجدين في الطلب ونمنع ايضا
من الملازمة بين القطعية والنقل لامكان الاكتفاء بالاجماع منه ثم يعرض النقل والاستغناء به عن الاجماع لا يقتضي عدمه ونمنع ايضا
من استحالة الاتفاق على الظنون مطلقا بل على الخفية لا الجلية **الثاني** اعلم ان احوال الراوي العلم به الا في زمن الصحابة اما الثاني فلقلة
المؤمنين بحيث يمكن معرفتهم باسرهم تفصيلا واما الاول فلكثرة المسلمين وانتشارهم شرقا وغربا وكون ذلك لا تعلم الا بالمشافهة لهم
او التواتر عنهم اذ لا غيرهما لعدم كونه وجدانيا ما بالظ ولا نظريا اذ لا مجال للعقل في معرفة مذهب الغير وعدم افادة الآحاد ان كانت العلم
فانحصر في الامرين وهما متعذران عادة مع البلوغ الى هذا الحد من الكثرة والانتشار سلمنا العلم بهم مشافهة او تواترا لكن لا يمكن
معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية مسلما معرفة معتقده
لكن يحتمل رجوعهم او رجوع بعضهم بعد المراسعة اليه وربما يظهر من المحقق الميل الى ما ذكره حيث قال ومن الناس من احال العلم به الا في
زمن الصحابة نظرا الى كثرة المسلمين وانتشارهم وكون ذلك لا يعلم الا بالمشافهة لهم والتواتر عنهم وهما متعذران عادة لمن بلغ هذا
الحد من الكثرة لا يقال نحن نعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل كنبوة محمد ص والصلوات الخمس ونعلم ايضا غلبة كثير من المذاهب على بعض
البلاد لانا نجيب عن الاول بانه لا يكفي للمسلم الا مرقال بهذه الاشياء فكان القائل اجمع المسلمون على النبوة يقول اجمع من قال بالنبوة على
النبوة واما غلبة بعض المذاهب فلانا نعلم ذلك في اهل البلد كافة ولئن سلمنا ان الاكثر منهم قائل به لكن هذا لا يجدي في باب الاجماع
انتهى وفيه نظر لما ذكره جماعة ففي النهاية انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتطابق الاخبار عليه انتهى وفي كلام بعض المحققين من العامة انه تشكيك في مصادمة العلم لانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم
القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا وفي بعض مصنفات السيد الاسترابادي فقال والطريق الى العلم الاجماع تتبع
الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والآثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتواتر الخلف عن السلف
وتناول الامر باليد وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز عن طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك
كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة القضاة وغيرهم من ان يكون المعلوم عن العلم بالتتبع
على كثير من المسائل والمنكر يدفع بالبيان لما ينكره الوحدان ونكسر سورة المخالف باعترافه بضرورياته الدين والمذهب وحصول العلم الضروري
بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام ويحصل العلم لكثيرهم بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم
والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد التفحص واتفاق العلماء على نقل الاجماع

من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب المصنفات بما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز فهو تغيير الاصطلاح
واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لعل
فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا مع تيسر
الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ كلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى
الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية على المدلول والقصر على بعضه التصرف في وجوه دلالته مع
بطلان القياس وهذا استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة لا يقوم للفقه عمود ولا ينتصر له عود الا بهذا الاصل ومن استغنى عنه جبنا
فيحتاج وقتا ما وربما انكره احد في الاصول الا وقد التجاء اليه في الفروع وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويقرون به عند الضيق ويسر
ذلك الا من قلة التحقيق **مفتاح** اعلم ان طريقة معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم الذي هو حجة لا ينحصر في طريق واحد بل هو
متعدد وقد اشار الى ذلك السيد الاستاذ فقال واما الكشف عن قول المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما
وهو المسلك الاعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم المعلوم باتفاق من يشمله ويرجع الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام
احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان الامام المعصوم سيد العلماء ورئيس
الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق
الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة
وعليه المدار في جميع البراهين المتجه للعلم واليقين لان العلم الاجمالي فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي هنا
ظاهر مفصلا وحاصله التتبع الكثير بقدر مذهب المعاشر من مذهب الشاهد ينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض
الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروف نعم يشترط دخول كل من لا يعرفه ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا
يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة لا حاجة الى استعلامه بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم
بقول الامام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسع التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين الاسرار باظهار
الحق والنهي عن اذاعته مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختص بالاوحد من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية
الربانية فلا ينقض بما قررناه وثانيهما حصول العلم بقول العلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم
الرد فيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب الامام فانها تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الاباطيل
فاذا امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبالاسباب وحيث انتفى الرد علم موافقته لما اجمع عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت متوقفة على
وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ثبوت ذلك الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الاجماع فيها وشمولها للكل في الحكم
الواحد غير مقطوع به لانفتاح الامر بين على ان الرد عن الباطل لا يستلزم دفع الحيرة اذ مع الرد والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف في الحكم
والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ في العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها
واختارها جماعة منهم الحلبي في كافيه والمرتضى في الذريعة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته
فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام فقد اتينا من قبلنا الامر قبله وفي العدة ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى لخبر اوردهم
منه ارتضاه لها اولا وقد ينتصر لها بان وجود الامام في زمن الغيبة لطف قطعي فيثبت فيه كلما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان
هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان النقل المتواتر قد دل على بقائه وقد ورد ذلك عن النبي ص والائمة ع بالفاظ
ومعان متقاربة فعن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين
وضلال الضالين وعن اهل البيت ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض عنهم ان
الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تمم لهم ولولا ذلك لالتبس علينا امرهم ولم نفرق بين الحق
والباطل وعن امير المؤمنين في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك

لكن بعد وجوب الرد

وفي بعضها الابد لا رضك فرجة لك على خلقك بهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم برأفتك
ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه واثاره في قلوب المؤمنين مثبتة فيهم بها عاملون وفي تفسير
قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها
والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال ولم تخل الارض منذ خلق الله تعالى فيها حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الى
ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع
واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبتها عن الابصار السحاب واني لامان اهل الارض كما ان النجوم امان اهل السماء والاخبار
في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الرد عن الباقر والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما
يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالقطع ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان بالحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج بها
مبني على ان حصول الرد والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلاف المطلوب وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام
وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصار اخر بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي باقي ذلك **الثاني** دلالة التقرير والامتناع
عن النكير على اصابة المجتهدين فان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه
وان غاب عنا الا انه يعرف اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا ويسمع كلامنا ولا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا ولا
يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجوده من الحق ولا وجوبه في بيان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على
المنشر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي كحديث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتاخرين ويحتمله كلام ابي
الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطاء مطلقا ومع العلم دون الظن ولو خص الامام لما يلزمه من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا
يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود المجهول النسب لان المفروض خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم
وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قبل نعم ويحتمل العدم اذ لا جدوى لها مع فرض اتفاقهم على خلافها
المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان قول الواحد من علمائنا الثقات
يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه او اوثق قوي الظن بذلك فقطع وكلما انضم اليه مثله تقوى وتضاعف حتى
يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل لها بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك
لجماعة من محققي المتاخرين وطريقة الحدس الصائب والذهن الثاقب وهو قوي متين ولبس التعويل فيه على مجرد اجتماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف
بل الكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج ممن لا يجوز عليهم الخطاء ولا ينقض بالشهرة لان الشهرة من حيث
هي لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الافذاذ من اصحاب الائمة كزرارة
ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار والحلبي ونظرائهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من المعصومين وغيرهم من فقهاء
الغيبة الذين يتبعون الاثار والباقية من العترة الطاهرة ولا في هؤلاء بين القدماء والمتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين
والقديمين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن تاخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك كلها او اكثره كالفاضلين والشهيدين وسائر المتاخرين
فان المناط في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل
بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ويتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في الدين والثقة واختلاف مراتبهم
في الفقه والضبط وايضا فان حصوله في الطبقة الاولى طريق الى حصوله فيما يليها وهكذا الى ان يصل الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم ووثوق
من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف **مفتاح** اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول فهل هو حجة
مطلقا وان علم باختيار الناقل خلافا لما ادعى عليه الاجماع او هو حجة اذا لم يخبر الناقل بخلاف ذلك فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان نقل
الاجماع اما ان لا يسبقه مخالف ولا يتعقبه ~~ويسبقه مخالف ولا يتعقبه~~ او يسبقه او يتعقبه او لا يعلم باحد الامرين مع العلم باصل المخالفة
فهنا صور اربع الاولى ان لا يسبقه ولا يتعقبه ذلك كما اذا ادعى الاجماع على وجوب امر وبقي على دعواه وهنا لا اشكال في حجيته على القول

ارغاب مستور

في ح الاشارة الى الحجة عليه السلام

في ح الاشارة الى الحجة عليه السلام

بحجية الثانية ان يسبقه ذلك كما ان الخبار ولا وجوب فعل ثم ادعى الاجماع على خلافه والكلام هنا كالسابقة كما لا يخفى الثالثة ان يعقبه وهنا
لا يبعد دعوى عدم حجيته لعدم حصول الظن منه غالبا ح فلا يكون حجة اما الاول فوجداني ولا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلان الاجماع المنقول
انما يكون حجة باعتبار افادته الظن وان الاصل في الظن الحجية واذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته لا من اجماع ولا من غيره واذا
لم يقم دليل على حجيته وجب الحكم بعدم حجيته وهو واضح لا يقال كل من قال بحجية الاجماع المنقول قال بحجيته مطلقا ومن لم يقل بها كان قائلا بالتفصيل
خرق للاجماع لانا نقول الدعوى الاولى ممنوعة فان قلت عبارة القائلين بالحجية مطلقة نعم جميع الافراد ولا دليل على خروج بعضها عن الاطلاق
ومع هذا لا يجوز منع تلك الدعوى قلت لو سلم الاطلاق فهو منزل على الفرد الغالب وهو الذي يفيد الظن ومعه يتجه تلك الدعوى لا يقال اطلاق مفهوم
قوله تعالى ان جاءكم آية يقتضي حجية جميع افراد الاجماع المنقول لانا نقول دلالة الآية الشريفة على حجية الاجماع المنقول ممنوعة ولو سلم الدلالة
عليها فانما يسلم فيما اذا حصل منه الظن لا مطلقا لان غاية المفهوم الاطلاق وهو محمول على الفرد الغالب وهو الذي يحصل منه الظن فتم هذا ويؤيد
عدم حجية الاجماع المنقول الذي لا يحصل منه الظن نحو ما دل على منع العمل بالقياس وذلك لان القياس مع افادته الظن اذا لم يكن حجة فيجب ان يكون
فالا يفيد الظن غير حجة بطريق اولى فتم ولا يقال ما ذكرته من عدم قيام الدليل على حجية الاجماع المنقول المفروض انما يتجه فيما اذا كان مخالفه الناقل
لم يعد نقله بالافضل وبفاصلة قليلة واما اذا نقله واطلعنا عليه ثم خالف بعده بمدة طويلة فلا اذ الاستصحاب يقتضي حجيته ح وذلك لانه
قبل ظهور المخالفة حجة لاجتماع شرائط الحجية فيه فيستصحب لانا نقول التمسك بالاستصحاب انما يتجه اذا ثبت في حقنا حكم شرعي من حجيته كما اذا ثبت وجوب فعل
علينا من حجيته ثم حصلت المخالفة واما اذا لم يثبت كما اذا دل على وجوب فعل في الزمن المستقبل وحصلت المخالفة قبل مجيء زمانه فلا الا نم لم يثبت حكم
ح في حقنا فلا يمكن دعوى استصحابه ودعوى القائل بالفصل بين الصورتين غير مسلمة اللهم الا ان يقال معنى كون حجة صلاحية لاثبات الاحكام
الشرعية مطلقا ولو في الزمن المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب ح كما يتمسك باستصحاب طهارة الماء الثابتة في الزمن الماضي صلاحية التطهير لا
التطهير بالفعل فتم الرابعة ان يتحقق المخالفة من الناقل له ولا نعلم ما تقدم والتأخر وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها عدم تأخر المخالفة وهو
مشكوك فيه فيلزم الشك في اصل الحجية اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط اللهم الا ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول
المخالفة بعد دعوى الاجماع وفيه نظر فتم **مفتاح** اذا اختلف الاصحاب في مسئلة فقهية على قولين مثلا ولم يقم على كل منهما دليل وكان احدهما
مشهورا بمعنى ان مختار معظمهم فهل هذه الشهرة تصلح لان تكون حجة على القول المشهور كخبر الواحد او لا بل يجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه القواعد
العقلية بعد سد باب الاجتهاد اختلف فيه الاصوليون من اصحابنا على قولين احدهما ان الشهرة حجة شرعية كخبر الواحد وهو للعلامة في مواضع
من كتبه والشهيد في ذكرى وجمال الدين الخونساري والمحقق عز الدين والد آيات الله الكل وحكاه في ذكرى عن بعض الثاني انها ليست بحجة شرعية كالقياس وهو
لابن ادريس في سرائره والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد الاستاد في بعض مصنفاته ووالد العلامة دام ظله العالي وهو
ظ الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي للاولين وجوه ما تمسك به بعض المتأخرين على ما حكاه السيد الاستاد مما روي عن الغوالي عن العلامة الحلي
مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران المتعارضان فقال يا زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ما ثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك ويؤيده خبر عمر بن حنظلة الذي روى
المشايخ الثلاثة قال سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من
روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان الرواية ضعيفة سندا فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات هذا الاصل الكلي لا يقال هذه الرواية وان ضعف سندها
الا انها مؤيدة بالرواية الاخيرة وهي معتبرة سندا لانا نمنع من اعتبار سند هذه الرواية لاشتماله على عمر بن حنظلة ولم يوثقه مشاهير علماء الرجال
كالنجاشي والشيخ والعلامة نعم وثقه الشهيد الثاني فانه قال عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب بجرح ولا تعديل ولكن امره سهل لاني حققت
توثيقه من جهة اخرون اهملوه انتهى لكن في الاعتماد على هذا التوثيق اشكال لا يقال لو سلم ضعف ابن حنظلة فنقول خصوص هذه الرواية التي

مجيته لم يثبت

ذكر بعض الاجلاء ان الشهرة في الرواية انما

رواها معتبر لانهم تلقوه بالقبول ولهذا اشتهر بقبول عمر بن حنظلة لانا نمنع من بلوغ تلقيهم حد الاجماع وبلوغه حد الشهرة لا ينفع في هذا المقام
كما لا يخفى الثاني ما اشار اليه السيد الاستاذ فانه قال في مقام دفع التمسك به على حجية الشهرة وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور
بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي الحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص العام بالمورد
بل من باب تخصيصه به والفرق بينهما ظاهر الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان
من الماء قدره لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مختص بغيرهما واما قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه
لا ريب فيه فلا دلالة فيه على حجية الشهرة لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مع ولو حمل
الاجماع على المشهور بقرينة السياق فليس نصا في حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث المشهور دون المشهور منه انتهى الثالث ان الموصول في قوله عم ما اشتهر لم
يكن جعله عبارة عن الفتوى والخبر لان ارادة الخبر توجب الاضمار لان الشهرة لا تضاف الى نفس الخبر بل الى صفة من صفاته فلا يصح ان يقال اشتهر الخبر
الا بعد كون التقدير اشتهر نقله ونحوه وارادة الفتوى والحكم لا توجب التقدير والاضمار لان الشهرة تضاف اليهما من غير حاجة الى الاضمار فيقال
فتوى اشتهرت او حكم اشتهر ولا يجوز اعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدم اعتباره بالنسبة الى الفتوى فتعين ان يكون المراد الفتوى فتطع لعدم
ارتباطه بمورد الرواية وعدم مطابقة الجواب للسؤال فيكون المراد الرواية فان قلت على تقدير حمل الموصول على الخبر يصح الاستدلال بالرواية
على حجية الشهرة ايضا لان اشتهار الخبر كما يكون باعتبار اشتهار نقله كذا يكون باعتبار اشتهار الفتوى به والعمل بمضمونه واطلاق قوله عم خذ
بما اشتهر يقتضي الاخذ بالمشهور باي معنى اعتبر واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند غير صالح للحجية
كما هو مقتضى اطلاق الرواية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر بعد القول بالفصل بين الصورتين بل المناط في الصورة الاولى نفس الشهرة
وليس للخبر تأثير في الحجية وهو حاصله في الصورة الثانية فيجب الاخذ بما قلناه وقد يقال لا نم ذلك فان المتبادر من اشتهار الخبر اشتهار نقله
لا غير فاطلاق الرواية لا يشمل الصورتين سلمنا لكن نمنع من عدم القول بالفصل المشار اليه بل القول به موجود كما سيأتي اليه الاشارة انتهى
الرابع ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا يلزم اخراج اكثر افراد العام لان اكثرها بشهرة بين الاصحاب لا يجب الاخذ به وهو تخصيص
اكثر افراد العام خلاف التحقيق واذا لم يصح حمله على العموم وجب حمله على العهد ولا شك ان المعهود هو الخبر المشهور لا غير فتأمل الخامس ان عموم الرواية
على تقدير تسليمه معارض بعموم ما دل على منع العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه
لان الرواية من حيث اختصاصها بالشهرة خاصة ومن حيث شمولها للشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاجماع والمفيدة للظن عامة وما دل
على منع العمل بالظن من حيث اختصاصه بالظن خاص ومن حيث شموله للظن الحاصل من بعض افراد الشهرة والحاصل من غيره كالحاصل من القياس عام
فيمكن تخصيص كل من العمومين بخصوص الآخر وحينئذ لا ترجيح يجب التوقف معه بسقوط الاستدلال على ان الترجيح مع عموم ما دل على منع العمل بالظن
لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل وكونه دالا على حرمة العمل به ولا كذلك ما دل على حجية الشهرة فانه ليس بقطعي ولا موافق للاصل ولا كثير
العدد ولا دال على الحرمة بل على الوجوب وقد ثبت عند بعض ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبالجملة الاعتماد على الرواية المزبورة في محل البحث
في غاية الاشكال ومنها ان وجوب العمل بظواهر الكتاب وبجملة من اخبار الآحاد كالصحيح والحسن والموثق ومرسل ابن ابي عمير يستلزم العمل بالشهرة
بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى وفيه نظر لوجوه الاول ان التمسك بالفحوى المشار اليها انما يتم لو كان المناط في حجية ظواهر الكتاب و
اخبار الآحاد المذكورة افادتها الظن وهو ممنوع لجواز ان تكون اسبابا شرعية كيد المسلم والاستصحاب وفيه نظر لان الظاهر من القائلين بحجية ما ذكر
ان المناط هو ذلك لا غير بل نوادي العلم بان كل من قال بحجيته قال بان المناط ذلك لم ينكر الثاني انه لا يفهم من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد حجية
ظن الشهرة ام ولا حجية ظن غيرها وفيه ان هذا تم سلمنا ولكن هذا انما يتم لو كان حجية القياس بالطريق الاولى مشروطة بدلالة اللفظ الدال على
ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو خيرة بعض واما على تقدير عدم اشتراط ذلك وكفاية كونه قياسا جليا كما هو خيرة آخر فلا نم الثالث
ان الفحوى المشار اليها معارضة بعموم ما دل على منع العمل بالظن وفيه ان الفحوى بالنسبة اليه اخص فيخصص به الرابع ان الفحوى المشار اليها معارضة
بفحوى ما دل على منع العمل بالقياس الذي يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة ولا دليل على الترجيح فيجب التوقف على ان قد يدعى ان
الترجيح مع الاخير لوجهين احدهما شهرة القول بعدم حجية الشهرة وثانيهما ان حرمة القياس قطعي بل صار من ضروريات المذهب دون وجوب العمل

على الاخر والمعنى من الحديثين المتعارضين

احد الامرين لا يمكن ان يكون المراد

بخبر الواحد فانه ليس بقطعي وفي كلا الوجهين نظر وح لا يمكن دعوى الترجيح ومعه يجب الحكم بالتخيير لا التوقف لان احد الدليلين دل على وجوب
العمل والاخر على حرمته والحكم هنا التخيير ومعه يصح العمل بظن الشهرة وهو المطلوب فتأمل على انا نمنع من تحقق فرد للقياس يكون الظن الحاصل منه
اقوى من ظن الشهرة او مساويا له بل ظن الشهرة اقوى مطلقا وح يبقى نحوى مال على حجية خبر الواحد سليما عن المعارض الخامس النحوى المشار
اليها انه نهض لاثبات حجية جميع اقسام الشهرة حتى ما كان الظن المستفاد منه اضعف من الظن المستفاد من ظواهر الكتاب والاخبار المتقدم اليها
الاشارة فالدليل اخص من المدعى فلا يثبت به وفيه ان سلمنا تحقق شهرة يكون ظنها اضعف من ظن ما ذكر فنقول ان ذلك غير قادح بعد ظهور
الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الشهرة في الحجية فتأمل ومنها ما تمسك به في كرى فقال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه نهوم فان اراد في الحجية فقريب لقوة الظن في
جانب الشهرة انتهى وفيه نظر للمنع من كون الشهرة مفيدة الظن بالحكم الواقعي والظن بوجود دليل معتبر عليه لما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الرعاية الذي
الفرق في دراية الحديث فقال واما الخبر الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار الفاسق الموجب لرده واجازه اخرون وهم
جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة روايته بان يكثر تداولها وروايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة متقاربة المعنى او افتى بمضمونها في
كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في جانب الشهرة وان ضعف الطريق فان الطريق الضعيف قد يثبت الخبر مع اشتهاره ومضمونه كما يعلم مذهب الفرق
الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد باخبار اهلها مع الحكم بضعفهم عندنا وان لم يبلغوا حد التواتر وبهذا اعتذر الشيخ في عمله بخبر
الضعيف وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر وحجة على وجه الايجاز انا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة في جبر الضعيف فان
هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما
نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على
من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من
بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا له لا من شذ منهم ولم يكن منهم من يتتبع الاحاديث ويتعب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن
ادريس وقد كان لا يجبر العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون الخبر الضعيف لامر رواه في
ذلك لعل الله تعالى بعد ثم فيه فحسبوا العمل به مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تأمل المنصف وجد المتتبع لو جد مرجع ذلك
الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا يكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هذا يظهر الفرق بينه وبين فتوى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين في اقطار
الارض من اول زمانهم ولم يزالوا في ازدياد وممن اطلع على اصل هذه القاعدة التي بينتها وتحققتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد ضياء الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق الا ما
مات على التحقيق بل كلهم هالك وقال السيد عقيبه الان فقد ظهر لي ان الذي يفتي به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى
وقد كشفت لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما ينتبه لهذا المقال من حرمنا الرجال بالحق وينكره من حرمنا الحق بالرجال الدقاق
ابنة فلم في رد دعوى الشهيد حصول الظن من الشهرة التي تحصل منها قوة الظن الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثرها يوجد
مشتهرا في كلام الاصحاب حدثت بعد زمن الشيخ كما نبه عليه في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
وتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت من متابعته انتهى ثم لو سلمنا انهم اعتمدوا فيما افتوا به
على الدليل لكن لا نم ان كلما يعتقدونه دليلا دليل في الواقع واختلاف الاصحاب في الادلة الشرعية غير عزيز فان منهم من يجوز العمل بالقياس مطلقا
ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يمنع من العمل بخبر الواحد مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يجوز حصول الاجماع في زمن الغيبة ومنهم
من يمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنهم من يجوزه ومنهم من يمنع من حجية الاستصحاب ومنهم من يجعله حجة ومنهم من يجعل الشهرة حجة و
منهم من يمنعها ولا يكاد يوجد اتفاق جماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية لا يبقى بعد اتفاق الاكثر على دليل لا يكون
حجة مع ما علم من ظهور بينهم من الاختلاف في الادلة الشرعية لانا نقول هذا حسن لو علم ان دليلهم في المسألة متحد وليس لكل واحد دليل
مباين لدليل الاخر واما اذا علم تعدد دليلهم اجمالا او احتمل فلا اذ يجوز في المسألة التي افتوا بها ان يستند القائل بالقياس اليه والقائل

في الاجماع نوعا منوع وان اراد م

انتهى

من يمنعه ومنهم

بالاستصحاب البتة والعامل بالشهرة اليها والعامل بالخبر الضعيف البتة ولا يعدّ موافقة هذه الادلة في بعض المسائل فيكون حكمهم ناشيا عن ادلة
غير معتبرة واذا كان مجرد احتمال استنادهم الى الادلة الغير المعتبرة قادحا في دلالة الشهرة على تحقق دليل معتبر فلمن يكون استنادهم الى ادلة
غير معتبرة صريحا قادحا بطريق اولى وبالجملة ان الشهرة انما تفيد الظن بتحقق دليل معتبر على ما افتوا به اذا علم منهم انهم لا يعتمدون الا على الادلة
المعتبرة واما مع عدم العلم بذلك فلا يحصل منها الظن سلمنا ان الشهرة تفيد الظن بذلك ولكن نقول كما يحصل منها الظن بذلك كذلك يحصل من
عدم الاطلاع على الدليل بعد الفحص التام الظن بعدمه ولجبر المدارك مما لا يحصى عددا حتى بوا انه لا يمكن تحصيل الظن بالعدم لان المدار في الاحكام
الشرعية غالبا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل واذا لم نجد منها شيئا بمقتضى ما ذكروه غلب على ظننا عدمه سلمنا لكن نقول لعل ذلك الدليل نحو
اصل البراءة والاستصحاب الذين لا يحصل منهما الظن بالواقع فلا يمكن جعل الشهرة دليلا على الحكم الواقعي كخبر الواحد خصوصا اذا كان منوافيهم
بالاباحة والبراءة وفيه نظر والانصاف ان منع حصول الظن القوي من الشهرة غالبا بعيد في الغاية نعم قد يتفق عدم حصول الظن منه باعتبار معارضة
امر خارجي لكن ليس الكلام فيه بل فيما يفيد الظن ولا ينبغي انكاره ولا يبعد دعوى الحاق ما لا يفيد به باعتبار عدم القول بالفصل ثم هذا وقد
صرح بان الشهرة تفيد الظن المحقق الخونساري في قت فقال لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر به قائل من اصحابنا الامامية وكان اقوالهم مطبقة
على خلافه فح يحصل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه من الامام ع بعنوان لم يبق فيه ريب لا خلاف ان العادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه
خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشربهم في تاسيس المباني والاصول سيما اذا وجدت
الروايات المتعارضة عن الائمة ع في طرفي المسئلة اذ على هذا يصير الظن اقوى لما يرى من عادتهم ويشاهد من دينهم انه قلما يكون ان يكون رواية
في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق
اولى واحتمال ان يكون مخالفا من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع ضعيف بعيد بمجرد ما يرى من شدة اجتهادهم في تتبع
الاقاويل وتفحص المذاهب حتى انا نراهم في المسائل النادرة وقد تتبعوا الاقاويل يقولون خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اجهد
في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة والمسائل المتعارفة التي يعم بها البلوى وبالجملة
في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا يقصر عن
الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد فح ان لم يكن على خلافه ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال
وان كان فان لم نقل برجحان الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذا دل لنا بحجية خبر الواحد ايضا على تقدير تمامية ليس بحيث توجب معارضة هذا
الظن القوي له لا سيما مع تاييده بما ورد في الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم
بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر ولا يخفى انه ح اذا ظهر خلافه من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع منهم ايضا فالظاهر انه لا اعتداد
به ووجهه بعد ما قلنا ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على
خلافه من المتقدمين ونقل مدعي الاجماع نفي خلافه منهم او لم يدع احد خلافه لكن رايناه في كلام القدماء او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فح لا
سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد ح جعله من مرجحات
الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التي نقلناها وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل
اكثر منه من الكثير واما جعله حجة برأسها واخذه دليلا مستقلا بانفراده فلا انتهى وقد صرح ايضا بان الشهرة تفيد الظن جدا الصالح وجدا الاخر والد
العلامة واحتج الاول على ذلك بان العلم ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطاء بعيد فيحصل الظن بان مستندهم صحيح واحتج الثالث بان
الاكثر مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلاف ازمانهم وعدم موافقة بعضهم مع بعض في كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى
ان بعضهم ربما خالف نفسه في مواقع عديدة واقوالهم متخالفة متصاعدة حتى بلغت الى اربعة اذا رايناهم توافقوا في مسئلة واتفقوا على الحكم
من دون تزلزل ولا شبهة استبعدنا وقوع الخلل والخطاء في دليلهم ومنهم يلزم الظن القوي غاية القوة بصحته ثم ان هؤلاء اجابوا عما اورد على
دعوى افادة الشهرة الظن من ان كل من نشاء بعد الشيخ قلد لحسن ظنهم بما الاول فقال نسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه
لا يجوز ذلك بعيد جدا الا ان يقولوا بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال واما الثاني فقال هذه الدعوى في غاية الغرابة لان مخالفة

المتأخرين لرأي الشيخ أكثر من مخالفة القدماء بعضهم من بعض بمراتب حتى بلغ الوجدان بتهديانهم في كل مسئلة مسئلة يتأملون ويجتهدون ومن كثرة
الملاحظة وتجديد النظر وقع منهم اختلاف كثير في فتاويهم بل في كتاب واحد تجدهم يفتون بفتاوى مختلفة وقال الثالث يظهر لكل ناظر منع متابعة
الفقهاء المتأخرين عن الشيخ لا في الفتوى ولا في الظن بحجيتها بل وجدنا خلافها أكثر ولو سلمت فإنما هي بالدليل لا بالتقليد فإن عدالتهم تمنع من
ذلك مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد الآخر وإن حسن ظنهم بهم فإن أراد بقوله تقليد التقليد بهذا المعنى فواضح ضعفه لاستلزامه تفسيق مجتهدي
المتأخرين عن الشيخ بتقليدهم له من غير دليل فظهر فساده كما في بيان فساده وإن أراد به المتابعة له في القول بالدليل فمثله جار في مجتهدي القدماء
أيضا مع أنه يقول بقبول الظن المستفاد من الشهرة بينهم ثم قال دام ظله تبعا للجدي الصالح هذا مع أن الجواب على تقدير صحته إنما يمنع حصول قوة
الظن من الشهرة المتأخرة لا مطلق الشهرة كما ترى انتهى ومنها ما ذكره في كرى من أن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس إلى كثير من الأحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين إلى الرد
لم مع أن الظن وقوفهم عليه وأنهم لا يفرقون ما يعلمون خلافه فإن قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الحكم من الجانبين قلت فيبقى قول أولئك
سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر لأنه إن أراد أن الشهرة تفيد الظن فقد عرفت ما فيه ومع ذلك فمرجعه إلى الدليل المتقدم فيكون تكرارا وإن أراد
أن ذلك مفيد للعلم كما استفاده السيد الأستاذ من كلامه فهو حق سواء أراد أن مفاد العلم بنفس الحكم الواقعي أو بدليل معتبر إذ كم عثرنا على الشهرة
ولم يحصل لنا العلم بأحد الأمرين وما رأينا أحدا ادعاه نعم لا ننكر أن يبلغ الشهرة إلى حد يحصل معه العلم لكن هذا لا يفيد أصلا كليا إذ الشهرة على
أن التسمية بالشهرة بعيد عن الاصطلاح وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا صاحب المعالم فقال بعد الإشارة إلى قول الشهيد لأن عدالتهم إه وهذا الكلام
عندي ضعيف لأن العدالة إنما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون انتهى فإن قلت إن ذلك
وإن لم يفد العلم بنفس الحكم ولكن لا إشكال في أنه يفيد العلم بدليل لا يجوز العدول عنه كخبر معتبر أو إجماع منقول أو ظهر كتاب وسنة أو نحو ذلك
وذلك كاف في حجية الشهرة قلنا ذلك مما أبعد كما أشرنا إليه سلمنا ولكن نطالب بدليل حجية الدليل المعلوم إجمالا لا تفصيلا فمنها ما ذكره في كرى أيضا
فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن ابن بابويه عند اعوزاز النصوص لحسن ظنهم به وأنه
فتواه كروايته وبالجملة تنزيل فتاويهم منزلة روايتهم هذا مع ندرة هذا الفرض إذ الغالب وجود دليل دال على ذلك عندهم انتهى وفيه نظر لمنع
من دعوى الإجماع المزبورة كيف لا وقد قيل إن الشهرة ليست بحجة ومع هذا فالعبارة ليست صريحة في دعوى الإجماع ومنها أن الشهرة الحاصلة
من اتفاق جمع كثير من العلماء ليست بحجة فيلزم أن تكون الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء حجة وإلا لزم مساواة العلماء مع الجهال
والأصل عدمها العموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون إه لا يقال يلزم على هذا أن يكون فتوى العالم الواحد حجة لأن فتوى الجاهل الواحد ليست بحجة
لأنا نقول خرج هذا ونحوه بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم وفيه نظر ومنها أن فتوى المعظم إخبار والعدول
والفرق بين الفتوى والخبر اصطلاحي لا لغوي فيجب قبولها لعموم فهو قوله تعالى إن جاءكم إه وفيه نظر ومنها عموم المنزلة في الحديث المشهور
علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل وفيه نظر وللآخرين وجهان أحدهما أن الشهرة لو كانت حجة لزم أن لا تكون حجة لما ذكره السيد الأستاذ
فإن قال الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لأن الأصل عدم حجية الظن ولأنها لو كانت حجة لزم أن لا تكون حجة لثبوت الشهرة
على عدم حجية الشهرة وليس غيرها أولى بالاعتبار منها واعتبارها مطلقا ناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها انتهى
وقد أشار إلى ما ذكره والد العلامة وقد يناقش فيه بالمنع من مصير المعظم والأكثر إلى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية إذ لا دليل عليه لا يقال
الدليل عليه أمور الأول أنه لو كانت الشهرة عندهم حجة لاعتمدوا عليها في المسائل الشرعية ولذكروها من جملة الأدلة التي يتمسكون بها على حكم والتالي
باطل فالمقدم مثله أما الثاني فلأنها لو كانت حجة لقصدوا إثبات حجيتها وعقدوا لها بابا كما في إثبات غيرها من المسائل الأصولية وذلك لكثرة
تحققها وشدة الحاجة إليها والتالي باطل جدا الثالث أن أكثر المتقدمين كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن إدريس وابن البراج على عدم حجية الظن في المسائل
الشرعية ومن الظاهر أن هذا يستلزم عدم حجية الشهرة لأنها لا تفيد إلا الظن فيصح ادعاء أن أكثر المتقدمين على عدم حجية الشهرة وأما المتأخرون فأكثرهم
كالشهيد الثاني وابنه صاحب المدارك والمقدس الأردبيلي والفاضل الخراساني صاحب الذخيرة والفاضل البهائي وغيرهم على عدم حجية
الشهرة كما يظهر من التتبع في كلماتهم فإذا انضم هؤلاء إلى الذين تقدم إليهم الإشارة صح أن يقال إن المشهور عدم حجية الشهرة الرابع ما ذكره

بقوة

السيد الاستاد فاسر قال بعدها نقلناه عنه سابقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم
بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل الحجة لا يقول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين
في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما ينقل لبعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة من غيرها كما نقل العلامة في مسئلة تجديد الرضاع بالعقد مع
التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ
كل منها حد الحجة ويشترط في هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره
وان لم يبلغ حد القطع انتهى الخامس انهم متفقون من كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة السادس ان جماعة من المحققين العدول
اخبروا بان المشهور عدم حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن تثبت وتحقيق لانا نقول الوجوه المزبورة لا تنهض لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من
الملازمة المزبورة خصوصا مع ملاحظة عادتهم من عدم استقصائهم جميع ادلة المسئلة على انا نقول لعلهم يكتفون بالاشارة اليها عند ذكر الاقوال
في المسئلة وهي مما جرت به عادتهم واستمرت عليه طريقتهم ومن تتبع كتبهم ولعل ان حرصهم في جمع الاقوال وايرادها والاشارة الى ما هو المشهور في الغاية القصوى
والمرتبة العليا ولو جعل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة لم ينكر ومما يؤيد هذا امور الاول عدم اجترائهم على مخالفة الشهرة اذا لم يقم
لها او ظهر وكان نادرا في الغاية مطرح ولو مع وجود الخبر الدال على خلافها الثاني اعتذار الشهيد فيما حكي عنه عن الجمع الذين يدعون الاجماع في المسائل
الشرعية بان المراد من الاجماع الشهرة او عدم ظهور الخلاف اذ من الظاهر ان اولئك انما يدعون الاجماع في مقام الاستدلال به الثالث انه لو كان المشهور
حجة الشهرة لما خفي عن الشهيد الذي تتبعه في كلمات المتقدمين والمتاخرين وعرف مذاهبهم لا ينكر ولو كان عالما بذلك لنبه عليه جدا الرابع
استدلال العلامة في مواضع من كتبه والمحقق الثاني بالشهرة وحمله على انه من باب التاييد خلاف الاصل وباباء السياق كما لا يخفى واما
الثاني فللمنع من الملازمة ايضا اذ لم يقم دليل على التزامهم بالتعرض لجميع ما هو حجة لا من تصريحهم ولا من تلويحهم مع هذا فانا نرى انهم لم
يتعرضوا لكثير من الامور المعتبرة المحتاج اليها واما الثالث فللمنع من ان اكثر المتقدمين ينفون حجية الشهرة ودعوى ان الظن الغير المعتبر
شرعا انما هي على الظن الذي لم يثبت حجيته من الشرع لا مطلقا ولعل الشهرة عندهم ما قام الدليل الشرعي على اعتبارها كظواهر الكتاب و
عدم ظهوره لنا لا يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم نجد في كلامهم التصريح بنفي حجيتها بالخصوص ولا الطعن على القائل بها وربما كان في هذا
دلالة على قولهم بحجيتها واحتمال كون عدم التصريح بذلك لعدم وجود القائل بالحجية في زمانهم مستبعد وكذا نمنع من الشهرة المتاخرة
في ذلك ومصير اولئك النحو لا يقتضي الشهرة ومع هذا فعدم اجترائهم على مخالفة الشهرة العظيمة ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب
مشكل يدل على ان الشهرة عندهم مما يعتنى بشانها ويلتفت اليها ولو سلمنا مصير العلماء الذين اشير اليهم من المتقدمين والمتاخرين الى عدم
حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقتضي صحة دعوى ان اكثر الامامية على عدم حجية الشهرة لان هؤلاء بالنسبة الى الامامية شرذمة قليلون فان
قلت كيف يمكن دعوى الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد الى قولي اذا لم يظهر مخالفة جمع نحوهم لهم ولم يمكن في هذه المسئلة تلك الدعوى مع
عدم مخالفة جمع نحوهم لهم قلت نحن لا ندعي الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد ذلك بل بذلك مع ضم مقدمة اخرى هي ظهور موافقة الباقين
الذين لم نطلع على كتبهم وفتاويهم لهم باعتبار عدم نقلهم مخالفة الباقين اذ عادتهم تقضي بانه لو كان الباقون مخالفين لهم لنبهوا عليه
ومن الظاهر ان هذه المقدمة هنا غير متحققة لفقد دليلها اذ من المعلوم ان اكثرهم لم يتكلموا في مسئلة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف
لو كان فتدبر واما الرابع فللمنع من المطابقة عند علمهم بتحقق الشهرة وعلمنا بها لا يستلزم علمهم بها سلمنا لكن لعل ذلك بعد ما لم يجزم القطع
فيه بالشهرة لوجود الاقوى منها ومن يجعل الشهرة حجة لا يجعلها دليلا قطعيا فيصح وجود معارض اقوى منها ومع هذا فدعوى ان
جميعهم او اكثرهم يطالبون بادلة المشهورات لا يخلو عن اشكال واما الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون الشهرة اجماعا على نفي
حجيتها وهو واضح واما السادس فلان الظاهر ان اخبار الجماعة مستند الى الوجوه المزبورة لا الى تنصيص المعظم بعدم حجية الشهرة فان ذلك
مستبعد غاية وقد عرفت بطلان تلك الوجوه ومع هذا فعلى ابطال حجية الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال عظيم ثم لو سلم
مصير المعظم الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية فنقول ذلك لا يقدح في حجية الشهرة لما اشار اليه بعض فضلاء العصر فقال
في جملة كلام له ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وهما يستلزم وجود

والاسناد

مصير اولئك

عدمه فهو بيّن ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة ولا مناقاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي
يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب
العلم الا ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الشهرة من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من
قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور انتهى فتأمل وثانيهما ان الشهرة لا تفيد الا الظن والاصل فيه عدم الحجية وفيه نظر لان الحق ان الاصل
في الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا بحجية الشهرة فهي كخبر الواحد الذي يكون حجة فيجوز تخصيص
عموم الكتاب والسنة المتواترة وغيرهما بها واذا عارضت غيرها فينبغي مراعات قواعد التعادل والترجيح وكان خبر الواحد ينقسم لانه
الى نص وظاهر كذلك ينقسم اليها دلالة عبارة المعظم **الثاني** هل تختص حجية الشهرة على القول بها بما اذا كانت حاصلة من توافق اكثر المتقدمين
والمتاخرين او هي حجة وان حصلت من فتوى اكثر الفريقين فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير مع حصول الظن في غاية القوة **الثالث** هل الشهرة
حجة مطلقا ولو لم يحصل منها الظن او يشترط في حجيتها حصول الظن بنفس الحكم او بدليل معتبر في المسئلة اجمالا فيه اشكال من ان القائلين بالحجية الاولين
ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم **الرابع**
اذا افتى معظم الاصحاب بحكم وحصل الظن بعدم وجود المخالف فلا ريب في حجيته على القول بحجية الشهرة واما على القول بالعدم ففي حجية ذلك
ح اشكال من انه فرد من افراد الشهرة وان كان من اعلاها اذ لا يشترط في صدق الشهرة وجود المخالف فيندرج تحت اطلاق القول بالمنع من حجية
الشهرة فيكون التفصيل خرقا للاجماع المركب ومن امكان دعوى انصراف اطلاق الشهرة في كلام الفريقين الى صورة وجود الخلاف فلا يكون
التفصيل خارقا للاجماع المركب وقد ذهب الى الاول العلامة الى حجية المفروض مع مصيره الى عدم حجية الشهرة في صورة وجود المخالف محتجا بان الاصل
حجية كل ظن خرج منه الشهرة في صورة وجود المخالف لان المدعى ان هذه الشهرة ليست بحجة ولا دليل على خروج محل البحث عنه لعدم ثبوت
الشهرة في عدم حجية المفروض فيبقى مندرجا تحته وما صار اليه هو المعتمد وكذا الكلام فيما اذا افتى المعظم بحكم ولم يظهر لهم مخالف فهو حجة وفاقا
لوالد العلامة محتجا بالحجة المذكورة **الخامس** اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولكن لم تبلغ حد الشهرة فهل يكون حجة
كالشهرة او لا يظهر من كرها الاول فانه قال اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول
الامام ثم وهل هو حجة مع عدم تمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدم العلم تمنع من الاقتحام الى اخر ما تقدم ثم قال ولا فرق بين كثرة
القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب الى اخر ما تقدم وما صار اليه في غاية القوة مع حصول الظن بذلك **السادس** لو وقع
التعارض بين الشهرة القديمة والمتاخرة ففي الترجيح اشكال لما ذكره جدي فانه قال الشهرة بين القدماء اقوى من حيث اقربية العهد وان كان المتاخرين
ادق نظرا واشد تاملا وان بعد ملاحظة ومن هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن هذه الحيثية يكون ارجح من شهرة القدماء وفيه انتهى وفي بعض
مصنفات السيد الاستاد الشهرة عاضدة مطلقة كانت او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد
الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح احديهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدالتهم عن الخلل
في دليل الاولين ويندفع بينهما التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعويل في دليل النقل
وقد ترجح الاولى باستقراء الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى ويضعف بعد استقراء المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف لا سبب فلا يلزم تغير
الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الاوراد ووجدان النص والمرجح
في اصل ذاهب ورود عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول
ووجوده مع عدم التمكن منه والثاني محقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي مضيق عن الاحاطة بها في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء
البدل حال الاحتياج الى العمل وقد يلزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف
الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب انتهى والمعتمد عندي ملاحظة اقوى الظنين **السابع** الظن بالمقطوع به
ان فتوى فقيه واحد لا يكون حجة شرعية وان حصل منها الظن ويعضده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن وكذا فتوى فقيهين **الثامن**
اذا تمسك معظم الامامية على حكم برواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية وتلقوها بالقبول فهل تكون الرواية حجة كالرواية الصحيحة او لا يظهر من اطلاق

اكثر الاصوليين الاول كما اشار اليه شهيد الثاني ولهم ما اشار من قوله تعالى ان جاءكم آه والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ويظهر من جماعة
من الاصحاب منهم صاحب مجمع وجده والد العلامة وغيرهم الثاني بل ربما يمكن دعوى انه المشهور بين الفقهاء من اصحابنا ولهم اصالة الحجية كل ظن
وقوله تعالى ان جاءكم آه بناء على كون النبأ اعم من العلم او الظن وحصولهم من اعتماد المعظم على الرواية وفيه نظر وهذا القول هو الاقرب
عندي واذا تضمنت الرواية مطلبين وعبارتين واختص تمسك الخصم باحدهما فلم يكن ذلك دليلا على حجية الاخر اللهم الا ان يحصل الظن
بصدق الرواية بتمامها فيجوز ح الاعتماد عليهما معا على الاقرب **التاسع** اذا افتى المعظم بحكم ووجد رواية ضعيفة غير صالحة بنفسها
للحجية توافق فتواهم فهل يلزم موافقتهم ح على القول بعدم حجية الشهرة او لا فيه اشكال من ان كل منهما منفردا ليس بحجة فكذا في حال
الاجتماع ومن ان ما يحصل من المجموع المركب من الظن لا يحصل في حال الانفراد وقد صار الدليل العلامة الى الاول محتجا بان اصالة حجية
الظن اقتضت حجية الظن المستفاد من الشهرة مطلقا ولو لم يوافقها رواية ضعيفة لكن خرج هذه الصورة عن الاصل بشهرة القول بعدم حجية
الشهرة وهي غير متحققة في محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل وما صار اليه هو الاقرب سواء ظهر عند اطلاع المعظم على الرواية المذكورة او لا
العاشر قال في ذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو مم وان اراد في الحجية فقريب سواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر نقلها
او نقلها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضتا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس الا لوجود اقوى و
كذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح الشهرة لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما يعلم
مذاهب الفرق الاسلامية باخبار اهلها وان لم يبلغوا التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم انتهى **الحادي
عشر** اعلم انه ذهب والد العلامة دام ظله الى ان الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعفه ينجبر بالشهرة ومنع عن حجية الخبر
المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي والتابعي او فعلهما وان وافق فتوى الاكثر وجبر الفرق بان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم
الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال بالشهرة ولا كذلك المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي والتابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد اقوال العلماء
وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر بها كما لا يمكن دعوى جبر فتوى بعض العلماء بالموافقة لفتوى الباقين وبالجملة ان الفرق بين الجابر والمجبور لا بد منه وهو حاصل في الخبر المرسل
الموافق للشهرة لان المجبور هو الاسناد الى المعصوم والجابر هو الفتوى بما اسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى فيدل
على اثر هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مطلقا وعدم مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة
لصدق الصدور والنسبة الى المعصوم في المرسل فهي قرينة لكون ما قاله الصحابي المعصوم في المقطوع وان كانت هي الحجة ولكن اعتبر ضم المرسل اليها لئلا يشهد ما دل
على عدم حجية الشهرة وهو شهرة عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة المجردة فنقول هذا بعينه جار فيما اذا انضم اليها الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم
اذ الظاهر خلاف الصحيح انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا ما سمعه من المعصوم الا ترى ان حساب السلطان اذا ان لسنيا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من
السلطان وليس ذلك الا الظهور الصحة في ان كل ما يقوله من حساب المشيخ فاذا انضم الى مثل هذه الشهرة التي تفيد بنفسها الظن بقوة الظن فيجب العمل به من غير معارض
اقوى لان الاصل في كل ظن قوي الحجية وجود المعارض الاقوى للجزئين منفردا لا يصح معارضته للمجموع المركب كما لا يخفى ولا كذلك الخبر المرسل المنضم الى الشهرة فيكون
اضعف من الاول ثم ان دعوى كون ما يقوله الصحابي من غير استناد الى المعصوم كفتوى العلماء الباحثين في الفقه لا يخرج عن الاشكال بل الفرق بينهما ظاهر ويشهد به نقل المحدث
الخبر المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل وعدم الاعتماد على الفتوى في شيء منها **الثاني عشر** قال السيد الاستاذ الشهرة اما في الرواية
او في الفتوى والتاييد يحصل بكل منهما وربما خصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهوره من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ما
اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مشاع بين تعدد محضا
بل الدلالة الشهرة على القبول اذا تحقق القبول كان لحق الاعتبار ولو تعارضت بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية
لان الظن فيها اقوى كما قلنا بل يرجح في ذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى
ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضت الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار
اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت من هنا يعلم ان ما دل على خلاف ذلك كالصحيح سندا وتعددت طرقه وانضمت اليه
الشهرة ان ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عنه لا لشيء او عدولهم عنه بوجه ضعيف لو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظن والنظر في خصوصيات
المواضع مما لا يسع فلا نطيل

لا يبعد الظن اصلا ولا يفيد الظن لنفس الرواية

الشهرتان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **القول** في الادلة العقلية والقواعد الاصولية الشرعية والفوائد **مفتاح** لاشك ولا شبهة في ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من تحصيل العلم بها وعليه فهل الاصل فيها لزوم العمل بالاحتياط والاخذ بما يتيقن معه بخروج العهدة عن التكليف الثابت يقينا وبراءة الذمة منه ولو مع حصول الظن بالبراءة وغير ذلك او لا بل يجوز الاكتفاء بالظن المعتبر هو الثاني وان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم لوجوه منها انه لو وجب العمل بالاحتياط في الوقايع الكثيرة التي انسد طريق العلم باحكامها للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثلا انا الملازمة فلان معنى الاحتياط في تلك الوقايع هو الاخذ بما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فيجب الاتيان في العبادات والمعاملات والايقاعات والعقود والسياسات وغيرها بكل ما يحتمل وجوبه وجزئيته وشرطيته وتركه كلما يحتمل حرمته ومانعيته مقدمة ولو كان ذلك الاحتمال مما قام الدليل الظني على بطلانه وحصل بمجرد التصور العقلي وذلك قد يؤدي الى تكرار اعمال كثيرة مرات عديدة وما ذلك الا حرج عظيم وعسر شديد وبالجملة لا شك ولا ريب في لزوم الحرج بلزوم العمل بالاحتياط فيما لم يعلم بحكمه من المسائل الفقهية بل هو لازم لوجوب العمل به في الموارد التي يحصل فيها دليل ظني بل هو لازم لوجوب في عمل خاص كالوضوء او الغسل ومعاملة خاصة كالبيع كما لا يخفى على من له تتبع في المسائل الفقهية وقد صرح بما ذكرنا جمال الدين الخونساري وجدي قدس سره فقال الاول في مقام دفع احتمال وجوب العمل بالاحتياط بعد انسداد باب العلم ما لفظه وغاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته فيه توجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة اخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر بالبسملة مع قصد الوجوب بالسورة وتارة بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت لتحصيل الاحتياط او لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الآحاد ورعاية الظن الحاصل بها وبسائر الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اعظم واسلم وقال الثاني في التزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى اذ لا يمكن الجمع في مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال ذلك لا يقال ذهب جماعة الى وجوب العمل بالاحتياط في كل ما لم يعلم بحكمه وهو دليل على انه لا يستلزم الحرج اذ لو كان مستلزما له لاشتهر وقوع اولئك في الحرج وارتكابهم الافعال الشاقة اذ لا ريب انهم يعملون بما يذهبون اليه وبطلان التالي واضح لانا نقول لا نسلم ان مصير الجماعة الى ذلك دليل على ما ذكر اذ لعلهم يذهبون الى عدم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ويدعون ان ما لم يعلم حكمه قليل في الغاية وح لا يلزم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط قطعا ونحن انما ادعينا لزوم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط بعد ما ثبت من انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ولزومه على هذا التقدير بديهي عندي وكذلك شاهد التجاء العلماء الى العمل بالظنون والادلة التي لا تفيد العلم والتجاء من عداهم الى العمل باقوال العلماء وغيرها مما لا يفيد العلم بالحكم الشرعي وبالجملة التجاء المسلمين في اكثر فروع الدين الى العمل بما لا يفيد العلم واليقين وتركهم العمل بالاحتياط اوضح شاهد على كون الالتزام به في جميع المسائل التي انسد طريق العلم فيها مستلزما للحرج والعسر لانه لو كان سهلا سمحا لالتزموا به اما كلية او في الاغلب والمشاهد منهم خلافه فتدبر ولا يقال تظافرت الاخبار وتكثرت اقوال العلماء الابرار في الحث على الاحتياط والترغيب به في جميع المسائل وهو دليل على عدم كونه مستلزما للحرج اذ لو كان مستلزما له لما اتجه ذلك لنفي الحرج في الشريعة وهم لانا نقول لا نم دلالة ذلك على ما ذكر اذ غاية ما يستفاد من مجموع ما ذكر رجحان العمل بالاحتياط المتحقق في ضمن الاستحباب والوجوب والحرج اللازم بالتكليف الاستحبابي لا نم نفيه في الشريعة وانما النفي للحرج اللازم بالتكليف الالزامي وذلك لان المستحبات الشرعية كثيرة في الغاية بحيث لا تكاد تحصى ومن الظاهر ان الاتيان بها مستلزم للعسر والحرج الشديدين ولو كانا مستلزمين لرفع التكليف الاستحبابي للزم سقوط كثير من المستحبات وهو باطل قطعا وقد نبه على هذا جدي قدس سره واما بطلان التالي فللادلة الدالة على نفي الحرج في الشريعة وسيأتي اليها الاشارة لا يقال

في ان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم

في استلزام الاحتياط في جميع المسائل الحرج العظيم

في ان الاصل عدم وجوب التكليف بالاحتياط

الادلة الدالة على نفي الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في المسائل الكثيرة التي انسد فيها طريق العلم فيها لا يفيد الا الظن وهو مما لا يصح الاعتماد عليه
في اثبات ذلك لان اثباته لا بد ان يكون بدليل يفيد العلم اذ الاعتماد على دليل ظني في اثباته يستلزم الدور وذلك لان الاعتماد على الدليل الظني
في ذلك يتوقف على بطلان وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل الكثيرة التي انسد فيها طريق العلم فلو كان هذا متوقفا على الدليل الظني جاء
الدور وبالجملة بعد انسداد باب العلم في الوقايع يدور الامر بين شيئين احدهما العمل بالاحتياط والاخر العمل بالظن فيها ومن البين انه لا يجوز ترجيح
احد الامرين على الاخر بالظن فتعين ان يكون الدليل على بطلان الاحتياط في جميع تلك المسائل قطعيا ومن الظاهر ان العمومات المشار اليها لا تفيد سوى الظن
فلا يجوز الاعتماد عليها في محل البحث مع هذا فالعمومات المذكورة معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن وبغير العلم لان العمل بالعمومات
المذكورة يستلزم العمل بالظن لظهور انه اذا لم يجب العمل بالاحتياط يجب العمل بالظن لان الفرض دوران الامر بعد انسداد باب العلم بين الامرين المتقدم
اليهما الاشارة والتعارض بين هذين المتعارضين من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى والترجيح مع العمومات الناهية عن العمل بالظن لاعتضادها
باطلاق الاخبار الامرة بالعمل بالاحتياط وتاييدها بما تمسك به المانعون من العمل بالظن عقلا لا ان مقول الدعاوى المذكورة وهو دعوى انحصار
ادلة نفي الحرج في العمومات التي لا تفيد سوى الظن ودعوى ان الدليل الظني لا يجوز التمسك به مطلقا لابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل
التي انسد فيها طريق العلم ودعوى ان الترجيح مع هذا العموم باطلة كلها اما الاولى فلان دليل نفي الحرج غير منحصر في تلك الادلة بل يدل عليه العقل
ايضا وهو يدل على ان كل فرد من افراد الحرج منفي شرعا كما دل على ان كل فرد من افراد المحال لا يجوز التكليف به ومثل هذا الدليل لا يقبل التخصيص البتة جدا
فاصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بالمحال لا كاصالة عدم تخصيص العام وعدم حمل اللفظ على خلاف ظاهره وقد صار الى هذا بعض المحققين وعلى
هذا فيكون ابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم مستندا الى دليل يفيد العلم لا الى دليل العلم يفيد الظن ثم لو سلمنا
انحصار المدرك في نفي الحرج في تلك العمومات فنقول الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ينبغي الحكم
باندراجها تحت تلك العمومات القطعية لان اخراج هذا الحرج منها والحكم بوجوب الاحتياط في تلك المسائل يستلزم اخراج اكثر افراد الحرج منها
وذلك لانه يجب على ذلك ارتكاب افعال كثيرة كل واحد منها في نفسه حرج منها الاتيان بقضاء الصلوات دائما ومن غير مهلة الا بمقدار الضرورة
كما عليه بعض الاصحاب وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها الاتيان بالقضاء حتى يتيقن معه عدمه وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس
ومنها تاخير الحاضرة الى اخر الوقت اذا لم يتمكن من الاتيان بها في اول الوقت على الوجه المعتبر وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تاخير التيمم
الى اخر الوقت ومنها الاتيان بغسل الجنابة وان اصابه ما اصابه ومنها غير ذلك وهو كثير لان جميع ذلك احتياط كما لا يخفى ومن الظاهر ان اخراج
اكثر افراد العام وتخصيصه الى الاقل من النصف غير جائز فلا يجوز اخراج الحرج المفروض عن عموم ما دل على نفي الحرج خصوصا مع ملاحظة ورود في
مقام الامتنان وكون الحرج المفروض هنا اشد واعظم من سائر افراده قطعا وبالجملة العمومات وان صلحت للتخصيص ولكن قد ينضم اليها ما
يفيد العلم بعدم تخصيصها وهو هنا ما اشرنا اليه ثم انا لو سلمنا انها لا تفيد العلم بحسب التحقيق فنقول انا نلتزم بها من مدعى حصول القطع بالاحكام
الواقعية من الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة ونقول لهم ان اكثر الاخبار الدالة على نفي الحرج مروية فيها فينبغي ان يكون مفيدة للقطع بنفي
الحرج المفروض هنا ومعه لا يصح احتمال وجوب العمل بالاحتياط للمفروض فتم وكيف كان فنقول ادلة نفي الحرج للحرج المفروض مما لا ينبغي
الريب فيه واما الثانية فلانه يجوز التمسك بالظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص على ابطال العمل بالاحتياط في المسائل التي انسد
فيها طريق القطع قطعا ولا يلزم الدور جدا لان العمل بهذا الظن ليس مستندا الى ابطال وجوب العمل بالاحتياط في تلك المسائل الى ذلك الدليل
الذي دل القاطع على حجيته نعم لا يجوز التمسك بالظن الذي لم يقم دليل من الشرع على حجيته على ذلك ومن الظاهر ان الظن الحاصل من العمومات الدالة على نفي
الحرج في الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة المتواترة وقد قام الدليل القاطع على حجية الظن المستفاد منهما بالخصوص واما الثالثة فلان عموم
ما دل على عدم جواز العمل بالظن لا يشمل محل البحث لانصرافه الى صورة التمكن من تحصيل العلم على وجه لا يلزم منه الحرج لان المستفاد منه عدم
حجية الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا مطلق الظن واذا فرض دلالة عموم نفي الحرج على حجية الظن كان ما قام الدليل على حجيته فلا
يكون داخلا تحت عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن فلا تعارض بين العمومين فتم هذا كله على تقدير افادته ما دل على نفي الحرج الظن
واما على تقدير افادته العلم فعدم التعارض بينهما ظاهر واما الرابعة فلانه لا اشكال في ان وجوه الترجيح مع عموم ما دل على نفي الحرج منها

لانه يفيد اليقين بثبوت الحكم بجميع الجزئيات وما شانه ذلك لا يقبل التخصيص

فتعين ان يكون مع عموم ما دل على نفي الحرج في العمل بالظن

موافقته للاعتبار العقلي ومنها اظهريته دلالته من عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن ومنها ان التخصيص لم يتطرق اليه غالبا بخلاف ما دل
على عدم جواز العمل بالظن فانه قد كثر تخصيصه ومنها غير ذلك لا يقال غاية هذه الوجوه افادة الظن بالترجيح ولكن في الاعتماد على هذا الظن في
محل البحث اشكال لعدم الدليل عليه لانا نقول هذا باطل لان الاجماع منعقد على وجوب العمل بالظن بالترجيح عند تعارض الادلة فهو من الظنون
المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها سلمنا ولكن كلامنا مع من يدعي ان وجود الترجيح مع ادلة عدم جواز العمل بالظن وبالجملة لا اشكال في لزوم الاحتياط
بعموم ما دل على نفي الحرج ومعه يبطل احتمال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال لو وجب العمل بالظن في
جميع تلك المسائل لزم الحرج ايضا وذلك لانه يجوز ان يحصل للمجتهد الظن بكل احتمال يوجب الاحتياط وبعبارة اخرى يجوز ان يحصل للمجتهد
الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه بحرمة كل ما يحتمل حرمته وبكل ما يلزم منه تكليف الزامي ومن الظاهر ان حرج مستلزم للحرج وهو مثل الاحتياط
في جميع تلك المسائل وعلى تقدير لزوم العمل بالاحتياط فيها فضلا عن ذلك مستلزم الورود فيما هو جوابكم عن الايراد على وجوب العمل بالظن فيها هو
جوابنا عن الايراد على وجوب العمل بالاحتياط فيها لانا نقول الفرض المشار اليه وهو انه يجوز للمجتهد حصول الظن بوجوب كلما يحتمل وجوبه وحرمته
كلما يحتمل حرمته محال عادة بخلاف الاحتياط في جميع تلك المسائل فانه ليس كذلك قطعا فلا يلزم الحرج على تقدير العمل بالظن في جميع تلك المسائل عادة
بخلاف لزوم العمل بالاحتياط فانه يلزم الحرج عادة وهذا المقدار كاف في الفرق ومجرد الامكان العقلي لا يقدح كما لا يخفى ثم لو سلمنا تحقق هذا الممكن
فنقول مثل هذا الظن لا يجعله حجة ايضا بل الظن الذي يجعله حجة هو الظن الواقع غالبا وهو غير المفروض قطعا فتم لا يقال لو سلمنا كون الفرض
المشار اليه محالا عاديا فنقول يمكن فرض اخر يلزم معه الحرج لو وجب العمل بالظن وهو ان يظن المجتهد بوجوب فعل شاق في الغاية كما اذا ظن بصحة
ما قاله السيد المرتضى من انه يجب على من عليه قضاء كثير من الصلوة ان يشتغل بها دائما ولا يعرض عنها الا بقدر الضرورة فلا يأكل ولا يشرب ولا ينام
الا القدر الذي يمنعه من الهلاك وكما اذا ظن بصحة ما قاله بعض من لزوم الاتيان بغسل الجنابة على من تعمدها وان اصابها اصابة يخرج ذلك من
الافعال الشاقة وهو كثير فظهر ان الحرج لازم على تقدير لزوم العمل بالاحتياط ولزوم العمل بالظن فلا يمكن الاستدلال على بطلان الاول
بكونه مستلزما للحرج لانا نقول جواب هذا واضح على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فان الفرض المذكور
على هذا التقدير غير ممكن الوقوع كما لا يخفى واما على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة حمل اللفظ على الحقيقة ونحوها وكونها من الادلة الظنية
كما ذهب اليه بعض فنقول ذلك الظن بالفعل الشاق اضعف من الظن الحاصل بما دل على نفي الحرج فلا يقول بحجيته ولا يلتفت اليه ولا يتم النقض
كما لا يخفى وان كان اقوى منه فنقول نلتزم بهذا الحرج لان الواجب اما العمل بالظن او بالاحتياط وعلى اي تقدير يجب الالتزام بهذا الحرج والحكم
بخروجه عن العموم الدال على نفيه الدليل القاطع عليه واما الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق
القطع فلا دليل على خروجه عن عموم ما دل على نفيه فيبقى مندرجا تحته فيحكم ببطلان وجوب ذلك الاحتياط لانه ظن خاص لم يثبت لهنا معارض
اقوى ومع هذا فقد بينا ان مثل هذا الحرج لا يمكن تخصيصه العموم المشار اليه بخلاف الحرج اللازم من وجوب ذلك الفعل الشاق فانه يمكن
تخصيصه منه لان ما دل على امتناع تخصيص الحرج اللازم من ذلك الاحتياط المشار اليه من هذا العموم لا يدل على امتناع تخصيص هذا الحرج كما
لا يخفى ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم للزم الضرر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك
يستلزم كثرة الاحتياط وقد ظهر بالتجربة ان كثرة الاحتياط يفضي الى الوسواس ومن الظاهر ان الوسواس ضرر عظيم بل هو من اعظم اقسام الضرر
وقد ورد النهي عنه والامر بالتحرز عنه في الشريعة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الضرر من نحو قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام لا يقال غاية ما يستفاد من العموم الدال على نفي الضرر في الشريعة الظن بنفي الضرر المفروض هنا والظن لا يجوز التمسك به
في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة لانا نقول هذا الظن من الظنون التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص ومثل هذا الظن يجوز التمسك
به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة على ان ما دل على نفي ارتكاب ضرر الوسواس يمكن دعوى قطعيته فلا يكون اثبات بطلان التالي
مستندا الى دليل ظني بل الى دليل قطعي فلا محذور اصلا ولا يقال كثرة الاحتياط لا يحصل منها الظن لا يجوز الاعتماد عليه في هذا
المقام لانا نقول هذا الظن مما قام القاطع على اعتباره وان العقل قاض بان الظن بالضرر يجب الاعتماد عليه كالعلم به بلا فرق
فتم ولا يقال مجرد كثرة الاحتياط لا يوجب العلم بالضرر ولا الظن به فان كثيرا من الناس يكثرون في الاحتياط ولا يحصل لهم بذلك

من غير ورود ظاهر للحرج لانه لازم على تقدير لزوم العمل بالظن في جميع تلك المسائل صح

منها العلم بالفرد المشار اليه بل يحصل صح

ضرر وبالجملة كثرة الاحتياط تحصل بالاتيان بر اربع مرات او خمس مرات ولا يترتب على هذا ضرر لانا نقول نحن لا ندعي ان مجرد الكثرة توجب ذلك
بل نوع خاص منها يوجبه عادة خصوصا بالنسبة الى الامر جبر السوداوية ومنه الكثرة الحاصلة من الاحتياط في جميع المسائل التي ادعيتم فيها طريق العلم ولا يتوهم
لو كان الاحتياط في جميع تلك المسائل مستلزما للضرر لكان حراما وهو باطل اذ الظاهر اتفاق الكل على رجحانه مطلقا لانا نقول نمنع الملازمة
ان سلمنا بطلان التالي لان لزوم الضرر بفعل انما يمنع من وجوبه لا من جوازه واستحبابه وفيه نظر والاولى ان يقال ان الوسوسة التي هي الضرر
هنا لا يتحقق الا مع اعتقاد وجوب الاحتياط اذ به يحصل الخوف لا مطلقا ولو منع من جواز الاحتياط في جميع تلك المسائل حيث يظن الوقوع في
الوسوسة كما هو الغالب لم ينكر وليس الاحتياط حسنا عقلا مطلقا بل في بعض الصور ولو قيل انه ينقسم الى الواجب والمستحب والحرام والمكروه
والمباح عقلا لم يكن بعيدا ويمكن ان يدعى ان الاحتياط في جميع تلك المسائل باعتبار استلزام المفسدة المشار اليها من القسم الثالث وعليه فلا
يجوز ارتكابه اذ كل ما هو قبيح عقلا فهو قبيح شرعا فهو دليل اخر على بطلان التالي فتدبر ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد
فيها طريق العلم لزم التكليف بما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلوجوه الاول ان تلك المسائل في
غاية الكثرة بحيث لا تكاد تحصى فالاحتياط فيها يكون كثيرا جدا ولا يمكن تعلق القدرة عادة بالاتيان بمثل هذا فيكون التكليف به تكليفا
بما لا يطاق وقد اشار الى هذا الشيخ الحر في الوسائل فقال لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب مجلا ان الشك في التحريم فيجب الاحتياط لزم
تكليف الايطاق اذ كثير من الاشياء يحتمل الوجوب الثاني ما اشار اليه جدي قدس سره وجمال الدين الخونساري من ان الاحتياط لا يتمكن منه في كثير من
المقامات منها ما اذا دار الاحتمال فيه بين الوجوب والحرمة كما في صلوة الجمعة كما صرح به جمال الدين الخونساري فان جماعة يذهبون الى وجوبها عينا
واخرى الى حرمتها ومثل هذا كثير في الغاية ومنها ما اذا دار الاحتمال فيه بين كون الشيء جزءا او مانعا بين كونه مصححا او مفسدا ومنها ما اذا دار الاحتمال
فيه بين كون الملك للفلان لولد زيد اليتيم او لولد عمرو اليتيم وبالجملة المواضع التي لا يتمكن فيها من العمل بالاحتياط بوجه من الوجوه كثيرة لا تكاد تحصى لا
يقال الفرض الذي لا يتمكن فيه من العمل بالاحتياط فرض نادر فلا يلتفت اليه لانا نقول الندرة هنا غير واضحة اذ المفروض لزوم الاتيان بالاحتياط
في جميع المسائل فاذا فرض عدم التمكن منه في بعض الفروض ولو كان نادرا بطل ذلك على امر يدعى اغلبيته هذا انما من فعل من الافعال التي لم
يعلم حكمها بالضرورة من الدين والمذهب الا ويحتمل كونه واجبا وكونه حراما وكونه مصححا للعبادة والمعاملة وكونه مفسدا لها ابتداء ثم بعد
الفحص والاجتهاد قد يحصل العلم ببطلان احد الاحتمالين المتناقضين وهو قليل وقد لا يحصل ذلك وهو الاغلب نعم قد يحصل الظن بذلك ولكن
معه لا يتمكن من تحصيل العلم بالبراءة اليقينية قطعا كما لا يتمكن من تحصيله فيما اذا تساوى الاحتمالان المشار اليهما نعم اذا حصل الظن بذلك
او دار الامر بين الاحتمال الاخر الذي لم يحصل الظن ببطلانه واحتمال غير ما ذكر كان الاولى مراعاة الاحتمال الاول فاذا احتمل كونه واجبا وكونه
حراما مثلا ثم حصل الظن المعتبر شرعا بانه ليس بحرام واحتمل ان يكون واجبا ومباحا كان مراعاة احتمال الوجوب اولى ويسمى هذا بالاحتياط
ولكنه ليس من الاحتياط المفروض وهو الذي يوجب العلم بحصول الامتثال ثم حيث لم يتمكن في اكثر المقامات او في بعضها من الاحتياط المحصل
للعلم بالخروج عن العهدة ولم يمكن ان يقال بسقوط التكليف حينئذ لانه انكار الضروري من الدين او المذهب كانكار سقوط التكليف بعد انسداد باب
العلم كان اللازم العمل بالظن اذ المفروض انه لا واسطة بين الامرين ولما لم يقم دليل على اعتبار ظن بخصوصه كان اللازم العمل باقوى الظنون
كائنا ما كان الا ما قام الدليل الشرعي على بطلانه واذا كان اللازم مراعاة ما ذكر في هذه الصورة كان اللازم مراعاته مطلقا ولو في صورة التمكن
من تحصيل الاحتياط المحصل للعلم بالخروج عن العهدة اذ كل من قال باصالة الحجية الظن في صورة قال بها مطلقا ومن منعها في صورة منعها مطلقا
فالقول بالفصل خرق للاجماع المركب ثم الثالث ما ذكره في الغنية فانه قال في مقام رفع المسلك بالاحتياط على كون الامر للوجوب ما لفظه
قولهم ان ذلك احوط في الدين غير صحيح بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه
على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما تركه هذا الترك وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب
والاقدام على ما لا يؤمن قبحه القبيح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه انتهى وفيه نظر ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع المسائل
التي انسد فيها طريق الاجتهاد ولزم بطلان طريقه والتالي باطل للادلة الدالة على حقية طريقة المجتهدين فالمقدم مثله ومنها
انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع تلك المسائل لبطل التمسك باصالة البراءة والا كانت حجة شرعية والتالي بطل فالمقدم مثله اما

في ان ذلك يوجب بطلان اصالة البراءة

اما

الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فلما سيأتي اليه الاشارة انتهى **مفتاح** اذا شك في وجوب شيء لنفسه لا باعتبار توقف امر عليه
باعتبار كونه ركنا او جزءا او شرطا كما اذا شك في وجوب الاستهلال وفي وجوب غسل الجمعة وفي وجوب عبادة او معاملة ولم يقم دليل
عليها وظن معتبر شرعا او تعبدي معتبر شرعا على عدم الوجوب ولا على الوجوب فهل الاصل الحكم بوجوب الاتيان بذلك المشكوك في وجوبه
احتياطا فيكون هذا من المقامات التي يجب فيها الاحتياط او لا يجب بل الاصل هنا براءة الذمة بحسب النظر عن وجوب ذلك صرح في المعارج
والمعتبر والنهاية والقواعد والمبادي وشرحه والمنية وكرى والتنقيح وضه والكشف وغيرها بالثاني وربما يظهر من المحكي في المعارج
عن جماعة وفي النهاية عن بعض الاول وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه الاولون ولهم وجوه منها ظهور جملة من العبادات في دعوى الاجماع
على ذلك ففي المعتبر اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وفي مقام اخر ان اهل
الشرايع كافة لا يحظرون من باب الى تناول شيء من الشبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من
المآكل ان يعلم التنصيص على الاباحة ويعدونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محصورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن
وفي التنقيح اصالة البراءة هي حجة عندنا ما لم يتحقق دليل على خلافها وفي الوسائل للشيخ الحر الخلاف في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب
الا اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وفي رسالة الجمعة قرره ادعوا الاجماع على
ذلك ادعاه جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة ونقل ذلك من طريق الفقهاء ومنهم الكليني والمفيد والشيخ وان قالوا بالتوقف
الا انهما يقولان به بالقياس الى حكم العقل لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهما يقولان بالبراءة وقال قدس سره في مقام اخر في جملة كلام
له ومع ذلك اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق واطبقوا نهاية الاطباق وعمل جميع المسلمين كان عليها كما اشرنا وقال قدس سره ايضا في مقام اخر اعلم
ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في موضوع الحكم الاصل فيهما البراءة ودليل المجتهدين الاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته
والمحقق والعلامة وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة في كونه حقا وفي كلام بعض الاجلة والاظهر العمل على البراءة
الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة
حتى يرد في شيء منها نهي فيكون منهيا عنه وفي شرح الوافية واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل
الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وبعضنا ذكروه امرا واحدا كما ذكره جدي قدس سره فقال ويؤكد اجماعهم وتحققنا انا نقطع ان
المسلمين في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمن القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من
اعضائهم وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم ومآكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم ومشيهم وغير ذلك مما يصير متعلقا
للحكم وبالجملة ما كانوا يتوقفون ويقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعثه لم يلزمهم على
ذلك بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم الا بعد الابلاغ في الامور المذكورة لانه كان يرفع التكليف ويمنع عليهم وبدون ابلاغ الاباحة و
رفع التكليف ما كان يؤاخذهم في كل واحد واحد من الامور وبالجملة نقطع ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يجعل الاصل على الامة الاقتصار في
كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة وبلوغها وثبوتها ولا كان يؤاخذ بل كان الامر بالعكس وكذا كان حال الائمة عليهم السلام كما يعلم
من تتبع الاخبار بحيث لا يبقى شبهة معنا فالذي الاثار والاعتبار وقال ايضا انا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله
الى زمان القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد
من مآكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور وغيرها
على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وبحرفه ايضا ان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعثه لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف
لانه يبلغهم الرخصة والاباحة ورفع التكليف بالتوقف والحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة عليهم السلام وكيف كان طريقة المسلمين
في الاعصار والامصار وثانيها ان الشهيد قدس سره في كرى صرح بان اصالة البراءة حجة ما لم يتحقق دليل خلافها ولم ينقل الخلاف وهو ظاهر
في دعوى عدمه وثالثها ان معظم اصحابنا في الكتب الفقهية الاستدلالية قد شاع منهم التمسك باصالة البراءة من غير تأمل لاحد منهم وهو دليل
على كونها من المجمع عليها بينهم لا يقال لا نم انعقاد الاجماع على حجية اصالة البراءة فان الخلاف فيها من اصحابنا موجود وذلك لان

وفي هذا الاصل ايضا تأمل ظاهر
عند الشك في وجوب شيء لنفسه

المحكي من الاخبار بين انكار ذلك وهم طائفة من علماء الشيعة بقدح مخالفتهم في انعقاد الاجماع ولا يحصل بمجرد اتفاق المجتهدين هذا وقد كرر
من بعضهم التمسك بالاحتياط في المسائل الفقهية خصوصا من السيد ابن زهرة فانه قد اكثر في الغنية من التمسك به وايضا قد حكي في المعارج عن جماعة من
الامامية القول بالمنع من الحكم بالاباحة فيما لم يعلم اباحته وحرمته وايضا قد يقال من حكم باصالة البراءة فيما لم يعلم حرمته لعله اراد الموضع الذي الموضوع
لم يتعرض الشارع لبيان حكمه اصلا وسكت عنه مطلقا وهذا غير معلوم التحقق في هذا الزمان لان افعال المكلفين مما قد نص الشارع على حكمه و
ان لم نعلمه تفصيلا وقد نص على ذلك بعض الاصحاب وبالجملة لم يثبت الاجماع على ذلك بل ولا الشهرة واما نقل جماعة الاجماع عليه فلا يصلح مفصلا
للحجية لانه لا يفيد سوى الظن وهو ليس بحجة في هذه المسئلة كما لا يخفى لانا نقول منع الاجماع على ذلك فاسد مخالفة الاخبار بين غير معلومة
بل الظاهر عدمها سلمنا ولكن لا عبرة بها بعد معلومية فساد طريقتهم وحقية طريقة المجتهدين ولا يشترط في الاجماع اتفاق الكل بل يكفي فيه
اتفاق جماعة اذا كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام ومن الظاهر حصوله باتفاق المجتهدين ثم لو سلمنا عدم حصول الاجماع البسيط باتفاقهم فنقول
الاجماع المركب حاصل ويقرره ان كل من قال بحجية الاجتهاد قال بحجية اصالة البراءة ومن لم يقل بالاول لم يقل بالثاني ولا قائل بالفصل وحيث
ثبت الاول لزم ان يكون الثاني ثابتا ايضا والا لزم خرق الاجماع المركب فتدبر واما منع اتفاق المجتهدين على ذلك باعتبار تمسك بعضهم بالاحتياط
في المسائل الفقهية فضعيف فان من تتبع كتبهم وتتبعها علم ذلك منهم والتمسك بالاحتياط قد يتمسك به لالزام الخصم ولعل هذا هو الظاهر من الغنية لا يدل على عدم ذلك
وقد يتمسك به ايضا لقيام الدليل على وجوب العمل به في بعض الموارد ولا نمنعه واما ما حكاه المحقق فلعله محمول على ما اشار اليه جدي قدس سره بقوله قال الاحتياط
الا انهما يقولان به اه واما الاحتمال الاخير فضعفه ظاهر سلمنا عدم معلومية انعقاد الاجماع ولكن نقول شهادة الجماعة المشار اليهم به
كافية بناء على كون ذلك مما قام الدليل على حجيته بالخصوص ومثل هذا يجوز التمسك به في هذه المسئلة قطعا ومنها جملة من الاخبار احدها ما
اشار اليه في الوافية فقال روى ابن بابويه بسند لا يحضره الفقيه في بحث جواز الغسل بالفارسية عن الصادق عليه السلام قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ونحوه المروي في البحار مسندا عن الحسين بن ابي عبد الله عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي ونحوهما
ما رواه في البحار ايضا عن العوالي عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص قال في مجمع البحرين بعد الاشارة الى الاول قال الصدوق و
معناه اباحة كل شيء ما لم يبلغ فيه نهي وقال في هي كيف يجوز الدعاء في الصلوة بغير العربية لقول الصادق كل شيء اه رواه ابن بابويه وقال في
كنز العرفان ويجوز الغسل بالفارسية لقول الصادق عليه السلام كل شيء اه وقال جدي قدس سره ويدل على ان الاصل البراءة قوله عليه السلام كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي كما رواه الفقيه وحتى يرد فيه امر او نهي على ما رواه الشيخ قال بعض الاجلة وجه الدلالة ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء يدل
على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار فلان اخبار المعصوم عليه السلام بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فانتم غير مشغولة بلزوم الترك حكمه
حكم الانشاء انتهى لا يقال لا يجوز الاستناد الى هذه الرواية في اثبات اصالة الاباحة والبراءة لانها ضعيفة السند بالارسال لانا نقول ضعف
السند هنا غير قادح لانه منجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالفة مضافا الى امكان دعوى عدم قدح هذا الارسال كما اشرنا اليه
في مقام اخر هذا كله على تقدير القول بان ليس كلما رواه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه قطعي الصدور واما على القول بان جميع ما رواه فيه قطعي
الصدور كما ذهب اليه جماعة فلا يمكن المناقشة في السند اصلا وقد يقال هذا القول فساده واضح ولم يقم دليل يفيد العلم بصدورها عن المعصوم
عليه السلام والاخبار بالشهرة والارسال عن الصدوق ونسبته الى المعصوم عليه السلام لا تقتضي ذلك جدا فالرواية من اخبار الاحاد التي لا تفيد العلم
وما شابه ذلك لا يجوز التمسك به في مسئلتنا هذه مطلقا وان كان صحيحا ومفيدا للظن وقد يقال انه اذا لم يحصل العلم من هذا الخبر فهو ايضا
من الاخبار التي ياتي اليها الاشارة تفيد لحصول التواتر المعنوي بها بعد ضوح دلالتها فضعف سند كل واحد منها غير قادح جدا لبلوغ مجموعها
حد التواتر نعم يقدح ضعف دلالة كل واحد منها اذا فرض توقف حصول التواتر على مجموعها وبالجملة المناقشة في سند كل واحد منها حجة بنفسه بل
الحجة المجموع من حيث المجموع نعم يمكن ان يلزم بعد وضوح دلالته من يدعي قطعية الاخبار او يدعي قيام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص
ويكفي هذا القدر لجعل كل واحد منها حجة بنفسه فالتمسك بهذه الاخبار الظاهرة الدلالة صحيح مطلقا ولو قلنا بانها لا تفيد القطع نعم لا يمكن
الاعتماد عليها عندنا الا بعد حصول القطع بصحتها ولو فرض عدمه فلا يعتمد عليها ولكن نحن لم نلتزم بما هو مفقود بل نذكر ما يمكن
الاستناد اليه اما عندنا او عند الخصم فاذا ذكرنا هنا ادلة ظنية لا تصلح بنفسها للحجية فلا اعتراض علينا هذا مع انه قد يحصل العلم بها لقرائن

بعد وضوح دلالتها على المطلوب وصحة سندها

لا يقال حصول التواتر بها

جميع

جميع الادلة الظنية وان لم يكن كل واحد منها بنفسه مفيدا له وهذه فائدة اخرى لتمسكنا بما لا يفيد العلم بنفسه وهذا عذرنا وعذر غيرنا في ذكر الادلة الظنية هنا في سائر المسائل مط ولو لم نقل بحجية كل واحد منها وحيث صح ما قلناه فلا حاجة الى دعوى حصول القطع من مجموع الاخبار المذكورة وتواترها مع ان الانصاف ان ادعاء هذا غير بعيد على انا نمنع حجية الظن في هذه المسئلة خصوصا الظنون المخصوصة ولا يقال مقتضى اطلاق الرواية المذكورة اباحة كل شيء لم يرد في الشريعة النهي عنه او الامر به ولو دل العقل على قبحه او لزوم الاتيان به فاطلاقها خلاف الاجماع والاطلاق المخالف للاجماع لا يجوز التمسك به لانا نقول هذا الايراد بظ لان الاطلاق المذكور يجب تقييده بغير ما دل العقل على حرمته او وجوبه ولا دليل على تقييده في غير هذه الصورة فيجب العمل به فان الاطلاق المقيد حجة في غير محل التقييد للاجماع عليه ولانه لو لم يكن حجة لزم سقوط التمسك بجميع الاطلاقات الشرعية او معظمها وهو بظ قطعا فان ذلك مستلزم لهدم الشريعة وذلك واضح على انه قد يدعى على لزوم تقييد الاطلاق بما ذكر اذ ما دل العقل على حرمته او وجوبه مما ورد النهي عنه او الامر به فلا يلزم لان المفروض في الرواية اباحة ما لم يرد النهي عنه ويشبه هذا ما قاله بعض في مقام دفع تمسك من ادعى ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا من ان العقل رسول في المعنى فلا تشمل الآية الشرعية ما دل العقل على قبحه لكن الانصاف انه خلاف المتبادر من اللفظ فيشكل المصير اليه ولا يقال ان مقتضى الرواية المذكورة اباحة كل شيء يعلم بعد ورود النهي عنه او الامر به في الشريعة فلا تشمل ما احتمل فيه احد الامرين ومن الظ ان المقصود في هذا البحث اثبات اباحة هذا بحسب الظ لا الاول لانا نقول هذا الايراد فاسد لان المتبادر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي فيكون التقدير كل شيء مطلق حتى يحصل العلم بورود النهي عنه وعليه يجب الحكم باباحة كل شيء لم يعلم بانه منهي عنه سواء علم بعد النهي عنه او شك فيه فيندرج فيه كلما يحتمل حرمته واباحته فان قلت هذا انما يصح على تقدير كون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة وهو خلاف التحقيق بل هي موضوعة للمفاهيم الكلية من غير ملاحظة العلم والجهل فيها اصلا وعليه لا يتجه الاستدلال بالرواية على ذلك كما لا يخفى قلنا نحن لا ندعي دخلية العلم في الموضوع لنا ندعي انصراف اطلاق الرواية الى صورة العلم ولا بعد في ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الشامل للمعلوم وغيره ومع ذلك ينصرف اطلاقها الى المعلوم باعتبار تبادره فان قلت لو حمل اطلاق الرواية على صورة العلم لزم تعلقه بالحكم باباحة كل شيء لم يعلم تعلق النهي به وان حصل الظن المعتبر شرعا فيلزم ان لا يكون ظن المجتهد بحرمة شيء معتبرا وهو بظ قطعا قلت هذا باطل اذ بعد قيام الظن المعتبر شرعا بحرمة شيء يحصل العلم بورود النهي عنه فلا يمكن الحكم باباحته بمقتضى عموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق لتخصيصه بقوله حتى يرد فيه نهي المتحقق مفهومه في المفروض سلمنا ولكن نقول يخرج الظن المعتبر شرعا من عموم الرواية بالدليل الدال على اعتباره وبالجملة الظ من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي خصوصا مع ظهور ورود الرواية مورد الامتنان فانه لا يتم الا بعد كون المراد من القول المزبور ما ذكرنا هذا وبما ذكرنا استدلال الجماعة من الاصحاب بها على اصالة اباحة الاشياء فح ثم لو سلمنا شمول القول المزبور صورة العلم بورود النهي وعدمه فنقول عن نحكم بعد ورود النهي حيث يحصل الشك فيه بالاصل والكبرى بعموم الرواية ففي كل مورد يحصل الشك في الحرمة نقول هذا شيء لم يرد فيه نهي وكلما لم يرد فيه نهي فهو مباح اما الصغرى فبان الاصل عدم ورود النهي عليه واما الكبرى فبعموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي واثبات الصغرى بالاصل غير عزيز ظ ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية المذكورة كون ما لم يرد فيه نهي او امر مباحا بالذات وهو لا ينافي وجوبه من باب المقدمة بمعنى الابدية ان يجوز ان يكون الشيء مباحا بالذات ولا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم ويكون الاتيان به مما لا بد منه باعتبار كونه مقدمة للواجب في ذلك مثل وضع السلم للصعود على السطح المأمور به فانه مباح بالذات لا يترتب على فعله ولا على تركه عقاب ولا لوم مع انه لا يجوز تركه باعتبار توقف الاتيان بالمأمور به عليه وهذا اختيار واختيار جماعة من المحققين في مقدمات الواجب التي لم يرد امر بخصوصها نعم ان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي بطل ما ذكر كما لا يخفى ولكن هذا القول ضعيف في الغاية بل الحق ما بيناه وعليه لا يمكن الاستدلال بالرواية على بطلان القول بوجوب ترك كلما يحتمل حرمته ووجوب الاتيان بكل ما يحتمل وجوبه اذ من الظ ان هذا القائل لا يريد الوجوب بالذات كوجوب الصلوة والزكوة بل الوجوب من باب المقدمة لانه اوجب الاحتياط ومن الظ ان وجوبه من هذه الجهة ومن الظ ان الكلام في البحث مع هذا القائل وليس

فيه ثبات الاصل في الاباحة

بخروج

فيثبت الصغرى بالاصل

المقدم فيه اثبات الاباحة الذاتية للاشياء الغير المعلوم حكمها فلا وجه للتمسك بالرواية فيه لانا نقول هذا الايراد باطل ايضا لان المقصود
من الرواية بيان اباحة الاشياء التي لم يعلم بورود النهي عنها كما بيناه سابقا وحيث ثبت اباحتها يجب القول وان احتمل كونها حراما في نفس الامر
بهذه الرواية بطل احتمال وجوب الاحتياط فيها بالاجتناب عنها لانه انما يتجه بعد صحة احتمال حرمتها ومساواته لاحتمال الاباحة وقد ابطله هذه
الرواية وجعلت احتمال الاباحة هو المتبع ولو كان الحكم بوجوب الاحتياط في الماء المشكوك في طهارته غيرنا فقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى
تعلم انه قذر الذي انعقد الاجماع على مضمونه لما جاز التمسك به على الحكم بطهارته وجواز استعماله يجب القول والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلعدم الفرق بين هذا ومحل الفرض كما لا يخفى واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح وبالجملة المناقشة المذكورة فاسدة جدا ولا يبقى
ان غاية ما يستفاد من الرواية لزوم حمل العمومات والمطلقات على ظواهرها حتى يثبت الصارف والمقيد لها وهذا مما لا كلام فيه وانما الكلام
في اباحة الافعال التي لم يعلم حكمها بالخصوص وليس في الرواية دلالة عليها لانا نقول هذا الايراد فاسد ايضا لانه لا دلالة في الرواية على
ما ذكر اصلا وتنزيلها عليه في غاية البعد كما لا يخفى ولئن تنزلنا فلا اقل من كونه احد افراد مفهوم الرواية وبمجرد هذا لا يمكن الحمل عليه خاصة
بل ينبغي الحمل على العموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت ولا يقال الرواية المذكورة محمولة على التقية فلا يصح التمسك بها في محل البحث لانا نقول
الحمل على التقية خلاف الاصل والظاهر فلا يصار اليه الا مع وجود الدليل عليه وليس ومجرد الاحتمال لا يصلح لذلك والا لوجب حمل كثير من الروايات
على التقية فيسقط الاستدلال بها وهو باطل وخلاف المعهود من سيرة الاصحاب وقد صرح به بعض الاجلة فقال بعد توجيه الاستدلال بالرواية
على حجية اصالة البراءة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد و
حمله على ما قبل كمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب
والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او الحمل على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص
فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه فردا لنوع مأكول الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين المذكى والميتة وما
شابه هذا ارتكاب لخلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يصير دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر فيما لم يرد فيه نص انتهى
وثانيها خبر زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقد استدل به على اصالة الاباحة جماعة
يقال هو ضعيف السند لاشتماله على زكريا بن يحيى وهو مشترك بين الثقة وغيره ولا قرينة هنا على ارادة الاول فلا يصح الاعتماد عليه لانا
نقول قد بينا ان السند هنا غير قادح على انه قد عد من الموثق ولا يقال هذه الرواية مضطربة المتن اذ في بعض النسخ زيادة قوله علمه
وفي اخر وهو نسخة الكافي حذفه وما شابه ذلك لا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول ان مجرد اضطراب المتن بالزيادة والنقيصة لا يقدح في جواز
الاعتماد بل انما يقدح فيما اذا اختلف الحكم باعتبارهما ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر وليس الامر هنا كذلك لان الزيادة هنا مرادة سواء ذكرت مع
ام لا اذ المتبادر من الحجب حجب العلم لا شيء اخر سلمنا ولكن الاصل ترجيح النسخة المشتملة على الزيادة لان الخطاء في النقص اشيع من الخطاء في الزيادة
الا ان يقال ان هذا الوجه معارض برجحان كتاب الكافي على غيره فتأمل ولا يقال قوله عليه السلام موضوع عنهم لا يمكن حمله على حقيقته اذ لا معنى لكون
ذات الشيء المحجوب علمه عن العباد موضوعا عنهم فلا بد من اضمار شيء يصح الحكم بوضعه عنهم والمضمر هنا غير معلوم فلعله ما لا يمكن معه الاستدلال
بالرواية على المطلوب لانا نقول هذا باطل لان الظاهر ان المضمر هو الذي يصح معه الاستدلال بها عليه وهو ما ذكره جماعة قال جدي قدس سره في شرح
اصول الكافي قال ابو عبد الله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد من العلوم والمعارف والاحكام ومن جملة ذلك اسرار القضاء والقدر فهو
موضوع عنهم غير مطلوب قوله وفعله وتركه لان ما يتوقف من المعارف وغيرها على التعرض لهم فهو ساقط عنهم بدونه وقال بعض فضلاء
العصر بعد نقل الرواية فان المراد وضع تكليفه ووضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب وقال
السيد صدر الدين في شرح الوافية قوله عليه السلام ما حجب اه اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف والمؤاخذة
هما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وركا وفعلا فظهر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما
يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علمه وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا الانزاع فيه
انتهى ويحتمل ان يراد بما يحجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها

والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية انتهى هذا وقد يمنع من لزوم الاضمار لجواز ان يراد من الموصول نفس الاحكام
الشرعية ويكون التقدير كل حكم شرعي حجبه الله تعالى عن العباد او حجب علمه عنهم ولم يبينه لهم فهو موضوع عنهم وغير متعلق بهم وهذا معنى صحيح لا
اشكال فيه ولا يلزم معه الاضمار وقد يناقش في هذا بانه يلزم عليه ان يكون الحكم بالاباحة موضوعا عنهم لانه ايضا حكم شرعي محجوب عنهم كما
ان الوجوب والحرمة اللذين هما حكمان شرعيان محجوبان عنهم حيث لم يبينا لهم وبالجملة لا فرق بين الحكم بالاباحة وسائر الاحكام في الانتساب
الى الشريعة وصدق الحجب فكما يلزم رفع سائر الاحكام الشرعية باعتبار الحجب كذا يلزم الحكم برفع الحكم بالاباحة باعتبار الحجب وعلى هذا
يلزم ان يحكم في كل عالم يعلم بحكم الشرعي ان يكون جميع الاحكام الشرعية بالنسبة اليه مرتفعة لصدق الحجب بالنسبة اليه وهذا باطل لان
الاحكام الشرعية متناقضة لا يمكن رفع جميعها بالنسبة الى فعل المكلف الصادر عن القدرة والاختيار بل لا بد من تحقق واحد منها فيه فيشكل
صح التمسك بالرواية على اصالة البراءة والاباحة كما لا يخفى وفيه نظر للمنع من كون الاحكام الشرعية متناقضة بل هي متضادة لا يمكن اجتماعها
في محل واحد لكن يمكن رفع جميعها ومعه يحصل المقصود من التمسك باصالة الاباحة والبراءة وهو جواز الاقدام على الفعل والترك
بمعنى عدم ترتب المؤاخذة عليهما فتأمل ولا يقال لعل المراد من قوله عليه السلام ما حجب الله غير الاحكام الشرعية من اسرار القدر ونحوها لانا
نقول هذا تخصيص للعام من غير دليل فلا يصار اليه لا يقال حمل الموصول على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لوجب ارتكاب
تخصيصات كثيرة وهو باطل اما الملازمة فلان معظم افعال المكلفين محجوب علمها عن العباد في هذه الازمنة مع انها غير موضوعة عنهم
لوجوب العمل فيها بغير العلم قطعا واما بطلان التالي فلان الاصل عدم التخصيص ولان التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف
وهو غير جائز فاذن يجب حمله على العهد المعهود هنا غير متعين فلعله اسرار القدر ونحوها لانا نقول الاصل في الموصول الحمل على العموم
لا العهد وان استلزام الاول التخصيص لان العهد مجاز والعموم حقيقة فاذا حمل على العهد لزم المجاز واذا حمل على العموم لزم التخصيص وهو
اولى من المجاز كما بينا سابقا واما كون التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف فلا نسلمه فتأمل هذا وقد يمنع من كون معظم احكام افعال
المكلفين محجوبات علمها عن جميع العباد وذلك لانا لا نسلم ان الامام عليه السلام عالم باحكامها ولان احكامها الظاهرة معلومة لجميع العباد وان كان معظم
احكامها الواقعية غير معلومة لهم فتأمل ولا يقال ظاهر الرواية ان الذي حجبه الله تعالى علمه بمشيته يكون موضوعا عن العباد وهذا لا يمكن فرضه
بالنسبة الى الاحكام الشرعية لان الحكيم تعالى اذا جعل الفعل حكما شرعيا فلا يجوز ان يحجبه عن العباد لانه قبيح فيجب ان يكون المراد غير الحكم الشرعي
فيسقط الاستدلال بالرواية على المطلوب لانا نقول ان المراد بالحجب عدم التعرض لبيان الحكم والسكوت عنه لا المنع من ظهوره بعد ايجاده
وذلك غير قبيح فتأمل ولا يقال الافعال التي يشك في وجوبها او حرمتها لم يعلم بانها محجوب علمها عن جميع العباد وانها تماسكت عن بيان
حكمها اذ لعله تعالى بين الحكم ولم يصل الينا فلا يجوز الحكم بالوضع عنهم لان الحكم بالوضع معلق على الحجب وهو غير معلوم ولا يجوز الحكم
بتحقق المعلق الا بعد العلم بتحقق المعلق عليه لانا نقول الظاهر من الرواية ان المراد ان ما لم يحكم المكلف فهو موضوع عنه وليس المراد من
ما لم يعلم جميع العباد فهو موضوع عن جميعهم لان الرواية وردت في مقام الامتنان وهو انما يتم على الاول لا على الثاني كما لا يخفى فالمراد
من صيغة الجمع العموم المجموعي لا الاستغراقي ومن الظاهر انه اذا لم يتبين الحكم لواحد من العباد يصدق انه محجوب عن مجموعهم من حيث المجموع
فيلزم ان يكون موضوعا عن مجموعهم من حيث المجموع ومن المقطوع به انه لا يكون موضوعا عن العالم منهم بل عن الجاهل فيصح الاستدلال
بالرواية على المطلوب فتأمل ولا يقال مقتضى ظاهر الرواية وضع التكليف لو قبل الفحص عنه لصدق الحجب وهو خلاف الاجماع فلا يجوز الاعتماد
على هذا الظاهر لان الظاهر المخالف للاجماع لا يجوز الاعتماد عليه فلا يجوز التمسك بالرواية على المطلوب لانا نقول لا نم صدق الحجب قبل
الفحص فلا يكون ظاهر الرواية مخالفا للاجماع من هذه الجهة سلمنا ولكن يقيد اطلاق الرواية بصورة الفحص والاطلاق الذي عرضه التقييد
من جهة يجوز التمسك به في غير محل التقييد فيجوز التمسك بالرواية على المطلوب وثالثها ما تمسك به الفاضل التوني في الوافية وجده مسندا
في الرسالة التي الفها في اصل البراءة من غير عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا و
هو مروي بطريقين معتبرين يصلحان للحجية وان لم يكونا صحيحين فلا يمكن المناقشة فيه بضعف السند والتقريب في دلالته ما اشار
اليه جدي الصالح الفاضل في شرح اصول الكافي فانه قال في مقام شرح الحديث بعد قوله من لم يعرف شيئا الفعل مبني للمفعول

منها بالنسبة الى كل واحد منهم

ثم على تقدير تسليم ان الحكم الشرعي في الواقعة قبل الفحص

من التعريف يعني من لم يعرفه الله شيئاً من المعارف والأحكام بإرسال الرسول وإنزال الكتاب إذ التعريف الأول وقع عند الأخذ
بالميثاق لا يتعلق بالمؤاخذة كما قال الله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً هل عليه شيء من العقاب والأحكام أو من المؤاخذة و
الإثم قلت لأن التكليف والتأثيم إنما يكون بعد التعريف فيرد دلالة واضحة على أن من لم تبلغه الدعوة ومن يجد وعذرهم لا يتعلق به
التكليف أما بالمعارف فلأنها من الله تعالى كما عرفت وأما بالأحكام فلأنها إنما يستفاد من البيان النبوي وورد بعض الروايات
دلالة على أن يتعلق بهم نوع آخر من التكليف في الآخرة للامتحان والاختبار ولكمال الحجة عليهم انتهى وقد يقال إن غاية ما يستفاد من
الرواية أن من لم يعرف شيئاً من مسائل الدين الأصولية والفروعية لا شيء عليه إلا أن كل من شك في وجوب فعل أو حرمة بعد إقراره بالإسلام
وانقياده إليه ومعرفته لكثير من الأحكام الفقهية لا شيء عليه ومحل البحث الأخير لا الأول ولو سلم كون الأول من جملة محل البحث فنقول إن
الرواية على هذا التقدير إنما تدل على حجية أصالة البراءة بالنسبة إلى بعض جزئيات محل البحث لا جميعها فيكون الدليل من الخارج
تتميمه بالإجماع المركب مشكل كما لا يخفى وبالجملة التمسك بالرواية لإثبات حجية أصالة البراءة والإباحة بالمعنى المتعارف بين الفقهاء
مشكل إلا أن يدعى أن المراد من قوله عليه السلام من لم يعرف شيئاً السلب الجزئي لا الكلي وح ربما يتجه الاستدلال بالرواية على ذلك ولكن
هذه الدعوى خلاف الظاهر ومع هذا فيمكن قراءة صيغة يعرف بصيغة المبني للفاعل بل هو الأصل وعليه يكون المستفاد من الرواية أن
غير ذوي العقول كالحيوان لا شيء عليه إذ هو الذي لا يعرف شيئاً وهو معنى صحيح لا بأس بالتفسير عليه كما لا يخفى وح لا يكون للرواية ربط
بالمدعى أصلاً ورابعها ما تمسك به في الوافية وشرحها للسيد صدر الدين وجده في الرسالة وغيرها من خبر حريز الذي وصفه بالصحة في الوافية
وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا
يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة الحديث وروي في البحار قريب من هذا
عن مولانا الصادق عليه السلام فقال قال أبو عبد الله عليه السلام رفع عن أمتي هذه ستة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما
يطيقون وما اضطروا إليه قال بعض هؤلاء الجماعة ولا شك أن هذا الحديث على رفع المؤاخذة الأخروية عن الجاهل بالوجوب والحرمة لو فعله
ظاهر وهذا معنى الإباحة الشرعية لا بقاء قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي ما لا يعلمون يحتمل أموراً منها أن رفع عن مجموع الأمة
ما لا يعلمون بمعنى أنه لا يمكن فرض تحقق الجهل بأمر من أمور الدين في الأمة بل فيهم من يعلم جميع أمور الدين وهذا حق إذ من الأئمة الإمام عليه السلام
وهو ممن لا يمكن أن يفرض في حقه الجهل بأمر من أمور الدين ولا ينافي هذا ثبوت الجهل بذلك لكثير من الأمة لأن الرفع من المجموع لا يستلزم
الرفع عن الجميع وعلى هذا يصح حمل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا
إليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة على ظاهره ولا يحتاج إلى إضمار لأن الإمام عليه السلام الذي هو من الأمة لا ينصف بشيء من تلك
منها أن رفع عن كل واحد من الأمة ما لا يعلمه جميعهم منها أن رفع عن كل واحد من الأمة ما لا يعلمه وإن علمه غيره من الأمة ومن الظاهر أن الاستدلال
بالرواية على المطلوب إنما يتم على الاحتمال الأخير لا على الأولين وحينئذ لم يكن دليل على تعيين إرادته لم يجز التمسك بها على أن الحمل على الاحتمال
الأول لعله أولى إذ معه لا يلزم ارتكاب الإضمار ولا تخصيص الأمة بغير الإمام عليه السلام لأنا نقول الظاهر من الرواية هو الاحتمال الأخير
الاحتمالان الآخران بالطلان أما أولهما فلأنه يستلزم تخصيص الأمة بالإمام عليه السلام عند التحقيق وهو بعيد في الغاية ومع هذا فلا يكون
ما ذكر في الرواية مخصوصاً بأمة صلى الله عليه وآله على هذا التقدير لتحققه بالنسبة إلى الأمم السابقة لأن أوصياء الأنبياء السابقين مخصوصون
أيضاً لا يتحقق فيهم ما ذكر في الرواية فيمكن أن يقال رفع عن مجموع أمة موسى عليه السلام مثلاً جميع ما ذكر في الرواية ومن الظاهر أن المقصود
من الرواية بيان ما يمتاز به أمة صلى الله عليه وآله عن سائر الأمم والامتنان عليهم بروايته لأنهم قد تحقق بعض ما ذكر في الرواية في الأمم
لأن الإكراه والاضطرار يمكن فرضهما بالنسبة إليه فيلزم ارتكاب الإضمار في الرواية على هذا التقدير أيضاً فلا يمكن ترجيحه بعدم استلزامه
الإضمار كما لا يخفى بل يجب الحكم بمرجوحيته لاستلزامه الإضمار والحمل على الكل المجموعي المخالف للظاهر هذا والظاهر أن الاحتمال المذكور
مما لم يذهب إليه المحققون من الأصوليين على الظاهر لاتفاقهم على لزوم التأويل في الرواية وإنما اختلفوا في جهة التأويل كما لا يخفى
على من يراجع كتبهم وأما ثانيهما فلأنه مما لم يذهب إليه أحد على الظاهر مع منافاته للامتنان المقصود في الرواية كما لا يخفى وبالجملة لا إشكال

ولا يشتبه في نفس الاحتمال الاخير في الرواية فاذن يمكن الاستدلال بها على المطلوب ولا يقال المقصود من قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا
يعلمون بيان انه اذا احتمل كون شيء من افراد ما ثبت تحريمه شرعا وكونه من افراد ما ثبت حليته شرعا كما في مال الظالم الذي لم يعلم بكونه مغصوبا ونحوه
يحكم بالاباحة ورفع المؤاخذة فيه وبالجملة المقصود بيان ان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي لا يوجب الاحتياط وانه يجوز التمسك فيها بالاصل في
الاباحة والبراءة وليس المقصود بيان ان اصل البراءة والاباحة فيما اذا حصل الشك في وجوب فعل او حرمته ابتداء فلا يمكن التمسك بالرواية
على المطلوب لانا نقول هذا التخصيص لعموم الرواية الشامل للامرين من غير دليل فلا يصار اليه بل يقال ان مورد الرواية هو المعنى الثاني اذ معه
يحتاج الى اضمار لان اسناد الرفع الى الحكم الشرعي صحيح من غير حاجة الى الاضمار بخلاف اسناد الرفع الى المحتمل كونه حراما او مباحا فانه لا يصح الا
باضمار كما لا يخفى فلا يحمل عليه اصلا وقد يقال الحمل على المعنى الثاني يستلزم التخصيص اذ الحكم برفع الحكم الشرعي الغير المعلوم انما يصح بعد بذل
الجهد واستفراغ الوسع ومقتضى اطلاق الرواية ان ما لا يعلمون يكون مرتفعا مطلقا فورد على المعنى الثاني لزم ارتكاب التقييد مضافا
الى لزوم التقييد بما دل على حجية الظن ووجوب التقليد فيلزم هذا المعنى تقييدات كثيرة والاصل عدمها ولا يلزم هذا لو حمل على المعنى الاول
لان هذه التقييدات غير لازمة عليه كما لا يخفى فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال ارتكاب التقييد اللازم على تقدير الحمل على المعنى الثاني اولى
من ارتكاب الاضمار اللازم على تقدير الحمل على المعنى الاول لما تقرر من انه اذا دار الامر بين التقييد والاضمار كان التقييد اولى مضافا الى لزوم
التقييد على تقدير الحمل على المعنى الاول ايضا اذ ليس كل محتمل الحرمة والاباحة يرتفع مطلقا كما لا يخفى فهذا المعنى يستلزم محذورين احدهما الاضمار و
الثاني التقييد بخلاف المعنى الثاني فانه لا يستلزم الا التقييد وهو محذور واحد فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال تعدده يقابل المحذورين مضافا
الى ان ارتكاب الاضمار مما كان اولى هنا لزوم ارتكابه بالنسبة الى رفع الخطاء والنسيان مع تعذر ارتكاب الاضمار بالنسبة الى احد الشقين من
الاخرين وبالجملة دلالة الرواية على المطلوب في غاية الاشكال وخلصها ما تمسك به جدي قدس سره وغيره على المطلوب فقال ويدل عليه قوله صلى الله عليه
وآله الناس في سعة ما لم يعلموا انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الرواية ان من لم يعلم شيئا ليس عليه شيء وهذا لا يمكن فرضه بالنسبة الى عقلاء
المسلمين لان كل واحد منهم لا بد ان يعلم شيئا من مسائل الدين فلا يشمله الرواية نعم الجاهلين والمستضعفين من المسلمين لا يعلمون شيئا ولكنهم ليسوا من محل
الخلاف وانما محل الخلاف عقلائهم المكلفون لا غير لانا نقول ليس المراد ان من لم يعلم شيئا فهو في سعة بل المراد ان من جهل شيئا ولم يعلم به فهو هنا
في سعة وعلى هذا تشمل الرواية لجميع افراد المسلمين ويصح الاستدلال بها على اصالة الاباحة والبراءة والدليل على ارادة هذا المعنى دون الاول و
ان كان هو الظاهر من الرواية فبادي النظر امران احدهما ان الرواية في مقام الامتنان ومن الظاهر انه لا يتم الا على تقدير هذا المعنى دون الاول وثانيهما انه لو حمل الرواية
على المعنى الاول لكانت مفيدة لما هو معلوم بالبداهة وهو بعيد فتدبر وسادسها ما تمسك به جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم حين
سئل عن الرجل تزوج المرأة في عدتها اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما
هو اعظم من ذلك فقلت اي الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله
حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها انتهى وقد وصف هذه
الرواية بالصحة وقد يناقش في دلالتها اولا بان غاية ما يستفاد من الرواية ان الجهل بالتحريم في واقعة خاصة يكون عذرا وان اصالة الاباحة في صورة
الشك في التحريم معتبرة في صورة خاصة فلا يمكن التمسك بها لاثبات اصل الحكم الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الوقائع فاذا صح التمسك في واقعة
باصالة الاباحة مع الشك في التحريم صح مطلقا والا لزم خرق الاجماع المركب مضافا الى امكان دعوى افادة الرواية العموم نظرا الى التعليل في قوله
لانه لا يقدر على الاحتياط وفيه نظر وثانيا بانه ان كان المراد في الرواية بيان ان الجهل بحرمة تزويج ذات العدة يكون عذرا في عدم صيرورتها محرمة ابدا كما
هو الظاهر من سياقها فلا يكون لها ربط بالمدعى كما لا يخفى وان كان المراد بيان ان الجهل المشار اليه يكون عذرا في جواز تزويج المرأة وهي معتدة
فالظاهر ان الرواية حينئذ مخالفة للاجماع اذ الظاهر ان احدا لم يذهب الى كون الجاهل بالحكم هنا معذورا سلمنا ولكن ينبغي الاقتصار على هذا المورد اذ
التحقيق ان الجاهل بالحكم لقصور في تحصيله لا يكون معذورا الا في بعض المواضع وبالجملة التمسك بهذه الرواية على المطلوب لا يخلو عن اشكال وسابعها
ما تمسك به جدي قدس سره ايضا على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم انتهى وفيه نظر وثامنها ما تمسك
جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف ومثله روايات اخر يأتي الى غير ذلك من

الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد العلم وكثير منها صحيح السند انتهى وفيه نظر وتاسعها ما تمسك به في الوافية على ذلك فقال روى
ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفى بما لم يعلم وجه الدلالة ما اشار اليه السيد صدر
الدين في الشرح فقال لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم
فدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم واعتناه فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب او فيه وفي المستحب ومن الحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم
فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط اشي لا يقال مقتضى عموم هذه الرواية جواز التمسك باصالة البراءة والاباحة قبل الفحص عن معارضهما
وهو خلاف الاجماع فان من يجعلهما حجة انما يجعلهما حجة بعد الفحص والبحث عن معارضهما وعدم العثور عليه فلا يصح للحجية لانا نقول
مجرد مخالفة ظاهر العام للاجماع لا يستلزم سقوط الحجية بعد امكان تخصيصه بما لا يلزم معه مخالفة الاجماع كما في هذه الرواية فانه يمكن
بصورة حصول الفحص عن المعارض والعام المخصص حجة في الباقي ولا يقال المستفاد من الرواية اشتراط الكفاية عما لا يعلم والتمسك باصالتي الاباحة
والبراءة بالعمل بما علم فلو لم يعمل به من يحصل له الكفاية ولم يجز له التمسك بالاصلين المذكورين وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد ولا قائل به
قائل فتكون الرواية مخالفة للاجماع لانا نقول مخالفة ظاهر الرواية للاجماع انما هو باعتبار مفهوم قوله من عمل اه فانه في قوة ان يقال من لم
يعمل بما علم لم يكفه ما لم يعلم وهذا غير قادح في حجية الرواية لان المفهوم المخالف للاجماع ينبغي طرحه والاقتصار على منطوقه ولا يقال
غاية ما يستفاد من الرواية ثبوت الكفاية عما لا يعلم وجواز التمسك بالاصلين في صورة العمل بما علم لا في مطلق صورة الشك في الوجوب
والحرمة مع عدم الدليل على خلافهما بعد الفحص عنه فتكون الرواية اخص من المدعى لانا نقول هذا غير قادح لامكان التتميم بعدم القائل
بالفرق بين الصورتين كما هو الظاهر ولا يقال كل احد يعلم حسن الاحتياط فيدخل في قوله بما علم فيتوقف كفاية ما لم يعلم على العمل به فاذن لا يمكن جعل
الرواية دليلا على حجية اصالة البراءة كما لا يخفى لانا نقول التذكير في الرواية في مقام الامتنان وينافيه شمول ما علم لما ذكر في المراد غيره
فيصح الاستدلال بها على ذلك وفيه نظر ولا يقال المقصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا اشتبه الحرام او الواجب بغيره ولم يعلم
ان هو الخارج عن افراد ما علم تحريمه او من افراد ما علم حليته او افراد ما علم وجوبه او من افراد ما علم عدم وجوبه فيكون تقدير الرواية
من عمل بما علم من كون الشيء حراما او واجبا يعني ان ما علم حرمته وفي بما علم وجوبه كفى ما لم يعلم حرمته ووجوبه يعني انه لا يجب عليه اجتناب
ما لم يعلم حرمته ولا الاتيان بما لم يعلم وجوبه وبالجملة المقصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا حصل الشبهة في موضوع
الحكم الشرعي لا عدم وجوبه فيما اذا حصل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ولم يعلم ان الفعل الفلاني هل حكم الشارع بحرمته او لا او لم يعلم انه حكم
بوجوبه او لا ومحل البحث هو هذا الاول فلا يكون للرواية دلالة على محل البحث فيسقط الاستدلال بها فيه لانا نقول هذا تخصيص
للرواية من غير دليل والاصل العموم الا ان يقال شمول الرواية للاول والثاني معا بعيد اما اولا فلانه بعيد من المعصوم عليه السلام صدور
هذه الرخصة العامة في الاحكام الشرعية مع ما علم من حاله عليه السلام من التحريص والترغيب في تحصيل الاحكام الشرعية واما ثانيا فلان حمل
الرواية على العموم خلاف الاجماع اذ ليس كل احد اذا عمل بما علم يكفيه ما لم يعلمه فان الكفار وساير فرق المخالفين والاطفال والعوام ليسوا كذلك
وارتكاب التخصيص يفضي الى تخصيص العام الى الاقل من النصف فيجب الحمل على العهد والمعهود هو الثاني سلمنا ولكنه مشتبه ومع تخصيل
الاجمال في الرواية يسقط الاستدلال بها في محل البحث وفيه نظر ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية عدم وجوب العمل بالاحتياط بعد
العمل بما علم وهذا لا يستلزم عدم وجوب العمل به قبله لانا نقول لم يقل احد على الظاهر بوجوب العمل بالاحتياط قبله وعدم وجوبه بعده
فالتفصيل خرق للاجماع المركب فيتعين بعد ملاحظة الرواية عدم وجوبه مطلقا سلمنا ولكنها دلت على عدم وجوب الاحتياط في الجملة وهو المطلوب والانصاف
ان الرواية لا تخلو عن اجمال مناف للاستدلال فالاعتماد عليها في محل البحث مشكل ولكن جعلها من المؤيدات لا بأس به وعاشرها المرسل خطب امير
المؤمنين ع فقال ان الله تعالى فرض فرائض فلا تنقضوها وحد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها
رحمة من الله تعالى فاقبلوها وفيه نظر وحادي عشرها ما تمسك به في الذكرى والوافية من خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه وفيه نظر لا يقال يعارض ما ذكر جملة من الاخبار الامرة باخذ ما لا يريب منها النبوي
المرسل الذي اشار اليه في المعارج والذكرى وغيرهما دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه عديدة

لا نفي مذاق قال في المعارج بعد الاشارة الى مسلك القائلين بالاحتياط بالرواية المذكورة والجواب ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول
سلمناه لكن الزام المكلف بالاتقاء مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر انتهى ولا يقال تعارض الاخبار
المذكورة بجملة من الاخبار الامرة بالاحتياط منها خبر داود بن القسم الجعفري عن الرضا ع ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحط لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله ع خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها مرفوعة زرارة
قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان بايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر الى ان قال فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالفها الاحتياط لانا نقول هذه الاخبار ايضا لا تصلح للمعارضة
من وجوه شتى ومنها ما ذكره في كرى من استصحاب حال العقل وقد اشير اليه ايضا في جملة من الكتب فهي المعتبر اما الاستصحاب فمن اقسام
استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي التمهيد استصحاب الحال
حجة عند اكثر المحققين فقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام
استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وفي الوافية القسم الثاني استصحاب حال العقل اي حالة السابقة
وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او
الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق والحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يجد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني وح
حجيته ظاهر اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وفي رسالة الحجية ما يدل على ذلك استصحاب
عدم التكليف انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه جد فرة فقال ودلالات الكثيرة على ان حكم الاباحة والاصل البراءة مثل قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمفهوم حتى نبلغهم الامر بعث الرسول كما لا يخفى على اللبيب مثل قوله تعالى لنهلك من هلك عن بينة وقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما آتاها وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك من الآيات
الظاهرة في انه لا مؤاخذة الا بعد البيان وكذا يدل عليه مثل قوله تعالى قل ما حرم عليكم الآية لان الحكم اذا كان التوقف فاي فائدة في تلاوة ما
حرم الله بل لا بد من تلاوة ما احل الله تعالى وكذا يدل عليه مثل انما حرم ربي الفواحش ومنها حرم عليكم الميتة وامثال ذلك ومنها ما اشار اليه
جد ايضا فقال دليل المنع انه اذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب قبيح على الله تعالى وربما اعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
مع ان حكم جميع الاشياء مدون نص الله تعالى الا انه عند حافظه كما ورد في الاخبار الكثيرة فالصواب ان يجعل الدليل هكذا اذا لم يصل لم يكن عقابا
لقبح التكليف والعقاب ح كما عليه جمع من ارباب العقول فان قلت الضرر محتمل الا بالنسبة الى البعض والعقل حاكم بوجوب دفعه فلا يقبح
العقاب ح لكان التنبيه في الاشعار وهذا وان لم يتحقق بالنسبة الى البعض الا انه يكفينا لمنع ما ادعيتم من العموم قلنا الظن ان العقل
لا يحكم بالوجوب بمجرد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من امارة وسبب امر بل يحكم بقبح العقاب ح كما لا يخفى على المنصف المخلي نفسه
على انا نقول الضرر كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك فلا يحكم العقل بالوجوب جزما وما ذكر من رجحان الترك على الفعل لان الحرمة
للمفسدة والوجوب للمنفعة وغير ذلك ركيك جدا نعم يتوجه عليه انه لم يثبت منه ان الاصل براءة الذمة ما لم يتحقق نص بل يكفي الظنون
الاخر بل الاحتمال الناشئ من امارة على ان علم العقل بالضرر ايضا ليس بنص ويمكن الجواب بان حكم العقل بالوجوب غير ظاهر وليس كل ذمة
دليلا على الوجوب والحرمة بل يكون ذمة من جهة الكراهة سيما اذا كانت مغلظة شديدة وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الانواع
الخمسة الاباحة والاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة وكراهته قابلة للدرجات ككراهة الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور
الاول لا فرق فيما ذكرناه من ان الاصل البراءة في مقام الشك في الوجوب بين العبادات والمعاملات الثاني قال في المعارج
اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو
كان الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا
ان يضبط طرق الادلة الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احد تلك الدلائل
لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بالا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الدلائل لما كانت

ويجمع من حق عن بينة ع

الدليل الشرعي على اصالة البراءة

المخلي

في عدم الفرق بين العبادات والمعاملات في اصالة البراءة

ادلة الشرع محصورة فيها لكن قد بينا انحصار ادلة الاحكام في الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم وفي المعتبر عن اقسام الاستصحاب
ان يقال عدم الدليل على كذا يجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الا
حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر **الثالث** قال العلامة في النهاية الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه
عبارات الاولى هذا حكم قد كان معدوما اولا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل
لحدوثه فلا يكون المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جائز عليه تعالى وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه
قديم والحكم حادث قيل المراد من الحكم كون الشيء مقولا لان لم يفعل هذا الفعل عاقبتك معلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر
لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو يقتضي المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب الثانية لو ثبت الحكم
لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني يطلق للنهي عن اتباع الظن لقوله تعالى ان
الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالثة لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول
يستحيل رده اليه تعالى لامتناع النفع والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة اما ان تكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما
يكون وسيلة اليه ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم وثبوت
العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فيبقى في المختلف على الاصل الرابعة هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي يثبت هذا الحكم فيها في وصف
مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فانه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك وبينه بطريقه واما بيان منع
المشاركة في الحكم بهذا القدر لان هاتين الصورتين اذا اشتركتا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف
المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو بطل او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين
الى علة انكان لذاته او لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان يستند اليها لا الى مستند اخر وهو لم يكن لذاته ولا لازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة
والغنى عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذاته يقتضي
الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان بتقدير ثبوته في
هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد هنا وفيه نظر لان
مقادير الحاجة والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت في الصورتين فلا يتساوى الحكم السادسة هذا الحكم كان منتفيا من الازل الى الابد
فكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات
المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت الغير المحقق اولى من اعتبار حدث الحكم بغيره من الحوادث
المحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يفضي الى ضرر فيكون منتفيا لقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان
المكلف على تقدير دعاء الداعي الى فعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد الثامنة لو ثبت
الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف بما لا يطاق والدليل منتف لانه انكان هو الله تعالى لزم قدم الحكم من الله تعالى وانكان غيره فانكان قديما عاد الكلام
وانكان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقائه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجود ذاته وان لم يوجد له وصف الدلالة فانه كونه دليلا
مشروط بحدوث هذين ويكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد **الرابع** قال في الوافية
ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون
في الادلة الشرعية **مفتاح** اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض كما اذا اختلفوا في حد الخمر فقال قوم ثمانون وامر
اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانون وقيل اربعون ولم يكن حجة شرعية على صحة شيء من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل لازما
او لا يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي يقتضيه التحقيق هو الاول وعليه المحقق والعلامة والشهيد والبيضاوي و
الرازي كما عن الشافعي وحكي في المعارج عن قوم الثاني لنا على المختار ان الاجماع قد حصل على وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه مع زيادة
فمحل الاختلاف الزائد والبراءة الاصلية نافية فيثبت الاقل بالاجماع وينفي الزائد بالاصل لان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على

ماهية اخرى

اكثر من المتناهية

الاكثر وقد تقرر ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لان ما لا يقال الذمة مشغولة بشئ وقد اختلف فيما يبرئ به الذمة في الاقل خلاف
بالاكثر يبرئ الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا لبراءة الذمة لانا نقول لا نم الاشتغال مطلقا لان الاصل دال على خلوها فلا اشتغال الا مع قيام الدليل
وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال المجرد وللاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال
بالاكثر والاشتغال المطلق مغايرا بالاصل لا يقال فان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون دليلا عليه لا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان
العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل والا وجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة وهو
خلاف مقالة من يقول على البراءة الاصلية عند عدم العثور على الدلالة الشرعية ولكن لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو في صورة لا يكون ترك الزيادة موجبا
للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة وجلسة الاستراحة في الصلوة والشك في نزع الزائد في تطهير البئر لان ترك الزائد هنا موجب
للشك في صحة الناقص وهو الصلوة بدون السورة وجلسة الاستراحة في الاولين وما دون الزائد في الاخير فانه يجب الاتيان بالزائد حينئذ لا دليل على نفيه
لرجوع الشك حينئذ الى المكلف به فيجب الاحتياط ولاصالة بقاء التكليف وعدم الامتثال والخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بالناقص فيجب لا يقال هذا تفصيل
في المسئلة بما لم يصر اليه احد من الباحثين فيها فيكون خرقا للاجماع المركب فيكون باطلا لانا نقول ذلك غير معلوم بل لا يبعد دعوى مصير معظم اصحابنا
الى هذا التفصيل فيكون لازما ويتفرع على ما ذكرناه في الصورة الاولى مسائل كثيرة منها انه لو تيقن باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة
او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم تمام المقدار الا انه يعلم ببعضه كان يعلم باشتغال الذمة بالعشرة ويشك في الزائد عليها وقد صرح بعض
الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققناه وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار ثم نساه وحصل الشك
وفيه نظر ومنها انه لو تعدى بالدابة المستاجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي قيمة يوم التفريط
او قيمة يوم التلف او اعلى القيم من حين العدوان الى حين التلف واللازم على ما ذكرناه هو الاخذ باقل القيمتين اللهم الا ان ينعقد الاجماع على
بطلانه وينحصر الاقوال في الثلثة المزبورة فاللازم حينئذ القول الاخير لحصول العلم بالبراءة معه فتدبر **مفتاح** اذا اختلف الاصحاب في كون الشئ
هل هو واجب كفائي او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه في الجملة كما في الامر بالمعروف فهل الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر
هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب بجميع من استجمع لشرائط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي يعترف بذلك ولكنه
يدعي ان قيام البعض يغني عن قيام الكل واما ما اختاره بعض في الواجب الكفائي من تعلق الخطاب بواحد منهم فضعيف وليس قولا لاحد من اصحابنا
على الظاهر فلا يحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام احدهم الى دلالة والاصل عدمها فيستصحب الحكم لا يقال ما ذكرت من تعلق الخطاب بالجميع
استصحاب انما يسلم فيما اذا لم يقم به احد مع استجماع الكل لشرائط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علموا او ظنوا بتحقق السبب الموجب له بعد
قيام بعضهم فلا نم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول انا نثبت التكليف على الجميع وان علموا او ظنوا بقيام البعض في الجملة فيثبت
مطلقا اذ لا قائل بالفصل لا يقال يقلب هذا عليكم لانه اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا او ظنوا بذلك في الجملة فلم يثبت مطلقا لانا نقول بعد الاجماع
على ان جميع الصور لها حكم واحد لا بد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة البراءة فان الاول مثبت والاخير نافي باعتبار عدم الدليل فيكون الاول
مقدما ويؤيده غلبة الوجوب العيني على الكفائي في الشريعة هذا كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع ونحوه واما اذا كان من الخطاب
فلا بد من ملاحظة دلالته فان كان من نحو الامر فالاصل ايضا الوجوب العيني لانه الظاهر منه عند الاطلاق **مفتاح** اعلم انه احتج بعض القائلين
بان الامر للفور بالاحتياط فان اليقين بالامتثال انما يحصل بالمبادرة للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول قال في النهاية من توقف في
الامتثال خالف في ذلك اجماع السلف لا يقال اثبات الوضع بما ذكر باطل لانا نقول ليس المقصود اثبات الوضع بل بيان ان الاصل فيما علم
وجوبه في الجملة وشك في فوريته الفورية لان اشتغال الذمة يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل الا بالفورية واما ان ما نحن فيه من هذا
القبيل فلان العلم الاجمالي بالوجوب الشك في غيره فلا يحصل من جهة الاجماع كان يتفق الكل على وجوب فعل ويختلفون في فوريته وقد يحصل
من جهة الخطاب كان يدل على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا حاصل في محل الفرض وذلك لان الامر اما
موضوع للفور والتراخي بالاشتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور غلبة يوجب التوقف عند اطلاق اللفظ
وعلى اي تقدير يتحقق ما ذكر واما القول بوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا يصح

كما في المثالين المتقدمين لوجوب الشك في وجوب الزائد مع الشك في نفس التكليف فيتدفع بالاصل واما لو كان نزع الزائد موجبا للشك في صحة الناقص

في ان الاصل في الواجب العيني الوجوب الكفائي

في حكم الشك بالاجتزاء بالامر الاول

ثم ان الامر للفور

ذلك المعارضة وقد يقال لا نم توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمأمور به اما على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه لو اخر لم يسقط
عنه التكليف بل يجب عليه المأمور به مطلقا وان تراخى الزمان فواضح فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا ومقتضى الاصل عدم القول بان الشك قد تعلق
بنفس التكليف وقد تقرر ان الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض آخر منهم من سقوط التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو
فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك فيها وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقائه واشتغال الذمة حتى يعلم بالخروج وليس الا بالاتيان به
واذا ثبت بقاء التكليف هذا الا ان يحصل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير فيدفع احتمال الفورية بالاصل على ان القول بالتراخي هو الاوفق
بالاحتياط اذ الريب به في ثاني الحال مع الاخلال به في الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلافها اذا اتى به حتى يقطع بالبراءة منه وقد يقال
على استصحاب التكليف بالمنع منه وذلك لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما يمنع من الاستصحاب وهو كون المأمور به
على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب فانه يجري في موضع يتحقق حكم من شانه البقاء بتقدير
المانع ويشك في طرو المانع فان الاصل عدم المانع ولا كذلك محل الفرض كما لا يخفى فتدبر وعلى اوفقية القول بالتراخي للاحتياط بالمنع منها
فان المبادرة توجب القطع بنفس المكلف به ولا كذلك الاتيان به في الزمان المتراخي فان غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف لا
الاتيان بالمكلف به لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور ولم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع بعدم اشتغال
الذمة كما لا يخفى **مفتاح** اعلم انه اختلف القائلون بان الامر للندب بان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب ولا عكس لان الواجب
ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وفيه نظر لان الامور التوقيفية لا بد فيها من الرجوع الى
مظانها والاعتبارات العقلية لا تصلح للاستنباط نعم يعول عليها بعد العجز عن تخصيص مدلول الصيغة فيقال بعد ورودها ان القدر
المستفاد منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل عدمه ولكن يظهر من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل فانه
قال وتعلق من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان اقل فائدة مما لا بد منه من الاذن
والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك بطلانا نقول من اين علمتم انه لم يكره ترك المأمور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان قالوا
من حيث انه لو كره الترك لبين ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم يكن كارها لبين ذلك فان قالوا ان
الفرق بين الامرين ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك فيه وليس كذلك اذا تغيرت حاله وصار مكروها بل يجب في الحال
هذه بيانه لان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب وقيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة وتغيرها عما كانت عليه في العقل لا بد من تغير تركها
وخروجها عن الاصل العقلي فان الامر بالصلوة مثلا امر بفعل كان في العقل لولا ورود الامر به كان محظورا من حيث كان اتحال مشغلة على النفس
من غير فائدة ولا بد من تغير تركها الذي كان في العقل واجبا وتغيره ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون لا مرادا
ولا مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون المكلف مخيرا بينه وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب
على ما استدل عليه فيما بعد بعون الله تعالى والحكيم لو قال للمكلف افعل كذا بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في وقت الخطاب وهم لا
يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات
انما هو بالنظر الى العقل ولكن الذي تقتضيه القواعد الشرعية الثاني وهو الندب في ذلك لان تغير حال الترك انما هو بحسب الفعل
لتقابلهما والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه في الجملة لا كون لازما فيتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب بالجملة الاصل كالتمام
الافتقار في تخصيصه ورفع اليد عن مقتضاه على القدر المتيقن والمشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا فلان قوله على ان البيان انما
ليس في محله كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشريعة وشك في كونه على الوجوب او الندب
فالاصل الندب لا لان الاصل الندب بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون المثال الندب ولا فرق
في ذلك بين ان يكون المنشأ في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا ويختلفون في استحبابه ووجوبه او اللفظ
كالامر في اخبار الائمة بناء على ما ذكره صاحب المعالم من اجماله لشيوع استعماله في الندب بحيث صار من المجاز الراجح المساوي احتماله
لاحتمال الحقيقة وبناء على اشتراكه بين الوجوب والندب لا يقال الرجحان جنس ولا يتقوم في الخارج الا باحد فصليه وهما غير معلومين فيجب

فيه فانه ح

فيه فانه ح

فيه فانه ح

فيه فانه ح

١

التوقف وان الحصا بقد وقع بالجمل ومعه قد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون الا بالتزام الفعل لانا نقول
هذا يقتضي رفع اليد عن اصالة البراءة فان ما ذكر جارٍ في كلما يعول فيه عليها وكلامنا مبني على جهة اصالة البراءة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم
ثم قائله عين النزاع ولزوم تحصيل البراءة انما يكون بعد القطع بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف به لا مطلقا الا على القول
بوجوب الاحتياط مطلقا وهو خلاف التحقيق وكذا الكلام فيما اذا علم بمرجوحية امر وشك في انها على الكراهة او الحرمة فيحكم بالكراهة مضافا
اذا تعلق الامر بشيء مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والصوم فلا يخلو من صور احدها ان يتمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه فلا اشكال في وجوب
الاتيان به وثانيها انه لا يتمكن من الاتيان به ولا بشيء من الاجزاء اما باعتبار التعذر او التعسر ولا اشكال في سقوط التكليف لامتناع التكليف
بالمحال وارتفاع الحرج في الشريعة وثالثها ان يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون آخر كما لو لم يتمكن من التشهد والركوع في الصلوة وغسل اليد
ومسح الراس في الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء وهو صاحب المشارق لان وجوب الاتيان
بالاجزاء الممكنة خلاف الاصل فان الامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد في مخالفته من دليل وليس
ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو للاكثر على ما حكاه جدي في فوائده ولهم وجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة
من الاصحاب كالفاضلين والشهيد الثاني في مسئلة الاقطع فقالوا لان غسل الجميع واجب فيقتضي وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو
فلا يسقط بعضه لفقدان البعض انتهى وفيه نظر للمنع منه اذ هو متوقف على مسبوقية التكليف وهي ممنوعة لعلم الامر بتعذره فلا يكلف بالكل
فاذا لم يكلف بالكل لم يتحقق لباقي الاجزاء صفة وجوب اصلا حتى يستصحب سلمنا انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا
استقلاليا حتى يجوز استصحابه بل وجوب تبعي لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري في المشارق
فقال في مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق انما هو الامر بفعل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد
وليس امرا متعددا بكل جزء جزء منه ولما لم يتوجه متعلقه ههنا فسقط التكليف به فلا بد من غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى سلمنا لكن نقول انما
يتم بعد توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت واما لو حصل قبله فلا وذلك واضح الثاني ان الاستقراء في موارد الاحكام الشرعية
يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع وفيه نظر لعدم معلومية الا في
الصلوة والوضوء سلمنا ولكن افادته العلم في المقام غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائي محل كلام الثالث جملة من الاخبار منها النبوي المشهور
شيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ومنها المرفوعة بان كما قيل في احدهما الميسور لا يسقط بالمعسور والاخرى ما لا يدرك كله
لا يترك كله قال جدي قدس سره والاخبار الثلاثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند نقلت في الفوائد عن علم الهدى
انه عليهم مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف اسناد
الاخبار المذكورة بالارسال ودعوى الجبر بعمل الاصحاب مشكل لعدم معلومية نعم ذكر جماعة الاول منها في بحث الامر لمن قال بانه للندب ولا يجدي في
ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها بجملة من المسائل فلا تدل على صحة صدورها حتى يحصل اصلا في كل مسئلة ويؤخذ بظاهر الفاظها وبما يضعفها
عدم تعرضهم لها في مسئلة الاقطع بل استدلوا فيها بالاجماع والاستصحاب والنص الوارد فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في
المسئلة الاولى لان الميسور لا يسقط بالمعسور وهو لا يقتضي ان يكون رواية فلعله فتوى منه واما ثانيا فلضعف دلالتها اما الاول فلانها انما
يتم لو كانت من في قوله صلعم منه للتبعيض وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعنى الباء فيكون التقدير اذا امرتكم بامر فاتوا به ما استطعتم فيكون المامور به
هو الاتيان بالمامور به وقد صرح ابن هشام بايتان من بمعنى الباء ونص الشيخ على ان من حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هذا
فاسد من وجوه منها انه مجاز والاصل عدمه ومنها انه يلزم ح ان يحمل ما في قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير فاتوا به زمان الاستطاعة وهو
خلاف الظاهر فان الاصل فيها ان تكون موصولة والاصل في الفعل عدم التاويل بالمصدر الثالث انه يلزم ح حمل الرواية على التاكيد اذ لا حاجة
اليها بعد ثبوت كون الامر للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه والا لكان لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم التاسيس وهو
بيان اصل شرعي زائد اذ المتعذر الكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف الاصل
ولكنه لا بد منه هنا اذ لولاه للزم التقييد في لفظ الامر اذ ليس كل مركب يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه وللزم الاضمار وتقديم المتعلق على

التعلق به ان جعلنا تقدير الرواية هكذا اذا امرتكم بامر فاتوا ما استطعتم منه فيكون من في قوله صلعم منه بيانية اما لزوم تقديم ذلك فواضح واما الايضا
فلان الايتان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا يقال اتى الصلوة بل اتى بالصلوة فلا بد من اضمار الباء قبل لفظة ما فيما استطعتم وكذا يلزم
هذا ان جعلت من للتبعيض حتى يكون التقدير اذا امرتكم فاتوا بعضه ويلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف النظم
والظاهر من استدل بالرواية على ان الامر للندب ومن اجاب عنه بالحمل على المجاز فهو معاند قوله لما اظناه ثم لو تنزلنا عن ترجيح المجاز فلا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال وبما ذكر يجاب عن الثاني ان سلم اصالة الموصولية في لفظة ما واما الثالث فبالمنع من لزوم التاكيد على ما ذكرناه فانه يجوز ان يكون
غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلاق الامر مقيد به وليس في هذا تاكيد لمدلول الصيغة فان مقتضاها عدم الاشتراط فان قلت
على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم عقلا فيكون ذلك تقريرا لما دل عليه العقل فهو تاكيد قلت لو كان ذلك من
البديهيات لكان الامر على ما ذكرت لكنه نظري فاراد الشارع ان يبينه حتى لا يختلف فيه العقول كما بين كثيرا من المسائل التي يستقل العقل بادراكها
على انا نمنع من مرجوحية التاكيد على الاطلاق بل انما نسلم فيما اذا كان للفظ محملان احدهما تاكيد للفظ اخر والاخر تاسيس وبيان فائدة اخرى
غير ما افاده اللفظ الاخر واما مثل هذا التاكيد بالنسبة الى مثل هذا التاسيس فلا نم مرجوحيته لان مثل هذا التاكيد قد وقع كثيرا اسلمنا ولكن يلزم
التاكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على غير ما ذكرناه لدلالة الاستثناء على لزوم الايتان بما تيسر على اعتراف به الخصم سلمنا ولكن اولوية التاسيس معارضة
بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط الاستدلال هذا كله على تقدير عدم القول بان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة واما لو كانت الفاء تفيد الفور
فلا يلزم تاكيدا اصلا لانه يكون المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر الايتان به فورا وهذا مما لا يدل عليه الصيغة على المختار ولا قام الدليل
العقلي عليه واما الثاني فلان حمل الرواية على اطلاقه خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور في بعض المقامات فاللازم ح اما تقييد الرواية
بما قام الدليل على الخلاف او حملها على ان المراد من الميسور المامور به بالاصالة الذي يتمكن من الايتان به ومن المعسور المامور به بالاصالة الذي
لا يتمكن من الايتان به فيكون التقدير المامور به الذي هو ميسور لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور والتقييد وان كان اولى ولكن هذا
ما يدل على ارجحية المجاز وهو قوله لا يسقط الدال على ان الامر بالميسور باق ومعلوم ان فرض هذا لا يكون الا فيما ذكرنا واما فيما ذكره المستدل
فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع التكليف بالجزء من حيث هو جزء قطعا لانه تبع فان وجب فانما هو بامر جديد فتدبر واما الثالث فلوجوه الاول
ان قوله لا يترك لا يمكن حمله على ظاهره حتى يكون نهيا عن ترك الباقي لشمول قوله ما لا يدرك كله للمستحبات ومعلوم انه اذا تعذر الايتان
بتمام ما تعلق به الامر الاستحبابي لا يحرم ترك الباقي فلا بد ح من حمل قوله لا يترك على المرجوحية الجملة ومعه لا يتجه الاستدلال لا يقال
قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف بالبعض كالتكليف بالكل فان واجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا نمنع من دلالته عليه ولا يقال يجب
تخصيص ما لا يدرك بالواجبات اخذا بظاهر قوله لا يترك كله ولا يجوز العكس وارتكاب التاويل في لا يترك لما مر من ان التخصيص اولى من المجاز
لانا نقول لا نم ان كل تخصيص اولى من المجاز حتى الذي يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما في محل البحث فان اخراج المستحبات اخراج لاكثر الافراد
لظهور ان المستحبات اكثر من الواجبات الثاني ان الاستدلال انما يتم لو اريد من الكل الكل المجموعي وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد الكل الافرادي
فيكون الرواية مخصصة بالعمومات المتعذر من الايتان بجميع افرادها والمطلقات التي في المعنى راجعة الى العموم كقوله الصلوة خير موضوع
ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معا لان الظاهر ان لفظ الكل مشترك لفظي بينهما مضافا الى ان في الحمل على المجموعي لزوم التخصيص ولا كذلك
الافرادي فان قلت الحمل على الافرادي يلزم منه ان تكون الرواية تاكيدا لما هو معلوم قلنا في الجواب مثل ما تقدم فتدبر الثالث ان الاستدلال
لو تم فانما يتم فيما اذا تعلق الخطاب بمركب وتعذر الايتان ببعض اجزائه كما لو دخل الوقت وعرض له مانع من القراءة مثلا واما اذا طرء
المانع قبل تعلق الخطاب كما لو لم يتمكن من القراءة قبل الوقت فلا تشمله الرواية وبهذا يمكن الجواب عن الحديثين السابقين الرابع ان مورد
الرواية عدم الدرك وليس هو عبارة عن مطلق تعذر الايتان به الذي هو محل البحث فالدليل اخص من المدعى فتدبر والجملة الاعتماد على مثل
هذه الاخبار القاصرة السند والدلالة في تاسيس اصل شرعي مشكل في الغاية فعلى هذا الاصل كلما تعذر الايتان بجزء منه سقوط
التكليف ومنه ما لو تعذر الايتان بشيء من واجبات الوضوء او الغسل فاذن الاصل فيهما الانتقال الى التيمم فالجبيرة على خلاف الاصل
فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن على ان يمكن دعوى الاصل المزبور مع تسليم ظهور الاخبار حجة للمعظم في قولهم باصالة الايتان

بما تيسر من الاجزاء عند تعذر الباقي لمعارضتها بقوله تعالى فلم تجدوا ماء المفسر بعدم التمكن منه نعارض العمومين من وجه لاعمية الاخبار المزبورة
بالنسبة اليهما والى سائر العبادات التي لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها واختصاصها بما لو تعذر الاتيان ببعض الاجزاء واعمية الآية الشريفة بالنسبة
الى صورتي تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها واختصاصها بالطهارة فلا يتجه من الاخذ بالآية الشريفة لوجود الترجيح في طرفها فانها متواترة
ومعتضدة بجملة من الاخبار ولو توقف في الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة مع قولهم لا صلوة الا
بطهور وتردده بينهما وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا فحكي عن بعض منهم تعميمه حتى بالنسبة الى
الاجزاء العقلية فلو قال اتني بانسان ولم يتمكن الا من الفرس مثلا كان اللازم الاتيان به ومنعه آخر وهو جيد قوي لاتحادها في الخارج وبساطتها
وكون التعدد في طرف تحليل العقل وكون احدهما عين الآخر وهو الاقوى **الثاني** اذا قام دليل على ان سقوط التكليف بالبعض لا يستلزم سقوط
التكليف بالباقي بل يجب الاتيان به كما في الوضوء فان الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل اليد اليسرى يجب الاتيان بالاجزاء الباقية
فهل يجري التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي اولا وتظهر الثمرة فيما اذا اختلف الاصحاب في وجوب الابتداء بالاعلى على من يجب عليه الاتيان بالاجزاء
الباقية فانه على الاول يدفع الوجوب باطلاق الامر بالغسل كما كان يدفع به قبل حصول المانع عن الاتيان بالجميع وعلى الثاني لا يمكن دفعه بل اللازم
الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البدأة بالاعلى اذ به يحصل اليقين برفع الحدث والتحقيق عندي على المختار الثاني لان الاول لو انما
كانت متوجهة الى القادر على الجميع بعد حصول المانع ارتفعت لنا قلنا ان مقتضى الاصل سقوط التكليف راسا فاثبت وجوب الاتيان بالباقي
فانما هو من دليل آخر غير تلك الخطابات فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من اطلاق او تقييد فتكون الاطلاقات السابقة غير معتبرة اصلا
ولا يمكن الرجوع اليها في شيء من الاحكام التي يقع فيها الخلاف في هذه الصورة ويمكن دعوى استحكام ما قلناه على الاصل المخالف من لزوم الاتيان
بما تيسر من الاجزاء فتدبر **مفتاح** اختلف الاصحاب في ان تغيير هيئة المستحب هل هو حرام اولا بل غايته ترك المستحب فلا يستحق الثواب على قولين
الاول انه حرام وهو للشيخ ابي جعفر الطوسي ره **الثاني** انه ليس بحرام وهو للعلامة في المختلف والشهيد في ذكرى والمحقق الخونساري في المشارق
وهو المعتمد لاصالة الاباحة عن المعارضة ولانه لو كان حراما لاشتهر وبعضدها الشهرة لا يقال ان التغيير المفروض كذب على الله تعالى وبدعة
فيشمله عموم ما دل على حرمتها لانا نقول الصغرى ممنوعة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه لا يترتب على التغيير ثواب
لان الثواب انما يترتب على الهيئة المأمور بها والهيئة المفروضة ليست مأمورا بها فلا يترتب عليها ثواب وكذا لا يحصل بها براءة الذمة والخروج عن
عهدة التكليف **الثاني** قال في لف وكرى ان المغير اذا اعتقد مشروعيتها على الوجه الذي غيرها لاجل شبهة كان مأثوما في اعتقاده وادعى
الثاني انه لا شبهة في ذلك وفيه نظر لان الاعتقاد ان كان مستندا الى امر فينبغي ان يكون معذورا لكونه عن شبهة وان لم يكن مستندا الى امر فمنع
تحققه لان الكيفيات النفسانية التي من جملتها الاعتقاد والعلم مسببات ومن المحال ان يحصل المسبب بدون سببه الا ان يقال ان الاعتقاد امر
اختياري يمكن صدوره وتركه بمحض المشية والارادة وليس هو كالعلم في عدم حصوله بمحض المشية والارادة فالنسبة بين الاعتقاد الذي هو
عقد القلب والتصديق شيء مع بين نفس العلم العموم والخصوص من وجه يصدقان فيما اذا علم شيء وصدق به كالمؤمنين وقد يعلم شيء ولا يصدق به
ولا يصدق به كالمنافقين الذين رأوا معجزات النبي ص اذ من المعلوم ان المعجزة كانت مفيدة للعلم والا كانت قاصرة عن افادة المدعى فيرتفع اللوم
عن المنافقين وهو يكذب الظاهر من الدين ومن المعلوم ان المنافقين لم يصدقوا ولم يعتقدوا بدعوى النبي ص المقرونة بالمعجزة وقد يعتقد شيء
ويصدق به ولا يعلمه كالمنافقين بالنسبة الى دينهم وعلى هذا يتجه ما فرضناه ولعل دليلهم في الحكم بحرمة الاعتقاد المذكور اندراجه تحت ادلة البدعة
المحرمة كما يظهر من العلامة في ف والمحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب ك وعلى هذا ينبغي ان يكون الفعل الناشئ عن هذا الاعتقاد
وهو التغيير المفروض محرما لانه مفاد ادلة البدعة ولكن المستفاد من كلامهما حرمة نفس الاعتقاد لا نفس التغيير الا ان يقال ان مستندهما
بما استفادا منهما البرد للتلبد هو دلالة العقل على قبح الاعتقاد مع ما دل على ان كل قبيح عقلا حرام شرعا وظهور الاتفاق على حرمة
الاعتقاد المفروض واصالة اباحة الفعل واعلم ان مقتضى اطلاق كلامهما عدم الفرق في المسألة بين كون التغيير بالمان بان يغير ليس
مشروعا او حاصلا به **الثالث** قال في المشارق واعلم ان هيئة المستحب اما ان يكون مستفادة من نفس الامر بان المستحب مثلا ان يرد في الشرع
مضمضة واستنشاق ونحوه او من امر آخر مثل ان يرد لا تمضمض واستنشق ثم ورد امر آخر بان قدم المضمضة على الاستنشاق وح لا يخ اما

ان يستفاد من الامر الثاني تقييد الاول واشتراطه به اولا وعلى الاولين لو غير هيئة المستحب فالظ عدم الامتثال لذلك المستحب اصلا لعدم
الاتيان المامور به وعدم استحقاق الثواب اما الاثم فلا الا بدليل من خارج وعلى الاخير الامتثال لاحد الامرين واستحقاق الثواب به دون
الامر الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل من خارج مفتاح اذا شرع في فعل مندوب ودخل فيه لم يقم دليل من الشرع على جواز قطعه حيث اراد
ولا على المنع منه فهل الاصل جواز القطع متى ما اراد او لا بل الاصل يقتضي حرمته نظم من النهاية وجود الخلاف في المسئلة فانه قال اختلفوا في
المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية انتهى والمعتمد عندي هو القول
الثاني الذي حكاه عن الامامية وهم وجوه الاول ظهور عبارة النهاية في دعوى الاجماع على ذلك الثاني اصالة براءة الذمة عن وجوب
الاتمام وتحريم القطع الثالث ان وجوب الاتمام لو كان اصلا معتبرا لاشتهر بل تواتر والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة الرابع
ما تمسك به في النهاية فقال انه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله بعده بالاستصحاب انتهى وفيه نظر الخامس ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لنا
قوله ع الصائم المتطوع امين نفسه ان شاء صام وان شاء افطر انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا فلا تصلح للحجية واما ثانيا فلانه
بصورة خاصة فلا تفيد اصلا كليا وعدم القائل بالفصل غير معلوم السادس ما تمسك به في النهاية ايضا فقال ولانا نفرض الكلام فيما
اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله ع لكل امرء ما نوى انتهى وفيه نظر السابع
انه لو كان القطع حراما للزم اعراض معظم العباد عن كثير من المستحبات كما لا يخفى فيكون منافيا للطف وموجبا للتفويت المصلحة في شرعيتها
الثامن انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم في جملة من المستحبات والاصل عدمه التاسع انه اذا قيل هذا مندوب فهم منه انه يجوز
تركه مطلقا ولو بعد الاشتغال وفيه نظر لانا لا نم ذلك بل ليس المفهوم من المندوب الا ما يجوز تركه في الجملة كما ان ليس المفهوم من الواجب الا ما لا
يجوز تركه في الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب فح لا يلزم ابطال المندوب مستلزم لالغاء ما فعل لعدم ترتب
فائدة عليه اصلا اما الدنيوية فواضح واما الاخروية فلانها الثواب وهو منتف هنا لانه يترتب الا على تمام العمل والغاء ما فعل قبح عقلا كما ان
ارتكاب ما لا فائدة فيه قبيح عقلا وكل قبيح عقلا حرام شرعا بناء على ما ذهب اليه العدلية من ان كلما قبحه العقل فهو قبيح وحرام شرعا لانا
نقول ما ذكرتم غاية الفساد اما اولا فللنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان مجرد الابطال مستلزما للالغاء لما جاز ابطالها
واما ثانيا فلان ترك ما فعل انما يقبح حيث لم يترتب على الترك فائدة ولو كانت دنيوية واما معه فلا ويكفي الفائدة دفع المشقة الحاصلة من اكتساب
العمل واما ثالثا فلان ذلك لو سلم فانما يتم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه ولو لم تكن مقصودة حين الشروع
فلا واما رابعا فلان ذلك لو كان قبيحا لما صار اكثر العقلاء اليه والتالي باطل كما عرفت ولا يقال قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم يدل على اصالة حرمة
القطع لان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها مفيد لوجوب الاتمام وحرمة القطع لانا نقول الاية
الشريفة لا تصلح لاثبات الاصل المذكور لوجوه الاول ان جماعة من المفسرين فسروها بما لا يصح معه الاستدلال نحو قوله لا تبطلوها بالشرك و
النفاق وعن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي والكبائر وفيه نظر لان الجماعة المشار اليهم قولهم ليس بحجة سلمنا لكن لم يتحقق لنا ان ذلك
قولهم الثاني ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة
او اعمالا مخصوصة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فاذا حصل الشك في العموم امتنع الاستدلال وفيه نظر لان الاصل عدم سبق
معهود ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال باكثر العمومات سلمنا سبق معهود لكنه لما لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة او هما
معا كان متعلق النهي مجملا فوجب الاجتناب عن قطع المستحبات في الاثناء من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو
لم يقطع بحرمة قطع بعض الاعمال واما معه فلا لان الشك ح يرجع الى نفس التكليف فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين
ونحن قد علمنا بحرمة قطع بعض الاعمال وشككنا في غيره فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل الثالث ان حمل الاية الشريفة على العموم هنا غير
ممكن لانه لو حمل على العموم لزم خروج اكثر الافراد منه واللازم باطل بيان الملازمة ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال
المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه واما بطلان التالي فلما تقدم اليه الاشارة فاللازم ح الحمل على بعض الافراد مجازا
وحيث لم يكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال لا يقال الحمل

ع

على المجاز بناء على ما اشتهر بينهم في اولوية التخصيص عليه لانا نقول ذلك يسلم حيث لا يستلزم التخصيص خروج اكثر الافراد واما معه فالتجوز
اولى اما على القول بامتناع اخراج اكثر الافراد فواضح واما على القول بجوازه فلندرة مثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولا يقال
يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال المراد من اللفظ ما عدا ما خرج منه لانه اقرب الى الحقيقة والمندوب الذي هو محل الفرض لم يثبت كونه مما خرج فيكون
داخلا في المعنى المراد لانا نقول لا نم كون ذلك اقرب المجازات لان الاقربية تناط في الحمل على كون المعنى المجازي بحيث ينصرف الذهن اليه بعد تعذر الحمل على
الحقيقة لا الاقربية العقلية ولم يثبت كون ما ذكرتم اقرب على الوجه الذي ذكرناه الرابع ان التقدم من سوق الاية الشريفة كون النهي متعلقا بابطال
العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون نهيا عن الشرك فانه يبطل العمل ويحبطه لقوله تعالى من اشرك ليحبطن عملك فلا يلزم ح تخصيص في الاية الشريفة اصلا
الخامس لانا لا نم ان كل قطع ابطال فلا تكون الاية الشريفة وافية بتمام المدعى في السادس ان الاية الشريفة على تقدير شمولها لمحل البحث يجب تخصيصها
بالاجماع المنقول المتقدم اليه الاشارة وغيره مما تقدم نعم ان قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم ينجع ما ذكر ولكنه خلاف التحقيق كما بينا ينبغي
على امرين الاول مل يلحق الواجب بالمندوب فيما ذكر فيكون الاصل فيه جواز القطع او لا فيكون الاصل حرمة القطع المعتمد عندي هو الاول للاصل
السليم عن المعارض الثاني اذا شرع في المندوب فهل يكون ذلك سببا لصيرورته واجبا وان جاز قطعه كما ان النذر يكون سببا لوجوب المنذور
المندوب بالاصالة او لا المعتمد هو الاخير للاصل السليم عن المعارض المعتضد بانه لو كان سببا للوجوب لاشتهر بل وتواتر مفتاح اذا تحقق حكم
شرعي في اكثر جزئيات مفهوم كلي فهل يجوز ان يلحق باقي جزئياته بتلك الجزئيات ويدعى ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات الا ما قام الدليل على عدم ثبوت ذلك
الحكم فيه فيستخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره وبالجملة هل الاستقراء حجة في نفس الاحكام الشرعية
كما انه حجة في المسائل اللغوية او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه ليس بحجة وهو المعارج والنهاية الثاني انه حجة وهو المحكي عن بعض والبهائي
بعض فضلاء العصر للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في المعارج فقال الحق انه ليس بحجة لان موارد الاحكام مختلفة فلا يلزم من اختصاص
بعض الاعيان وجودها في الباقي وقد يكون مع فقده ومع الاحتمالين لا يجوز الحكم باحدهما دون الاخر ومنها ما تمسك به في المعارج ايضا فقال
ولان وجود الحكم في فرد من افراد النوع لا يلزم منه وجوده في باقي الافراد فكذا وجوده فيما هو اكثر من واحد ومنها انه لا يفيد العلم بالحكم
الشرعي فلا يكون حجة اما الاول فواضح وقد صرح به العلامة في النهاية وتبعه السيد عميد الدين في المنية وشارح المطالع والاستوى
واما الثاني فللعمومات الدالة على المنع من العمل بغير العلم كتابا وسنة ومنها ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فانه يدل على منع العمل به اما بعمومه او
بفحواه وفيه نظر للمنع من الامرين وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان بعض الاستقراء قد يحصل منه العلم بالحكم الشرعي فيجب العمل به واذا
وجب العمل بهذا وجب مطلقا لعدم القائل بالفصل وفيه نظر لان الظاهر ان الاستقراء المفيد للعلم ليس من محل البحث بل هو حجة بالاتفاق
فان الاجماع المركب تم ومنها انه يفيد الظن فيكون حجة اما الاول فلقضاء الوجدان بذلك الا ترى انه اذا دخل احد بلدة واطلع على ان اكثر اهلها
مسلمون يحصل له الظن بان من لم يره من اهلها ايضا مسلم سواء اطلع على كافر منها ام لا على انه قد يحصل العلم بذلك ولو مع تخلف جزئي واما الوجوه
التي ذكرها في المعارج وما ذكره جماعة لنفي افادته العلم من جواز كون حال ما لم يستقر بخلاف حال ما استقر فانما يمنع من العلم العقلي الذي لا يجوز
معه وجود النقيض واما العادي الذي يجوز معه ذلك فلا وبالجملة ان حصول رجحان الاعتقاد من التتبع في اكثر الجزئيات ليس الا من جهة الحدس فلا ينافيه
فيه نظر لاحتمال العقلي هذا ولو لم يكن الاستقراء مفيدا للظن لجاز الاعتماد عليه في اللغات والعادات كما لا يجوز الاعتماد على غيره مما لا يفيد
والتالي باطل كيف واكثر نظم المعاش مبني عليه وممن صرح به انه يفيد الظن الغيري لا يقال قد انكر المحقق افادته الظن فقال فان قيل مع كثرة
الصور يغلب على الظن ان الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب قلنا لا نم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رايته وما لم تره وما بين ما علمته وما لم
تعلمه انتهى وقد وافقه في ذلك الزاري فيما حكي عنه لانا نقول لا عبرة بانكاره وما ذكره لا ينهض لاثباته واما الثاني فلاصالة حجية الظن لا يقال
قد منع المحقق عن هذه المقدمة محتجا عليه بوجوه فقال ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به وليس وجود الحكم
فيما رايته امارة لوجوده في الباقي سلمنا لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه فان قيل مع الظن يترجح في ذهن المجتهد
ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارضة بغلبة الظن بان شرعية الحكم تستند الى الدلالة
ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر على ان مع النهي عن العمل بالظن يزول ظن الضرر والنهي موجود بقوله صلعم ولا تقف

لانا لا نم ان الاستقراء بدلها مبنا بان اصطلاحا ولو الغة فغير معلوم انه يفيد الاستقراء لم يحتج الى القياس سلمناه و لكن اطلاقات الاخبار الدالة على حرمة القياس تنصرف الى المصطلح عليه فتدبر منه منه

فيه تامل الى اصالة حجية الظن

ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة مندفعة بما دل على اصالة حجية الظن ولا يقال لم يجد
احد من الامامية ذهب الى حجية الاستقراء فالظاهر اتفاقهم على عدمها ولو منع منه الحاصل من مجموع اقوالهم اليه والظن الذي كان الظاهر من الامامية
او معظمهم عدم حجيته لا يكون حجة لانا نقول لا نم ظهور الاتفاق على ذلك ولا كونه مشهورا بل قد يستفاد من القائلين باصالة حجية الظن
حجية الاستقراء لانه مما لم يقم دليل على عدم حجيته سلمنا الشهرة ولكن قد يدعى اصالة حجية الظن حتى بالنسبة الى الظن الذي ذهب المعظم الى عدم
حجيته ومنها ما تمسك به بعض القائلين بحجية الاستقراء فيما حكي عنه من النبوي المرسل نحن نحكم بالظاهر وفيه نظر لضعف الرواية وقصورها دلالة
ومنها نحوي ما دل على حجية خبر العدل وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الثاني في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول**
قال في المعارج الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرئ الزنج فتجد كل موجود منهم اسود فتحكم
بالسواد على ما لم تره كما حكمت من رأيته وحاصله التسوية من غير جامع ومثاله في الفقهيات اذا اختلف في الوتر فقول هو مندوب لانه لو كان
واجبا لما جاز ان يصلي على الراحلة المقدم مستفاد من الاستقراء اذ لا شيء من الواجب يصلى على الراحلة والاستثناء معلوم من الاجماع انتهى **الثاني**
لا فرق في الاستقراء بين ان يكون في الاجناس او الانواع او الاصناف **الثالث** لا فرق في ذلك بين صورة ظهور مخالفة بعض الافراد وعدمه
مفتاح اعلم ان غرضك بعض على ان الواو العاطفة للجمع المطلق من غير دلالة على الترتيب والمعية فان الجمعية المطلقة متيقنة الارادة والاصل عدم
الزيادة من الترتيب والمعية وهو ضعيف لانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز نعم انما يصح التمسك بهذا حيث لم يعلم بالوضع ورد خطاب من
الشرع متضمن من التكليف وفيه العطف بالواو نحو اضرب زيدا وعمرا لان الاصل براءة الذمة عن وجوب الترتيب على انا نمنع من صحة التمسك به في هذا
المقام ايضا لان الشارع يتعلق بالمكلف به فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج عن عهدة الامر بضرب عمرو
المعطوف لاحتمال كون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر بضربه الا بعد ضرب زيد وليس هنا لفظ يدل على وجوب ضرب عمرو مطلقا حتى يتمسك باطلاقه في نفي
وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب زيد وعمرو مثلا واختلفوا في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه ولا يجوز
التمسك في نفيه باصالة البراءة الا ان يكون هناك اطلاق يأتي فيه بظاهره لان الاصل عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يوجب فساد
المأمور به ويكون الخلاف في وجوبه تعبدا بمعنى ترتيب العقاب على تركه **مفتاح** اعلم انه قد استقر عادة الفقهاء والاصوليين على تأسيس اصول عامة
وقواعد كلية ليرجعوا اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال اذا كان المعنى الحقيقي معلوما الحقيقة
والاصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا تكاد تحصى وقد يتفق في التمسك بها انه قد علم اجمالا تخصيصها
في بعض الموارد ولكنه لم يعلم تخصيصه فيكون كالعمومات التي خصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في الموارد المخصوصة لاحتمال ان يكون تلك الموارد من
المستثنيات في نفس الامر مثلا نقول قد قام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل
في الماء الطهارة وهو قوله خلق الله الماء طهورا لكنا علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها او كنا علمنا بنجاسة مياه لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك
في واقعة مخصوصة باصالة عدم الحادث حيث نشك فيه ولا في اثبات طهارة ماء حيث نشك في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن الاصل
وان لم نعلمه بعينه وبالجملة لم يجد فرقا بين ان يقول الشارع الاصول المقررة مخصوصة بما قبل وبين ان يحصل علم اجمالي بتخصيصها باشياء غير معلومة
فكما انه يلزم من الاول الاجمال فكذا من الثاني والتحقيق في دفعها ان نقول الاصول الشرعية ليس مفادها على حد سواء فان بعضا منها مرجعه
الى انه اذا لم يقم في واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالة البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم
اشتغال الذمة والحكم بصحة فعل المسلم ما لم يقم دليل شرعي على الاشتغال والافساد وان ظهر في واقعة خلاف ذلك فليست مما يشمله الاصلان
وتكون خارجة عن موضوعهما وبعضا منها مرجعه الى حصول الظن بالواقع كاصالة عدم النقل والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما
بناء على ان الغالب في اللغة عدمهما وان الغلبة توجب الظن بموافقة المشكوك فيه للغالب وبعضا منها مرجعه الى العمومات كاصالة الطهارة للماء
وحلية البيع فانهما ماخوذان من قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل الله البيع فان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الاول فلا ريب ان العلم
الاجمالي بالخلاف يقتضي اغراء فادح لما عرفت من ان المناط فيه عدم ظهور الدليل في الواقعة التي ترجع فيها اليه وهو متحقق مع ذلك العلم الاجمالي
وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك موجبا للتخصيص لانه فرع شمول المخصص لما خرج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا ظهر الدليل خرج

عن اصله مورد ذلك الاصل لان مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فيخالف ما اذا ظهر الدليل وهذا واضح لا اشكال فيه ومن هنا اندفع ما توهمه بعض
في ايراده على من قال ان العقلي لا يقبل التخصيص من ان اصل البراءة من الادلة العقلية وقد خصصت في كثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث ان
هذا الوهم كان يستولي الاذهان بعض المشتغلين كان الجدير ان نشرح فساده فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن
ان تخصص تلك الكلية بدليل اخر مطلقا بخلاف الدليل اللفظي فانه اذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اخر اقوى منه مطلقا ووجه الفرق ان الدليل العقلي
انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع اخراج بعضها لان المخرج ان كان ظنيا فهو لا يعارض القطعي وان كان قطعيا لزم اجتماع
الضدين وهو محال ولا كذلك اللفظي فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه يعارضه بالنسبة الى بعض
الجزئيات ويؤخذ به واذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بكذا كالدليل على اصل البراءة فان
مقتضاه انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل
الدال على حرمة الظلم فانه يدل على ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على اشتغال الذمة فانه لا
يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا له لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو واضح وان كان من القسم الثاني فيمتنع
ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن يجب تأويله بما يرجع الى الدليل العقلي ولا يجوز تخصيصه بالثاني لان الدليل
العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم الاجمالي لا يقدح في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب ولا
يقتضي منع حصول الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انه اذا علم بان الغالب على اهل بلد الاسلام وعلم بوجود كافر فيها فيحكم باسلام
من يرى من اهلها ما لم يعلم كفره ومحصل الكلام انه اذا ثبت غلبته فيحصل موجب الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا بالتخلف
بعض الافراد ام لا نعم الظن في الصورة الاخيرة اقوى من الظن في الصورة الاولى فاذا حصل الظن فيجب العمل به لعموم الدليل على حجيته وان كان الاصل الذي
يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم الاجمالي بعد التحصن عن المخصص اما مع احد الامرين كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه قد يجب العمل به
احتياطا فيما اذا لم يكن احد الامرين محققا وذلك فيما اذا كان الحكم المتعلق على العام وجوبيا او تحريميا وكان المعلوم اجمالا عدم وجوب بعض الافراد
او عدم تحريمه لان الذمة حينئذ قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او بالاجتناب عنه وذلك غير معلوم بعينه فيجب تحصيل البراءة اليقينية
وهي لا تكون الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع وفيه نظر هذا ويدل على لزوم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في خصوص الواقعة
بعد التحصن عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك لزم المفاسد العظيمة وهو واضح ليس فيه ريبة فظهر
اذا اختلف الاصحاب في جزئية شيء في عبادة واجبة كالصلوة والصوم او شرطيته فيها فهل الاصل عدمها حتى يقوم دليل من الخارج عليهما او اللازم
الحكم بها حتى يقوم من الخارج دليل على عدمها فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان المسئلة صورا الاولى ان يستفاد من الاجماع وجوب عبادة كان
يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت الفلاني ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها على وجه الجزئية او في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيهما
وهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت بتلك العبادة بالاجماع كما هو الفرض فيحتاج في تحصيل البراءة منه الى اليقين
بها ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هما مدفوعان بالاصل لانا نقول الاصل انما يصح التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان
هناك اطلاق او عموم ينافي ظاهرهما الاحتمالين واما مع اشتغال الذمة وعدم الاطلاق او العموم الصالح كل منهما لدفعهما كما في الفرض فكلا ولا فرق
فيما ذكر بين كون اللفظ الموضوع لتلك العبادة موضوعا للصحيح منها او للاعم منه ومن الفاسد ولا بين ان يكون الواضع لها من اهل اللغة او الشرع
وهو واضح وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشك في اشتراطها بشيء وكذا الحال ايضا اذا انعقد الاجماع على صحة معاملة
او ايقاع وشك في اشتراطها بشيء فان اللازم حينئذ الحكم بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرهما حتى يقطع بالصحة
وترتب الاثر وليس ذلك الا بالاقتصار على المجمع عليه وهو الجامع للشرط وليس مجرد الاتفاق على شرعيتها بنفسه كافيا للحكم بالصحة في محل الخلاف
كما ان مجرد الاتفاق على وجوب العبادة ليس كافيا للحكم بالصحة في محل الخلاف فقد ظهر مما ذكر ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات
الفساد حتى يثبت الصحة وان اثباتها يحتاج الى دليل مقتض لها وان مجرد الاتفاق على الشرعية وصدق الاسم حقيقة غير كاف في الحكم ما لم يكن
هناك دليل وراء ذلك يقتضيها ومرجع ذلك الى ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي وقد صرح بان الاصل في المعاملات

الدليل

انما يمنع والتمسك بالعام الواقع في الخصوص حيث لا يقال بعمومه واقعه في العموم ولا يرتفع ذلك العلم الاجمالي

في بيان حكم ما اذا شك في جزئية شيء وعبادة او في شرطيته فيها

في ان الاصل في المعاملات والعقود والايقاعات الفساد

الفساد

الفساد ح جدّ فرده والسيد الاستاد والذي كان ظله العالي يدل عليه وجوه منها ظهور اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ
طريقتهم وآثر سيرتهم وكفاك شاهدا مطالبتهم من يدعي صحة العبادات والمعاملة بالمقتضي لها وحكمهم بفسادها اذا لم يثبته لا يقال كيف يدعى
اتفاق الاصحاب على ما ذكر مع ان هنا امرين يكذبان هذه الدعوى احدهما انه قد شاع النزاع في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيحة منها او
للاعم منها ومن الفاسدة منها وان الثمرة فيه جواز التمسك باصل العدم لنفي الوجوب في الاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني وعدمه كما هو مقتضى
القول الاول وذلك يستلزم تحقق الثمرة المزبورة في هذه الصورة فيلزم القائل بالاعم في المقام دفع الشك فيه بالاصل الثاني وقد عرفت ان الاصحاب
التمسك باصالة الصحة في المعاملات ولم يكن ذلك الا لجواز التمسك بالاصل في دفع الشرط المشكوك فيه في المعاملة لانا نقول ليس في الامرين دلالة
على تكذيب الدعوى لانهما منافضة للمدعى اما الاول فلانا نمنع من الملازمة بين شيوع النزاع المزبور وكون ثمرته ذلك وبين تحقق ثمرة في الصورة
المفروضة وهو واضح جدا واما الثاني فلما اشار اليه جدّ قدس سره والسيد الاستاد ره فقال الاول فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة
قلت يتمسكون بها في موضع يثبت من الشرع صحة وفسادا ولا يدري ان الواقع من المسلم هل هو الفاسد او الصحيح فيقولون الاصل صحة ما وقع منه
حملا لتصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر الاخبار واذا لم يعلم حكمه شرعا فكيف يمكنهم القول بان الاصل ثبوت الحكم شرعا الى ان يثبت عدم
ثبوته شرعا فان قلت بما ذكرتم يتمسكون بهذا الاصل فيما لم يعلم حكمه ويثبتون به الحكم قلت لعل المراد منه الدليل مثل العمومات ولو ظهر ان مرادهم
غيره فلا شبهة في توقف التمسك الا ان يريدوا من صيغة المعاملة واعطاء كل واحد من المتعاملين ما ربطيب نفس منه فان منعهما عن الامر بكليهما
لم يثبت من الشرع والاصل عدمه والاصل براءة ذمتهما مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد في النص وورد ايضا لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب
نفسه لكن هذا ليس صحة المعاملة اذا لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك ولزومه وغير ذلك بل العوضان باقيان على حالهما السابق من ان كل
واحد منهما مال لصاحبه بعينه ولا ثمرة اخرى مطلوبة ورضا كل واحد منهما بتصرف الاخر في ماله ليس بمعاملة فان ثمرة البيع نقل الملك وغير ذلك مما هو معروف
فظهر مما تلوناه ان الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع وامثاله وقال الثاني
بعد ذكر الحجج على ان الاصل في المعاملات الفساد هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم
الصحة حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون العاقد مأذونا او فضوليا
مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم ههنا بالصحة اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح ولزم الحرج والضيق المنفيين شرعا لولاه
ودلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق بين صورتي
الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك لانهم راوا انكار اشتهار الاصل المذكور في كلام الفقهاء والتمسك في اصل
الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في غير موضع يفصح عما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام
الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من النص والاجماع في موارد معينة دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة
وانما يتم المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات انتهى وهما قدس سرهما قد صرحا بالاجماع المذكور فقال الاول وايضا اجماع المسلمين قاطبة
واقع على ذلك سيما الفرقة الناجية وقال الثاني فان الاجماع منعقد على بقاء حكم السابق وههنا الى ان يثبت المزيل وان لم ينقل به مطلقا ولذلك قال
بالبقاء من لم يعمل بحجية الاستصحاب ومنها ما تمسك به جدّ والسيد الاستاد قدس سرهما فقالا الصحة اما ملازمة عن كونها بحيث يترتب الاثار المقصودة
من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد من الشارع دليل على صحتها فالاصل عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار
المطلوبة استصحابا لما قد علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة
المحتملة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة
وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات ومنها
ما تمسك به جدّ قدس سره فقال وايضا الاصل براءة الذمة عن لزوم امر من الامور الشرعية واثارها ومنها ما تمسك به جدّ قدس سره ايضا فقال وايضا
ورد في الكتاب والسنة المنع عن الحكم الشرعي بغير ثبوت من الشارع مثل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنها ما تمسك
جدّ قدس سره ايضا فقال المهم والمقصود الاصلي في المعاملات هو الصحة والفساد في كثير من المواضع يحكم بالفساد والغافل عن حقيقة الحال اذا راى

دليل

واجب في اصل الشرع ثم رأى

دليلا على الفساد يقبل واذا لم يطعن على الفقهاء بقول بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه ولم يثبت ولا يتفطن بان الاصل عدم
الصحة لا الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي وهي حكم شرعي بل ربما كان احكاما شرعية اذا كان المترتب الاثار الشرعية كما هو الغالب
ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فما لم يكن لم يكن الحكم شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة يلزم ان يكون كل من
يعامل معاملة يكون شارعا وشريكا للشارع في الشرع والتشريع وان لا يكون التشريع حراما ومنها ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره
فقال بعدما حكيناه عنه من دعوى الاجماع على الاصل المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد ان يشتري المالك وغيره فيما يفرض
ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح البينونة في الطلاق وغيرها في غيرها فانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله
لكان الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء من الفساد الهرج ما لا يخفى اقول لا يقال كما ان الصحة حكم شرعي لا يحتاج في اثباته
الى دليل فكذلك الفساد حكم شرعي فينبغي ان يحتاج في اثباته الى دليل فلا يكون اصلا لانا نقول هذا باطل بما بيناه ولا يقال ان ما ذكرتموه من لزوم
الاخذ بالاحتياط في العبادة وهذه الصورة لا يمكن الصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط بالاتيان المشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال كون
حراما واما معه فلا يتم لدوران الامر بين محذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ومحل الفرض مما يحتمل حرمته احيانا فلا يجوز اطلاق القول بالاتيان به
هكذا يقال فيما اذا شك في اشتراط شيء في معاملة او ايقاع الثاني ان الاحتياط انما يجب اذا تعلق التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقال انني بعين فان المراد
منه احد معانيه ولكنه غير معلوم ومحل الفرض ليس من هذا القبيل لان الشك انما تعلق بوجوب ذلك الشيء المختلف فيه فاللازم الاخذ بالبراءة الاصلية
كما يجب فيما اذا علم باشتغال ذمته بشيء ولم يعلم قدره الاخذ بها لدفع وجوب الزائد على ما يعلم في الجملة الاشتغال به فان محل الفرض من هذا القبيل الثالث
ان الاحتياط انما يتعين الاخذ به لو لم يحصل الظن بعدم الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور على دليل الوجوب بعد الفحص والتتبع
بما يوجب عادة وقد صرح في كثير من هذا مسلك معتبر عند الاصحاب فقال في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث الدليل على كذا منتف وكثيرا ما يستعمل
الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل البراءة ولا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح لدفع ما ذكرناه اما الاول فلان كل احد انما هو فيما لا يحتمل
الحرمة والفساد لا في مطلق ما يحتمل وجوبه وذلك لان الغالب فيما يقع الشك فيه في العبادات كان او غيرها كونه من هذا القبيل واما الثاني فلانا نمنع
من قولك ومحل الفرض ليس من هذا القبيل بل هو منه وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في اصل الواجب والمركب من ذلك الشيء او الاعم منه فيجب
تحصيل البراءة اليقينية حيث لا دافع للاحتمال من عموم او اطلاق لان الاصل بقاء التكليف حتى يقطع بالخروج منه وليس الا مع الاتيان بالمشكوك فيه
والفرق بين محل الفرض وما اشرت اليه بقولك اذا علم اجمالا فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه لا يوجب الشك في الامتثال بالنسبة الى ما علم اشتغال
ذمته به ولذا لو اداه كان مجزيا قطعا ولا كذلك محل الفرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب الشك في الامتثال باصل العبادة واجزائها
التي لا شك فيها واما الثالث فان مجرد عدم العثور بعد الفحص لا يستلزم ذلك قطعا بل قد يحصل الظن بالخلاف بغير الدليل الشرعي نعم ربما يحصل منه
الظن لكن مجرد هذا لا يصلح لمنع الكلية كما ان تخصيص العام لا يمنع من التمسك به في موارد الشك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل على الوجوب
على عدمه انما يصلح فيما اذا كانت العادة قاضية بانه لو كان واجبا لظهر دليله لا مطلقا فيجب الرجوع في هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرنا الصورة
الثانية ان يستفاد وجوب عبادة من خطاب الشارع وامر بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا اختلفوا في وجوب السورة
فيها ولكن يقطع بخروج المشكوك فيه من ماهية المامور به ويكون هناك ما يمنع من التمسك بالاطلاق في دفع المشكوك فيه في ذلك اما بان يتقيد بمجمل او لا
يتساوى افراده او يرد في بيان حكم آخر في هذه الصورة ايضا يجب الاخذ بالاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء التكليف وعدم الخروج عن
العهدة حتى يثبت ارتفاعهما وليس مجرد الاتيان بالماهية ومفهوم المسمى كافيا لدفع المشكوك فيه وهو واضح ولا خلاف فيما ذكرنا على الظاهر بين من يدعي ان الفاظ
العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة وكذا الحال في المعاملات فانا نقول الاجمال في الخطاب المقتضي لصحتها باحد المذكورات وشك في
اشتراطها بشيء كان اللازم الاتيان به وعلى ذكر لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلف في وجوبها في الوضوء كوجوب الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمنى واليسرى
في مسح الرجلين بالاصل وصدق الوضوء بدون ذلك لما عرفت من ان مجرد الصدق غير كاف واطلاق الامر به لا يصلح لدفع ذلك لانه مقيد بقوله عليه السلام
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وهو غير معلوم ولان الغالب في غسل الاعضاء الابتداء بالاعلى فينصرف الاطلاق اليه ولان الاوامر بالوضوء وردت
في بيان حكم آخر كما لا يخفى على من تتبعها فصار الاصل فيه لزوم الاخذ بالاحتياط وكذا يمكن ادعائه في الصلوة لتقييد اطلاق الامر به بقوله عليه السلام

سلمنا كما ايتوني اصلي ولغيره مما يوجب اجمال الاطلاق بل يمكن ادعائه في جميع العبادات والايقاعات فذلك اما للعلم الاجمالي بان الاطلاقات فيما ذكر
قد تقيد بما هو ليس معلوم او لورودها في بيان حكم اخر او لعدم تساوي افرادها فعلى هذا ينتفي فائدة النزاع في ان الفاظ العبادات هل وضعت للصحيح
او للاعم منها ومن الفاسدة لان فائدته انما تثبت الاجراء الاصل وعدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اجرائه ولزوم الاخذ بالاحتياط في مواضع الخلاف
واللازم على الثاني التمسك بالاصل فيها وعلى ما ذكرنا يرتفع هذه الفائدة والانصاف ان هذا اخص الفائدة في النزاع المذكور فيما ذكرنا فاسد جدا سلمنا
لكن دعوى انتفاء الفائدة المذكورة كلية فاسدة اذ يتحقق اطلاق ولم يكن هناك ما يوجب اجماله الصورة الثالثة ان يستفاد وجوب عبادة من الشارع
بما كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها ولا يكون هناك موانع الاطلاق المزبورة وهنا نقول ان كان المشكوك فيه جزء من المفهوم فلا شك في لزوم
الاتيان به ان كان خارجا عنه انه يصدق بدونه فلا اشكال في دفعه بالاطلاق وان شك في ذلك فهو كالاول في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الحال
في المعاملات فاذا ورد خطاب مطلق دال على صحة معاملة كقوله تعالى احل الله البيع حصل الشك في اشتراط شيء فيها فلا بد من ملاحظة مفهوم تلك
المعاملة فان توقف تحققه على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب دفعه باصالة بقاء ذلك الاطلاق على حاله وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله فتامل والحاصل
ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات فلا بد ان تكون المعاملة فردا
حقيقيا للعام فمجرد اطلاق لفظه عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من مراعاة الحقيقة وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة
للعام ان كان الاستدلال بل الاطلاقات لا نصرافها الى الافراد المتعارفة والشائعة بل ان كان الاستدلال بالعمومات ايضا على اشكال ولا بد ان
يكون الاذن بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو كان ثبوته من اصالة العدم والبقاء وما ماثلها في موضع يجري فيه ولا بد ايضا
ان يكون مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان تكون خالصة من الموانع الشرعية والموانع العادية من معاملة ما لا نفع
فيه اشهى وان شك في ذلك وجب اعتباره احتياطا ولا اشكال فيما ذكرنا بل الظاهر انه لا خلاف فيه ينبغي التنبيه على الاول اذا شك في وجوب شيء
في عبادة او معاملة وقام الدليل المعتبر من اجماع او غيره على انه ليس بجزء لهما ولا هو شرط فيهما وبالجملة قام الدليل على انه ليس مما يتوقف عليه صحة
العبادة والمعاملة فح يدفع احتمال وجوبه تعبدا باصالة البراءة لرجوع الشك ح الى نفس التكليف الالزامي وقد ثبت ان الشك في التكليف الالزامي
مدفوع بالاصل ولا فرق في هذا بين كون الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم منه ومن الفاسد كل يدفع بالاصل احتمال جزئية شيء في عبادة او معاملة
حيث يقوم الدليل على عدم توقفهما عليه الثاني اذا ثبت وجوب شيء فيهما وشك في توقفهما عليه اما لكونه جزءا او لكونه شرطا فهل الاصل عدم التوقف
فيكون واجبا تعبديا صرفا او لا التحقيق ان يقال ان كان مفهومهما لا يتحقق الا به فالاصل لزوم الاتيان به تحصيلا لتماشي العبادات والمسبب الشرعي
في المعاملات فان لم يتوقف مفهوم ما عليه بل يتحقق بدونه فلا يخ اما ان يكون هناك اطلاق او عموم يقتضي عدم التوقف باعتبار انه لو كان مما يتوقف
عليه يلزم ارتكاب التقييد المخصص فيهما او لا فان كان الاول فيه يدفع احتمال التوقف بظاهر الاطلاق والعموم لذا ان القائلين بان الفاظ العبادات
موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة يدفعون كلما يحتمل وجوبه فيها وتوقفها عليه بالاصل لان تلك الالفاظ تصدق حقيقة بدونه فلو وجب
فيها بطريق الجزئية او الشرطية يلزم تقييد اطلاق الامر بها والخطاب الدال باطلاقه او عمومه على صحة جميع افرادها افرادهم بالاصل اصالة عدم التخصيص
والتقييد لا اصالة البراءة فقد وقد يعارض الاطلاق والعموم بان الغالب فيما ثبت وجوبه فيهما كونه مما يتوقفان عليه والمشكوك فيه يلحق بالغالب
اللهم الا ان يمنع من حجية الاستقراء هنا او يقال بعدم صلاحيته لمعارضة الامرين لكون الظن الحاصل منهما من الظنون المخصوصة فيهما نظرا الى التحقيق
هنا لزوم الاخذ باقوى الظنين فقد وان كان الثاني فالاظهر الاتيان بذلك المشكوك فيه لما بينا من لزوم تحصيل البراءة اليقينية وان شك في
توقف مفهومهما عليه فالاظهر ايضا الاتيان به تحصيلا للبراءة اليقينية والاطلاق او العموم باعتبار هذا الشك يصير مجملا بالنسبة الى
الفرد المشكوك فيه كالاخفى فلا يمكن دفعه بهما ولذا ان القائلين بان الفاظ العبادات وضعت للصحيح يتمسكون بقاعدة الاشتغال ويحكمون
بالاتيان بكل مشكوك فيه لاجتماعه هنا لان الشك فيه يرجع الى المفهوم والمكلف به فقد ثبت ان الشك اذا تعلق بالمكلف به كان اللازم العمل
بالاحتياط الثالث اذا شك في كون الشيء في عبادة او معاملة واجبا يتوقف صحتها عليه او واجبا تعبديا لا يتوقف صحتها او ليس بواجب
مطلقا فهل الاصل لزوم الاتيان به ح او لا التحقيق الثالث مع وجود الاطلاق او العموم المقتضيين لصحة جميع افرادها الاندفاع احتمال الوجوب
التعبدي باصالة البراءة واحتمال التوقف بظاهر الاطلاق او العموم وان فقد كان اللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما تقدم

الاشارة الرابع اذا ثبت وجوب شيء على وجه الجزئية في عبادة فهل الاصل فيه ان يكون ركنا فبطلان تلك العبادة بتركه او زيادته عمدا او سهوا
ونسيانا وجهلا وبالجملة على جميع الحالات ولا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الاصل عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم العلم بالاتيان
بالمأمور به على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما ذكره جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي اذ معه لم يحصل
الامتثال ولم يأت بالمأمور به لان المفروض انه مهية مركبة وقد انتفى جزؤها فينتفي اصلها لان انتفاء المركب كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء
كذا يكون بانتفاء جزء منها لا يقال لو كان الامر على ما ذكر لسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان بشيء من اجزائها الواجبة
كالقراءة وهو خلاف الاجماع ايضا وكيف يمكن الحكم بالصحة مع عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل
على الصحة في المقامين اما في الاول فللامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء المزبورة بعد تعذر الاتيان بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة
هذا الامر لا الامر بالصلوة المشتملة عليها ولولا هذا الامر لكان الاصل الفساد وسقوط التكليف هذا اذا كان المقيد للاطلاق لفظا واما اذا
كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما تحقق من الاجماع على وجوبها في حالة التمكن واما في حالة عدمه فلم
يقم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا بما تحقق فيه الاجماع توضيح المطلب ان المقيد للاطلاق ان كان لفظا فمقتضى الاصل الحكم
بالفساد بانتفاء المقيد مطلقا لشهادة العرف بذلك الا ترى انه لو قال ائتني بالماء ثم قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يكن ممتثلا ولو
كان مهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا فيما يثبت فيه الجزئية بالاجماع لاصالة بقاء الاطلاق على حاله فتدبر واما في
الثاني فلحكم الشارع بالصحة ولا استبعاد فيه ان فسرنا الصحة في العبادات بما اسقط القضاء والاعادة كما فسرها به الفقهاء واما اذا
فسرناها بموافقة الامر كما فسرها به المتكلمون فربما اشكل الامر لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة على هذا التقدير
باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة منع في النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة وهو في محله ومن هنا يظهر صحة المناقشة فيما استدل به
بعض لصحة الصلوة في الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلوة من ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء لان الامتثال الواقعي هو المقصود وليس للامتثال
الظاهري اثر بعد انكشاف الفساد في الواقع فتأمل الخامس اذا ثبت توقف عبادة على شيء وشك في كونه جزءا فلا يجوز الاتيان به على جهة الجزئية
ولا يجوز ان يقصد به غير الله تعالى ويكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا بان الجاهل بالحكم غير معذور او شرطا فيتحقق لو اوقعه على وجهه
منهي عنه او رياء او جاهلا بحكمه فيه اشكال ولم اعثر احدا تعرض لهذه المسئلة والذي يظهر من الاصحاب انه لا يفتقر الى التمييز بين الشرط والجزء
لانهم لم يتعرضوا الا لبيان التوقف والعدم ولم يتعرضوا للفرق بين الجزء والشرط ولعله لقلة الفائدة في ذلك بعد اشتراكهما في لزوم
الاتيان وفي حصول الفساد بالاخلال وان الاجزاء لا تفتقر الى نية خاصة وان نية المجموع المركب اجمالا كافية ولكن الانصاف ان الثمرة المهمة
متحققة ولذا اشرنا اليها والتحقيق ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدق فان بدون ذلك المشكوك فيه يقتضي صحة جميع
افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه جزءا يترتب عليه الاحكام المقررة للاجزاء من البطلان
بالاتيان به على وجه منهي او بقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط
العبادات اكثر من اجزائها فيلحق المشكوك فيه بالغالب فيه نظر فتدبر السادس اذا ثبت وجوب شيء في اثناء عبادة ولكن لم يكن جزءا
ولا شرطا بل كان واجبا تعبديا فهل تركه يوجب فساد تلك العبادة او لا التحقيق ان يقال الواجب في العبادة لا يخلو ان يكون وجوبه على
الترتيب بمعنى انه لا يجوز الشروع في غيره الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف به بل لا يرتفع التكليف به الا
بابطال العبادة او بالاتيان به كالطلب كالقراءة فانها انما تجب بعد التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يقدح في التكليف بها
الا اذا ابطل العمل او لا يكون وجوبه كذلك بل يجرد عدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كالموالاة في الوضوء فان عدم المبادرة اليها يقتضي
ارتفاع التكليف بها لعدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال به يقتضي البطلان لان الاخلال به اما ان يكون بالاشتغال بالاجزاء
المتراخية او بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان واضح اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مأمور به
لانه لو كان مأمورا به فاما حين الامر بذلك الواجب وهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يأت به و
الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر واما على الثاني فواضح لاشتغاله بالمنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية انما يلزم

والزم اعادة الصلوة لو تركه شيء منها سهوا وهو خلاف الاجماع ح

فيما اذا ثبت وقف عبادة على شيء وشك في كونه جزءا

فحال

في حال العمد واما في حال السهو فلا اذ به يرتفع التكليف بذلك فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سليما عن المعارض وان كان الثاني فالاجزاء
به لا يقتضي البطلان لارتفاع التكليف به بمجرد عدم المبادرة فيبقى التكليف باصل العبادة سليما عن المعارض **السابع** قال السيد
الاستاذ قدس سره بعد بيان ان الاصل في المعاملات الفساد ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الافهام من اثبات
الصحة فيها باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد بها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان الاصل
الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة انما تكون كذلك على فرض صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة
الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم
وان هذا من وقوع مدلوله كما هو المدعى انتهى **مفتاح** اعلم انه قد اشتهر بين اصحابنا ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما انه اذا شك في اشتراط عبادة او معاملة بشيء كان ذلك مستلزما للشك في صحتها والتحقيق هنا
ان يقال ان كان هناك اطلاق او عموم يدفع الاشتراط من غير معارض فلا وجه للتوقف في صحتها بدون الشرط المشكوك فيه الا اذا
ثبت شرعيتها بالاجماع مثلا وشك في اشتراطها بشيء فيجب التوقف في صحتها بدون ذلك بل يجب الاتيان به تحصيلا للبراءة لما
بيناه فيما تقدم والظاهر ان هذا المعنى لم يريدوه من ذلك الكلام الثاني انه اذا ثبت اشتراطها بشيء وشك في تحققه في الخارج
كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط والظاهر المعلوم ان هذا المراد هو من ذلك الكلام ووجهه واضح نعم يبقى الكلام فيما يترتب على ذلك فنقول
ان كان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط ثم الاتيان بالمشروط فعلى هذا من شك في الطهارة قبل
الصلوة او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم عليه تحصيل الطهارة وتعيين الثمن ثم الاتيان بالصلوة والبيع ويرجع ذلك الى الشك
بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتب اثر المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط او لا الحق الثاني متمسكا باصالة عدم اعتباره لا يقال
قد قام الدليل على اعتباره لانا نقول ذلك لم يفد كليته اذ غايته ما يستفاد مما دل على حجية الظن اصالة حجيته في الاحكام الشرعية التكليفية
والوضعية والمسائل اللغوية واما غيرها ومنه محل الفرض فالاصل عدم حجيته فيه نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل
شرعي يقوم مقام العلم ولذا ترتب على من يتيقن بالطهارة وشك في طرو الحدث بعدها بنجس بها لانه اذا علم بتحققها وشك في ارتفاعها
فالاصل بقاؤها لا يقال قد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم صحة المشروط بعد الاتيان به لانا نقول الظاهر من الاخبار وكلام
القائلين بالاستصحاب كون الاول اولى بالترجيح ولولاه فانتفى فائدة الاستصحاب وكليته عدم جواز نقض اليقين الا بمثله واذا لم يعلم بتحقق الشرط
قبل الاتيان بالمشروط وانكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم بفساد المشروط وبعصيانه اذا لم يتمكن بعد ذلك من الاتيان بالمشروط الواجب
عليه لتفويت الواجب مع قدرته على الاتيان به على الوجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فاللازم الحكم بالصحة في غير العبادات
لحصول سببها ولا دليل على الاشتراط بالعلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط لا عقلا ولا شرعا وهو واضح واما في العبادات فالتحقيق
فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتب على الاقدام على المشروط
مع الاثم اولا وجهان مبنيان على القول بوجوب مقدمة الواجب بمعنى ترتب العقاب على تركها وان كان الشك فيه بعد الاتيان بالمشروط
فالتحقيق ان يقال ان كان المشروط مأمورا به موقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت فالاصل يقتضي لزوم
اعادة المشروط لان الاصل بقاء التكليف به حتى يثبت الخروج من عهدته ولا يكون ذلك الا باعادته اللهم الا ان يقال ان المكلف
حين اتيانه بالمشروط كان مأمورا به لانه كان عالما بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج عن العهدة
وايضا بعد الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك في شرطه لم يخاطب بالمشروط قطعا لامتناع تكليف الغافل فلم يكن مكلفا
في ذلك الحين فالاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط وايضا لو بني الامر على اصالة الاعادة يلزم الحرج غالبا
وهو منفي في الشريعة هذا وربما يظهر من جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك انه يحكم بالاجزاء
وان تبين الخلو عن الشرط وتركه ناسيا لقاعدة ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء قال في المعتبر بعد نقل رواية تدل على ان ناسي النجاسة
اذا صلى لا يعيد صلوته عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلى صلوة مشروعة مأمورا بها فيسقط الفرض وقد

ذلك قوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان الشهير فيما ذكره نظر اشار اليه جدي قدس سره فانه قال بعد الاشارة الى ما حكيناه عن المعتبر
وفيه ان سقوط الفرض انما هو من تحقق الامتثال الفرضي الذي هو الاتيان بالمطلوب واقعا لا مطلقا لعدم كونه مسلما ولا بينا ولا مبينا
وتحققه بعد الهو والمخالفة لما امر به وان كانت نادرة في امر قليل غاية القلة فيه ما فيه الى الزوال وكون الاصول تطابقها ايضا محل تامل
لاستدعاء شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية ولاصالة عدم الخروج عن العهدة بها واصالة عدم كونها صلوة مامورا بها وعدم كونها العبادة المطلوبة
وغيرها الى ان قال في التنبيه ايضا نظر لانه لا ربط له بالمدعى اصلا اذ المدعى هو كون صلوة الناسي المذكور صحيحة او باطلة والذي يظهر من قوله ص
رفع آه هو كون الناسي غير معاقب في فعله لرفع الخطاء عنه وهو غير المدعى على ما لا يخفى الا ترى ان من ترك الصلوة او اجزائها او شرائطها نسيانا معلوم
ان نسيانه لا عقاب ولا مؤاخذة فيه لا ان صلوته صحيحة وهذا واضح اشهى ويظهر من المختلف والمنتهى والذكرى وموضع من المعتبر الموافقة لما ذكره
والحاصل ان الذي يقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا وليس السهو في ترك شرطه عذرا ولا يتحقق الامتثال به جدا
نعم غايته رفع المؤاخذة وهو غير المدعى ولا يمكن اثباته بالنبوي المرسل رفع عن امتي الخطاء والنسيان وان توهمه الحلي وغيره لما تقدم اليه الاشارة و
يؤيد ما ذكرناه ما قيل ان الناسي بتفريطه يجب عليه الاعادة ولا يكون معذورا ولعل المستند فيه موثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن
الرجل يثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه فتم ويلزم على هذه القاعدة
اعادة ما شك في شرطه بعد الاتيان به فتم وان كان المشروط مامورا به وموقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في خارج الوقت
فالاصل يقتضي عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض جديد والاصل عدمه ولكن قد يقال هذا حسن لولا النبوي من فاتته فريضة فليقضها
اذا ذكرها فذلك وقتها واما معه فلا يتم ذلك بل يجب القضاء لدلالته على ان كل فائت يجب قضائه ومحل الفرض مما يحتمل فيه فوت الاداء فيجب
فيه القضاء من باب المقدمة ويحصل العلم بالخروج عن التكليف بالفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه تمسكا باصالة عدم الاتيان بالمامور به
في الوقت وقد يجاب اولا بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها وجعلها اصلا شرعيا وثانيا باحتمال الاختصاص بفوت الصلوة بل في بعض النسخ
زيادة لفظ صلوة قبل قوله فريضة فلا تتم من لاثبات الحكم كليه وثالثا بان المتبادر منها صورة العلم بالفوت لا مطلقا ورابعا بان استصحاب
عدم الاتيان بالمامور به في الوقت معارض باستصحاب عدم وجوب القضاء فتم وان كان المشروط معاملة او ايقاعا وحصل الشك في شرطه بعد
الاتيان به فالاصل يقتضي الاتيان بالحكم بالفساد وعدم لزوم ترتب الاثر عليه كما فيما اذا شك في شرط المامور به بعد الاتيان به اللهم الا ان يعارض
بانه يلزم الحرج لو عول عليه ومخالفته للعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قول الصادق ع اذا خرجت من شيء ثم
دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله ع كل شيء مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وقوله ع انما
الشك في شيء لم تجزه فتم **مفتاح** الحيوان الطاهر العين الغير الماكول اللحم اذا ذكي فهل الاصل فيه الطهارة وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع
منهما او الاصل فيه عدمهما حتى يقوم دليل على ثبوتهما فيه اختلف الاصحاب في ذلك فمنهم من جعل مقتضى الاصل الاول وهو المرتضى والمحدث
الكاشاني والحلي والعلامة دام ظله العالي ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثاني وهو العلامة وابنه فخر الاسلام والشهيد الثاني والاول اقرب
لان الحيوان المذكى الغير الماكول عين يصح الانتفاع منها فالاصل بقاء الطهارة بعدها ويعضده ما ذكره الاجماع المحكي على الكلية في كلام السيد
المرتضى ره لا يقال يعارض ما ذكرته ما احتج به على اصالة المنع قبول التذكية وهو وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة والاصل فيها
حرمة الانتفاع والنجاسة اذا كان مما له نفس سائلة اما الاول فلان الميتة عبارة عن ذات ثبت له الموت وهو عبارة عن مطلق خروج الروح ولو
كان بالتذكية واما الثاني فلاطلاق ما دل على حرمة الميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع وليس المراد من حرمة الميتة الا منع الانتفاع
منها والاصل ان يكون المراد حرمة جميع الانتفاعات الثاني ان الذكاة تعذيب للحيوان ولا يجوز الا بالاذن من الشرع بل في النبوي النهي عن
ذبح الحيوان لغير ماكله الثالث ان الذكاة حكم شرعي لها شروط مقررة ويترتب عليه طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه فيتوقف على دليل
صالح يخرج عما دل على عدمها وهو مفقود لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرنا اما الاول فلانا لا نسلم صدق لفظ الميتة
على الحيوان المجموث عنه فان الظاهر انه انما يطلق في مقابلة المذكى كما اشار اليه جماعة من اهل اللغة وغيرهم قال في القاموس كما عن الصحاح
ان الميتة ما لم يقع عليه الذكاة وفي المصباح والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف انفه وفي المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة قال

في ان الاصل في الحيوان الطاهر العين الغير الماكول اللحم اذا ذكي الطهارة وجواز الانتفاع منه

معارض

معارض لها لان المتيقن من ادلة نجاسة الميتة ما يموت حيفا نفسه دون ما ذكى لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظاهر انها تطلق في مقابلة
المذكاة انتهى فان لا يشمل تلك الادلة محل الفرض سلمنا صدق الميتة حقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا دليل عليها اذ الاجماع غير معلوم التحقق
كالنص الدال عليها وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لا يصلح للشمول كما لا يصح الميتة بشيء منها اما الاول فلوجهين احدهما ان لفظ الميتة مطلق فينصرف
الى الغالب من افراده وهو غير محل الفرض جدا وثانيهما ان المتبادر منه تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم تحريم سائر الانتفاعات الذي هو
محل النزاع واما الثاني فللوجه الاول من الوجهين المذكورين وقوله لا بشيء منها كما يحتمل الافراد كذا يحتمل الاجزاء بل هو اقرب كما لا يخفى وبالجملة
لا ينتفع
لا يدل الكتابة لا يدفع منها بل يجعل صاحب المعالم والمدارك العمدة في اثبات اصل النجاسة الميتة الاجماع واما الثاني فللمنع من عدم جواز تعذيب الحيوان
مطلقا سلمنا لكنه غير مستلزم للمنع من المنافع بعد الذبح المحرم فتأمل واما الثالث فلانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان يذهب روحه
بموت النجاسة وحرمة الانتفاع منه وانه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونها سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه كما
ان الاصل في كل مال البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشارع جعل شيئا سببا للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل اذ القدر الثابت هو نجاسة
الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه فلا دليل على ذلك فيبقى مندرجا تحت ما دل على اصالة الاباحة الاشياء ونحوها
الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا ندعي ان التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بدليله بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من
الانتفاع والحكم بالنجاسة فهو سبب للخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية
لا يقال يلزم على ما قلتم جواز الانتفاع من الحيوان المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظاهر ان كل من قال بوقوع التذكية عليه جوز
ذلك وهذا يدفع اصالة عدم الانتفاع والتملك فاذا ثبت المنع منهما بالاصل فيثبت المنع من غيرهما من سائر المنافع لان التفصيل لا قائل به على
الظاهر لانا نقول نعارض هذا بالمثل ان سلم عدم القول بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرهما بالاصل فيثبت جواز الانتفاع
بهما لعدم القول بالفصل على انه يمكن دعوى كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله
المؤمنون عند شروطهم فتدبر **قلت** اذا شك في تذكية او تذكية الحيوان المأكول اللحم فهل الاصل جواز الانتفاع منه والطهارة او لا
فيه اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن استصحاب الطهارة وامكان ان يقال القدر
الثابت هو المنع عما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع في المشكوك فيه الى العمومات **مفتاح** اذا شك في تكليف الزامي من وجوب او حرمة ونحوهما
وكان لازما للحرج والعسر كما في الحكم بوجوب الاقتصار في الاكل والشرب والنوم على ما يتوقف عليه البقاء على من عليه قضاء الصلوة
فالاصل عدمه كما يظهر من المعتبر والمختلف والايضاح والذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة وحبل المتين و
المسائل الجامعية وكشف اللثام وشرح الالفية لوالد البهائي وحاشية الروضة لجمال الدين الخونساري وشرح الاثني عشرية
للفاضل احمد البناطي والمعتصم والمفاتيح وشرحه لجدي قدس سره والحدائق وبعض تصنيفات سيدنا الاستاد دام ظله والرياض وظهر وجوه
منها ظهور اتفاق اصحابنا عليه لا يقال لا نم ذلك فان جمعا من اعيان الاصحاب كالسيد والشيخ وغيرهما اختاروا في الفقه مذاهب مستلزمة
للحرج والعسر جدا لانا نقول ليس ذلك مستلزما لمنع اصل القاعدة لجواز ان يكون مذاهبهم مستندة الى ادلة خاصة اوجبت تخصيص
القاعدة ومن الظاهر ان هذا لا يقدح في صحة القاعدة والا لارتفع الوثوق بكثير من القواعد لتطرق التخصيص اليها جدا وبطلان التالي في
غاية الوضوح والمرجع فيما ذكرنا الى ان العام المخصص حجة في الباقي ومنها ظهور عبارة لف في دعوى الاجماع على ذلك وقد صرح بالسيد
الاستاد قدس سره فقال في جملة كلام له واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ومنها ما تمسك به في المعتبر ولف
والايضاح والمدارك وحاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها
قوله تعالى وما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما تمسك به في حاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها ما تمسك به في المختلف وجامع المقاصد والذخيرة وحاشية ضه وغيرها من النبوي
المرسل لا ضرر ولا ضرار ومنها ما تمسك به في لف ومصنف السيد الاستاد وغيرهما من النبوي المرسل بعثت بالحنيفية السمحة السهلة و
منها ما تمسك به السيد الاستاد فقال لقوله صلعم دين محمد حنيف ومنها خبر هشام الذي عد صحيحا عن ابي عبد الله ع قال ان الله

المراد بالعبر في المواضع الحدائق منه

الكريم

اكرم من ان يكلفنا الناس ما لا يطيقون ومنها خبر الاخر الذي عده صحيحا عن الصادق ع قال ما كلف الله العباد الا ما لا يطيقون وانما كلفهم في
اليوم والليلة خمس صلوات وكلفهم في كل مائة خمسة دراهم وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر
من ذلك انما كلفهم دون ما يطيقون لا يقال غاية ما يستفاد من هذا الخبر انتفاء التكليف عند عدم الطاقة والقدرة وهو ليس محل كلام فالرد
من ادلة امتناع التكليف بالمحال لانا نقول الظاهر صدق عدم الطاقة والقدرة حقيقة في صورة التعسر ولزوم الحرج ومنها خبر ابي بصير عن
الصادق ع وقد عده من الموثق قال قلت انا نسافر فربما بلينا من الغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي
ويبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني ابرج الماء بيدك فان الدين ليس بضيق فان الله عز وجل يقول
ما جعل عليكم الاية ومنها خبر محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع وقد عده موثقا ما امر الله العباد الا بوسعهم وكل شيء امر الناس فهم متسعون وما
لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها حسنة عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل الله عليكم الاية ومنها الخبر الذي عده موثقا انما يصام يوم
الشك من شعبان ولا يصوم من شهر رمضان الا انه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان
فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بفضل الله عز وجل وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال سئلت عن الجنب يجعل الركوة او الشور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا
مما قال الله تعالى ما جعل عليكم الاية ومنها خبر محمد بن الميسر قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق وبينه
ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى وما جعل عليكم الاية ومنها خبر
الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا باس ما جعل في الدين من حرج ومنها ما عن
الصدوق في ره قال سئل علي ع ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركوا بئر محفورة فقال لا بل من فضل وضوء
جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة ومنها خبر حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع ما امروا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس
به فهم متسعون له وكل شيء لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها ما في الخبر اليماني المنسوب الى امير المؤمنين ع فاسئلك
كلفتني به من حقك ومنها في الصحيفة السجادية في دعاء التحميد فما هكذا كانت سنة في التوبة لمن كان قبلنا لقد وضع عنا ما لا طاقة لنا
به ولم يكلفنا الا وسعا ولا يحتمنا الا يسرا ولم يدع لاحد منا حجة ولا عذرا ومنها ما تمسك به في المعتبر والحبل المتين وحاشية جمال الدين
الخوانساري فقالوا لان رفع الضرر المظنون واجب عقلا ومنها ان العقلاء يقبحون سيدا يكلف عبده بتكليف شاق فيه حرج وعسر ويوبخونه
على ذلك ولولا عدم جواز ذلك عقلا لما صح منهم ما ذكرناه وفي جامع المقاصد يقبح التكليف ح وفي مجمع الفائدة الضيق منفي عقلا ومنها
ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره فقال ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان
الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد من الطاعة ويقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده واراف
من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة قد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها اليه
رواية مقتضية لذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة
ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف من دون عوض كالمحارب
للحمية والعوض اليسير كما اعطي على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا لا يفعلون على ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت به العادة بالاتيان
بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات
والمنع عن جميع الشهوات ونوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منفي في الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال السيد
الاستاد ره الحرج منفي في الشريعة بالاية والرواية وهو ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة فما فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق
تكليف بالمحال وهو منتف عندنا عقلا وسمعا وبهم الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما
الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يكلف بها هذه الامة المرحومة **الثاني** قال السيد الاستاد

وان الحرج واقع في الشرايع السابقة

قوله

مثرة بعد التصريح بنفي الحرج في شريعتنا وقد وقع في الشرائع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله
سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس
اليهم حرجا قاصرا او هو بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول وحديث المعراج وقول موسى لنبينا صلعم فان امتك لا تطيق ذلك يؤيد التلقي والتيسير
وما فيها من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدة شكيمتهم وتحمل الشدائد الامور ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل
وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر
من الاية ورفع الاغلال والاصار يمنع من ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه **الثالث** اذا وقع التعارض بين العمومات
الدالة على نفي الحرج وبين سائر العمومات الدالة على الوجوب او الحرمة او نحوهما وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو
الغالب فلا اشكال في ترجيح الاول ان الظاهر من سيرة الاصحاب في الفقه ذلك ولانه لولا ذلك لفات فائدة هذه القاعدة بالشواهد العقلية
والقواعد القطعية هذا وقد يتكرر ترجيح العمومات الدالة على هذه القاعدة وان اعتضد العمومات المعارضة لها بمرجحات قوية كالشهرة والاستقراء
ونحوهما بل يمكن ترجيحها على الحديث الصحيح الجامع لشرائط الحجية وان كان اخص منها مطلقا وبالجملة يمكن ترجيحها على معظم الادلة الظنية **الرابع**
هل هذه القاعدة كقاعدة عدم جواز التكليف بالمحال في عدم امكان التخصيص ولا بل كسائر العمومات في جواز التخصيص وامكان اللازم في المخصص بها
ان يكون في غاية القوة يظهر من السيد الاستاد مدظله الاول فانه قال وليس المراد ان الاصل نفي الحرج في ان الخروج عنه جائز بدليل كما في سائر العمومات
الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة
والكثرة تعسف شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا
من وجوب اللطف على الله سبحانه انتهى وربما يظهر ذلك ايضا من جامع المقاصد وجمع الفائدة وفيه نظر اما اولا فلان المستفاد من اكثر الاصحاب
ان نفي الحرج شرعي لا عقلي وقد صرح والدي العلامة دام ظله العالي واما ثانيا فلانه لم يكن جائزا عقلا لما وجب مجاهدة النفس في تحصيل الاخلاق
الحسنة ورفع الصفات السيئة كالكبر والرياء ونحوهما لانها في غاية المشقة كما يومي اليه قوله صلعم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر
واما ثالثا فلامكان ان يقال انه لا مانع من التكليف الشاق ليحصل للمكلف منفعة عظيمة وفائدة جسيمة كما في تكليف الطبيب المريض بتحمل مشقة
عظيمة تحصيلا لفائدة الصحة وفي الجميع تامل والانصاف ان المسئلة محل اشكال ولو قيل فيها بان بعض صور التكليف بما فيه الحرج كالتكليف
بالمحال في عدم جوازه عقلا لا مطلقا لم يكن بعيدا وليس هذا التفصيل خرقا للاجماع المركب **الخامس** المناط في القاعدة باعتبار العمومات
والادلة السمعية هو صدق الحرج والعسر والتيسير لغة وعرفا **السادس** هل يجوز عقلا ان يستحب فعل فيه مشقة عظيمة بحيث يلزم منه
الحرج لو حكم بوجوبه او لا يجوز كما لا يجوز ان يستحب ما لا يتعلق به القدرة المعتمد هو الاول لانا لم نجد من العقل ما يقتضي امتناع ذلك
بل هو قاطع بجوازه وهل الاصل عدم جواز ذلك او لا الاقرب هو الاخير لعدم دليل على الاول لا عقلا ولا نقلا فان الحرج والعسر المنفيين في
العمومات السابقة لا يصدقان هنا كما لا يخفى **مفتاح** اعلم ان الاصل فيما يسمى بيعا حقيقة عرفا ولغة الصحة وافادته للاثر المقصود منه
وهو انتقال الملك وجواز التصرف وذلك لقوله تعالى واحل الله البيع ويظهر من جمع كثير من الاصحاب كونه اصلا في هذا الباب منهم العلامة في
التذكرة ولده فخر الاسلام في الايضاح والسيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي وغيرهم بل يظهر من جملة من الكتب الاجماع عليه ففي
التذكرة والايضاح الفقهاء في جميع الاعصار والاصقاع على عمومه الاستدلال بهذه الاية الشريفة وفي تفسير الرازي ان المسلمين ابدا يتمسكون
في جميع مسائل البيع بهذه الاية انتهى والوجه في الدلالة ما بيناه فيما سبق من ان المفرد المحلى بلام الجنس في امثال المقام يتبادر منه العموم و
يفيده وقد صرح بتبادره هنا المقدس الاردبيلي وقال يقال هذه الاية الشريفة لا تنهض لاثبات ما ذكر لوجوه منها ما اشار اليه الرازي
في تفسيره فقال ذهب الشافعي الى ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل
عليه وجوه الاول وهو انا قد بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية
ومتى كان كذلك كفى به في العمل بثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيده ولكنا لا نسلم ان افادة العموم اضعف
من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله تعالى واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق

فنفي الحرج في قاعدة التكليف بما لا يطاق يتطرق اليها التخصيص

في جواز التكليف بما فيه حرج وعسر

في ان قوله تعالى واحل الله البيع لا يصح التمسك به

وان افاده الا ان قوله واحل الله البيع اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع

اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسول الله لانه كذب والكذب على الله تعالى محال
اما العام في موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل
اللفظ على العموم غير جائز والوجه الثالث ما روي عن عمر قال خرج رسول الله من الدنيا وما سئلنا عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا
للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات والوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يقتضي ان يكون كل بيع حلالا لان الربا
هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة واول الاية اباح واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام من هذه الاية فكانت مجملة ووجب الرجوع
في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله انتهى ومنها انه يحتمل ان يكون قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من تمام كلام الكفار كما اشار اليه
الرازي وغيره قال الاول يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع و
حرم الربا فكيف يعقل هذا المعنى فانهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة
الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد انتهى وح لا يتجه الاستدلال اذ قول الكفار ليس بحجة ومنها انه يحتمل
صيرورة لفظ البيع حقيقة شرعية في معنى خاص كلفظ الصلوة بل هو الظاهر فان المستفاد من تعريفها لاصحابه نقلا عن المعنى اللغوي الى المعنى
خاص وح لا يصح الحكم باصالة صحة كل ما يسمى بيعا لغة وعرفا وهو واضح ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق فلا ينصرف الا الى الغالب واما غيره
فلا بد فيه من الرجوع الى اصالة الفساد فلا يصح دعوى اصالة الصحة بالنسبة الى كل ما يسمى عرفا بيعا كما اشار اليه جدي قدس سره ومنها ان غاية ما تدل
منها جواز مطلق البيع لانه معنى كون البيع حلالا وهو لا يستلزم الصحة بمعنى ترتب اثر المعاملة وانتقال الملك كما ان حرمة البيع لا يستلزم فساده
بمعنى عدم ترتب اثره وبالجملة المستفاد منها الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة على الفعل وهو غير الصحة فلا تدل على صحة البيع كما اشار اليه جدي
قدس سره فقال اذا اردنا اثبات صحة بيع من عموم احل الله البيع فلا شك ان اثباتها يتوقف على تحقق نهي من الشارع عن الذي يراد اثبات صحته لا
بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم وانما قلنا عدم تحقق نهي من الشارع لان الفقهاء منهم يقولون بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد
وهم الاقلون في المعاملة المنهي عنها فاسدة عندهم البتة واما القائلون بعدم اقتضائه الفساد فانهم يقولون بذلك
فيما اذا ثبت صحته من دليل لا بناء على النهي ايضا ولا يضاده التحريم فاذا لم يثبت صحته اصلا لم يكن صحيحا مع قطع النظر عن ورود النهي فكيف
اذا ورد النهي عنه اذ لا شك في فساد مثله عندهم لما عرفت وكذا اذا ثبت صحته من خصوص مثل احل الله البيع ولكن بالعفو والا ان تكون
تجارة عن تراض منكم لان الحلية تنافي النهي والحرمة وكذا وجوب الوفاء وكذا استثناء قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم لانه استثناء عن
النهي الحرام فظهر ان النهي في مثل ذلك ايضا يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة اذ النهي يقتضي خروج ذلك عن العموم اما عندهم كما لا يخفى
على المطلع باقوالهم وطريقتهم فانهم صرحوا بان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع الضدين في الحكم الواحد من المحالات عندهم وان عدت
الجهة الجهتية وظهر ذلك التعدد مع انه ربما لا يظهر ذلك فيما نحن فيه فتدبر ثم لو كانت الصحة ثابتة من غير امثال العمومات المذكورة فالنهي لا يقتضي
الفساد لان الصحة عبارة عن ترتب اثر شرعي فلا ينافي ذلك النهي والحرام لان الحرام كثيرا ما يترتب عليه الاثار الشرعية انتهى ومنها ان غاية الاية الشريفة
الاطلاق وهو انما يفيد العموم ويثبت اصلا كليا اذا لم يرد في بيان حكم اخر واما اذا ورد في هذا المورد كاطلاق الاية الشريفة لظهور سياقها في الرد
بيان رد ما فهمه الكفار من عدم التفرقة بين البيع والربا فلا يفيد ذلك لما بيناه فيما سبق ومنها ان قوله تعالى احل صيغة ماض فلعله اخبار عن الحكم
بالحلية في الاديان السابقة ومنها ان اطلاق البيع على تقدير افادته العموم انما ينصرف الى الافراد المتحققة حين صدور الخطاب فلا يشمل ما تحقق
بعدها وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم كما هو التحقيق الا انه في بعض المقامات يحمل
عليه لوجوه سبق التنبيه عليها ومنه محل البحث كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا سلم كون قوله تعالى واحل الله البيع مفيدا للعموم فيكفي ذلك لاثبات
اصالة صحة كل بيع ومجرد اضعفية دلالته من دلالة الفاظ الجمع في افادة العموم لا يقدح والا لكانت صيغ الجمع غير صالحة للعموم لانها اضعف
دلالة من بعض الالفاظ الموضوعة للعموم ودعوى لزوم تخصيص الاكثر الافراد على تقدير الحمل على العموم ممنوعة ولو سلمت فلا ضير فيه بعد كون
الاصل الحمل على الاقرب الى العموم بعد تعذره وظهور القرينة على خروج اكثر الافراد لا يقال قد ثبت ان تخصيص العام الى الاقل من النصف
غير جائز لانا نقول ذلك مسلم في الالفاظ الموضوعة للعموم واما المحمولة عليه باعتبار الوجوه الخارجة عن الوضع كالوجوه المتقدمة

الى

التي اوجبت حمل المفرد المعرف باللام على العموم في بعض المقامات فلا نم ذلك هنا والفارق العرف مع ان له وجها اعتباريا لا يخفى على المتدبر
واما الثالث فلانه مما لا يصح الاعتماد عليه جدا واما الرابع فلان الظاهر ان المراد ليس مطلق الزيادة ومعناه اللغوي اما تصريح به حقيقة في الشرع
للمعنى المعروف بين الفقهاء او لانصراف الاطلاق في الاية الى ما كان الكفار يتعاطونه وهو الربا الفرضي بقرينة سوقها مع بعد ارادة المعنى
اللغوي باعتبار لزومه خروج اكثر الافراد الموجب للوهن وان لم يكن في نفسه قادحا ويؤيد هذا خبر عمر بن يزيد الذي وصف بالصحة عن ابي
عبد الله ع يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا فاربح ولا تربه قلت وما الربا قال درهم بدرهمين مثلا بمثل سلمنا ارادة المعنى اللغوي لكنه اعم
من البيع بناء على ما ذكره الرازي من انه لا بيع الا ويقصد فيه الزيادة فيجب تخصيصه بقوله تعالى واحل الله البيع ان كان متقدما عليه اذ
الحق عندنا ان العام يجب تخصيصه بالخاص سواء تقدم عليه او تاخر عنه فان قلت التحقيق ان التعارض بين قوله تعالى واحل الله البيع
وقوله تعالى وحرم الربا من باب تعارض العمومين فيجوز تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا مرجح يجب التوقف فيجيء الاجمال قلنا لو سلم ذلك فالترجيح
مع تخصيص قوله تعالى وحرم الربا اذ لو خص واحل الله البيع بالبيع الذي لا زيادة فيه لزم حمل العام على الفرد النادر ولا كذلك لو خصص قوله
تعالى وحرم الربا بما عدا البيع ويؤيده ما ذكره ما تقدم اليه الاشارة من عمل المسلمين بعموم قوله تعالى واحل الله البيع واما الخامس فلما اشار اليه الرازي
فقال واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار قد انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة
الاولى ان قول من قال هذا الكلام كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على
الرواية عن قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله تعالى ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان
اولى والحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية والحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمات
فمن جاءه موعظة انتهى واما السادس فلما بيناه فيما سبق من ان اكثر الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ومنها لفظ البيع واما السابع
فلان القرينة على عدم انصرافه الى الفرد الشايع على تقدير تسليمه موجودة وهو امور الاول ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة وقد ذهب
بعض المحققين الى ان هذا من القرائن المانعة من حمل المطلق على الفرد الشايع الثاني دعوى جماعة الاجماع على ان الاية الشريفة عامة الثالث
ان قوله تعالى وحرم الربا يعم الشايع والنادر بقرينة خبر عمر بن يزيد المتقدم لتفسير الربا بما يشملهما وقد صرح بعض المحققين بان المطلق المعلق عليه
الحكم اذا عرف وفسر بما يشمل الشايع والنادر يكون دليلا على شموله لهما وح ينبغي كون احل الله البيع كلمة الخاد النفيا وفي جميع ما ذكر نظر فتامل
واما الثامن فلان قوله تعالى واحل الله البيع لا بد من حمله على المعنى المجازي وهو الصحة فيكون المقدر حكم الله بصحة البيع والعلاقة هي الملازمة
بين الحمل بالمعنى المتعارف والصحة والوجه في لزوم الحمل على هذا وجهان احدهما ما ذكره جد فخر ره فقال ثبوت الحلية يستلزم الصحة في
المقام والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتدبر اذ ظ ان المراد ليس حلية قراءة صيغة البيع بل المراد حلية نفس البيع وهو لما كانوا يكتبون بعنوان
الانتقال واللزوم فالله تعالى قررهم على ذلك فتدبر وثانيهما انه لو لم يحمل عليه للزم اخراج البيع المنهي عنه عن العموم وهو غير صحيح لا يقال يدور الامر
ح بين المجاز والتخصيص وترجيح احدهما على الاخر تحكم فلا بد من التوقف على ان اللازم ترجيح التخصيص لما بيناه من اصالة اولوية على المجاز
فاذن لا يجوز التمسك بالاية الشريفة على الصحة البيع المنهي عنه لانا نقول الاستدلال صحيح وارتكاب المجاز هنا اولى سواء قلنا
بالتوقف في الترجيح فيما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص كما هو خيرة بعض او رجحنا التخصيص كما هو التحقيق اما على الاول فلوجود
الترجيح في جانب المجاز هنا وهو استلزامه قلة الحادث دون التخصيص وذلك لان مع ارتكاب التخصيص ابقاء لفظ احل على ظاهره
يلزم ان يدل هذا الخطاب على امرين بدلالتين احدهما بالمطابقة وهو الدلالة على اباحة البيع بالمعنى المتعارف والاخرى بالالتزام على
تقدير التخصيص فيكون اولى لان الاصل عدم تعدد الحوادث واما على الثاني فلمعارضته هذا الوجه المقتضي لترجيح المجاز في خصوص
المقام لما دل على اولوية التخصيص وبترجيح المجاز عليه باعتبار استلزام التخصيص خروج اكثر افراد العام وهو انكان جائزا
بالنسبة الى مثل هذا الا انه موجب للمرجوحية في مقام المعارضة وفيه نظر للمنع من صلاحية الوجه المقتضي لترجيح المجاز لما
دل على اولوية التخصيص لان الثاني يفيد الظن القوي دون الاول وما يفيده اولى بالترجيح مما لا يفيده ومع هذا فهو
معارض باصالة فساد المعاملة وهما من باب واحد لان مرجعهما الى قاعدة الاستصحاب فتدبر وايضا الحمل على هذا المجاز يستلزم

وهو الدلالة على صحته ولا كذلك لو ارتكب المجاز اذ لا يلزم معه الا الالتزام واحدة فكان الحادث اللازم على تقديره اقل من اللازم ح

الدلالة على الاباحة كما يفهم بالالتزام من قوله نصح المعاملة الغابنة فقد تحقق معه ايضا الدلالتان والحادثتان فليس له ترجيح
على التخصيص من هذه الجهة فتدبر وايضا حمل احل على حكم بصحة البيع اوجه في غاية البعد من استعمال الفصيح وايضا الحمل على المجاز ربما كان
كان مستلزما للتجوز في حرم الربا بجملة على ارادة الحكم بالفساد نظرا الى السياق وهو مجاز وآخر فكيف يجوز ترجيحه بل التخصيص اولى
ولا يلزم القدح فيما ذكرناه من اصالة صحة البيع لان حكمنا بها فيما اذا لم يقم دليل على الخلاف واذا ورد النهي عن بيع فقد خرج عن محل حكمنا فتدبر
واما التاسع فلان دعوى الاجماع المتقدمة تدفعه واما العاشر فلانه خلاف الظاهر جدا ومع هذا فلو قيل ان الاصل بقاء ما في
الاذهان السابقة حتى يثبت النسخ فلا يقدح ذلك اصلا واما الحادي عشر فلان امثال هذا الخطاب يعم الموجود في وقته والمعدوم
كما حققناه في بعض المواضع **مفتاح** اذا تحقق شرط في ضمن عقد او ايقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته او فساده بالخصوص
فهو الاصل الصحة او الفساد فيه اشكال ولكن يحتمل قويا الاول لعموم قوله المؤمنون عند شروطهم لا يقال الاستدلال بالرواية
على المطلوب مشكل وذلك لان ما يدل على العموم فيها على معناه الحقيقي غير ممكن والحكم بالتخصيص مستلزم للحكم بخروج اكثر افراد العام منه
وهو غير جائز فيجب الحمل على العهد والعهود غير معلوم ومعه يسقط الاستدلال بالرواية على ان ظاهر الرواية الاخبار عن امر واقعي كما في
قوله قام زيد وحملها على الانشاء وطلب الوفاء بالشرط خلاف الاصل ولا قرينة صارفة عنه لا يقال القرينة الصارفة موجودة
وهي انه لو حمل على الاخبار يلزم التخصيص في لفظ المؤمنون ولفظ شروطهم والاصل عدمه لانا لا نسلم ان ذلك يصلح للقرينية لان التخصيص
راجح بالنسبة الى التجوز وهو الحمل على الاخبار لانا نقول ما ذكرتم لو جهين احدهما ان المستفاد من طريقة الاصحاب فهم الانشاء
من الرواية كما لا يخفى وثانيهما ان الحمل على الاخبار مستلزم لارتكاب خلاف الظاهر في لفظي المؤمنون وشروطهم ولا كذلك لو حمل على الانشاء
كما لا يخفى فكان اولى بالترجيح والحمل على العهد بعيد جدا وتخصيص الاكثر غير لازم لان عموم الشروط انما ينصرف الى ما لم يثبت فساده
كما في اوفوا بالعقود سلمنا لزومه ولكن نمنع من فساده فتامل

في ايقاع في ضمن عقد او ايقاع في صحة الشرع على الصحة بالخصوص في الاصل

مفتاح اذا ثبت لانبيائنا بني اسرائيل حكم من الاحكام الشرعية كجواز اقامة الحد ونحوه فهل الاصل ثبوت ذلك للفقهاء من اصحابنا الا

الفقهاء

المعتمد هو الثاني للاصل السليم عن المعارض والمؤيد بعدم تنصيص المعظم من اصحابنا على ذلك الاصل وبعدم ورود رواية تدل عليه لا يقال
يدل على الاصل المذكور عموم المنزلة في النبوي علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقد استدل به في التنقيح على جواز اقامة الحدود
للفقهاء في زمن الغيبة واستدل به في الكفاية على اثبات ولاية الحاكم على السفيه فقال ولان العلماء ورثة الانبياء وانهم بمنزلة انبياء
بني اسرائيل ولا شك في ثبوت ذلك للانبياء فيكون للعلماء ايضا انتهى لانا نقول هذه الرواية لا تصلح لاثبات الاصل المشار اليه اما
اولا فلضعفها سندا واما ثانيا فلقصورها دلالة لاحتمال ان يراد من علماء الامة الائمة المعصومون بل لا يبعد دعوى ظهوره فيهم
لانهم العلماء حقيقة ولانه لو اريد غيرهم للزم تخصيص العام هنا الى الاقل من النصف المقطع بان اكثر علماء الامة ليسوا بمنزلة انبياء بني
اسرائيل لا يقال لو كان المراد الائمة عم للزم ان يكون انبياء بني اسرائيل افضل منهم لان التنزيل يؤول الى التشبيه ولا اشكال في انه يجب ان
يكون المشبه به اقوى واكمل وبطلان التالي ظاهر لانا نقول القوة والضعف يختلفان بالاعتبارات ويكفي في الاقوائية الظهرية انما في
المشبه به في الصفة التي هي المناط في التشبيه عادة ولذا صح ان يقال امير المؤمنين هو الاسد ولعل التنزيل هنا من هذا الباب سلمنا
ان المراد جميع علماء الامة ولكن الظاهر من التنزيل التنزيل في الدرجة والجلالة والتنزيل انما يفيد العموم بالنسبة الى جميع الوجوه حيث لا
يتبادر بعضها الى الذهن واما معه فلا بل يختص به كما في التشبيه ولا يقال يدل على الاصل المذكور ما تمسك به في التنقيح على جواز اقامة
الحدود في زمن الغيبة للفقهاء من النبوي العلماء ورثة الانبياء قال ومعلوم انهم لم يورثوا من المال شيئا فيكون وارثهم في العلم او الحكم
والاول تعريف المعرف فيكون المراد الثاني وهو المطلوب انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا بالارسال واما ثانيا فلقصورها
دلالة لاحتمال ان يكون المراد من العلماء اهل العصمة بل لا يبعد دعوى ظهوره لانهم العلماء حقيقة ولاحتمال ارادة الوراثة في العلم كما يشهد
بعض الاخبار ففي الحسن كالصحيح عن الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ
وافر ونحوه خبر ابي الجزري المروي في الكافي عنه ع **مفتاح** اعلم ان المعاملة الغير المنهي عنها الصادرة عن البالغين الاصيلين المشتملة على الايجاب
والقبول اللفظيين لا يخ اما ان تكون مما قام الدليل الشرعي على صحته او مما قام الدليل الشرعي على فساده او مما لم يقم الدليل الشرعي على صحته
ولا على فساده فان كانت من الاولين فالحكم فيها واضح وان كانت من الثاني فلا بد من الحكم بفسادها نظرا الى ما قدمناه من ان الاصل في المعاملات
الفساد اللهم الا ان يدعى ان الاصل في خصوص محل الفرض الصحة التفاتا الى عموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود لان الامر
بالوفاء لا يتحقق الا مع الصحة دون الفساد كما صرح به جدي قدس سره فقال لو لم يكن صحيحة شرعا لما امر بوجوب الوفاء لانه ظاهر في الامضاء
والتقرير انتهى ويظهر من المقدس الاردبيلي في زبدة البيان والسيوري في كنز العرفان وغيرهما المصير الى الاصل المذكور للاية الشريفة
قال جدي قدس سره ان المدار في تصحيح كثير من المعاملات بل كل المعاملات عليه وقال والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض اجماله وعدم التمسك به
في شيء مما عدا محل الوفاق مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليه في محل النزاع والوفاق
انتهى وقد يقال الاية الشريفة لا تنهض لاثبات الاصل المذكور لوجوه منها ما ذكره جدي قدس سره فقال انه يعارضه الان ان العلماء يستدلون على
صحة العقود المخالفة بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولا يخ عن اشكال لانه ان بني على معناه اللغوي اي عقدها قدتم باي نحو اخترعتم وتخليتم
واحدثتم يجب الوفاء به ويصير حكما شرعيا وداخلا في دين الرسول ص وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر فمع انه لا يخ عن جزاف ظاهر
يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من اختصاصها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة
وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في المعاملات اصلا وراسا
وعدم الانحصار في كيفية ونحو ذلك وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون
لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة في ذلك
الزمان يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول والتعارف انتهى وقد تبعه والدي العلامة دام ظله العالي فيما اشار اليه بقوله
وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع اه وفيما اشار اليه بقوله وان بني على ان المراد العقود المتحققة ومنها ما ذكره بعض الاجلة
وقال ومن ان وجوب الوفاء انما يترتب على العقد الصحيح وح فلا بد اولا من النظر في العقد صحة وبطلانا ليتمكن من ترتب وجوب الوفاء عليه

في ان الاصل في العقود الفساد

هو المحدث الكاشاني وغيره منه

الشيخ يوسف منه

فالاستناد الى هذا الاستدلال بهذا العموم قبل النظر في العقد كما ذكرنا مجازفة ظاهرة ومنها مصير كثير من المفسرين الى ان المراد بالاية
غير ما يصح معه الاستدلال على صحة المعاملة كما اشار اليه في مجمع البيان فقال اختلفوا في هذه العقود على اقوال احدها المراد بها
العهود التي كانت اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او نفاهم سواء وذلك هو معنى
الحلف عن ابن عباس ومجاهد وربيع بن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان
به وطاعته فيما احلهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال ما احل وحرم وما فرض وما حد في القران كله اي فلا تعتدوا فيه ولا
تنكثوه ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعد الى قوله سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها
المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل
الكتاب من الوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل بتصديق نبينا صلعم وما جاء به من عبد الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى
هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والفرايض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر
فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على مثم فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ويظهر من الكشاف وتفسير الرازي الجهر الى التفسير
الثاني ومنها الخبر الذي رواه في الصافي فقال القمي عن الجواد ع ان رسول الله ص عقد لعلي ع بالخلافة في عشر مواطن ثم انزل الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع ومنها ان الخطاب في الاية الشريفة انما يتوجه الى المؤمنين ولا يتوجه الى غيرهم
من النشا الا على قول الشيخ من ان الاصل في نحو الخطاب المزبور الشمول لهن لكنه خلاف التحقيق كما بيناه وكذا لا يشمل الكفار فلا يمكن التمسك
بالاية الشريفة لاثبات صحة العقد الصادر من النشا والكفار ومنها انه يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي صدرت من اولئك المؤمنين قبل
نزول الاية الشريفة وربما كان في لفظ الوفاء اشعار بذلك فانه ربما يفهم من قول زيد لعمرو اوف بوعدك سبق الوعد على زمن الامر بوفائه و
مع هذا يسقط الاستدلال بالاية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود فلعلها مما قام الدليل على وجوب الوفاء به بالخصوص ولا يجوز الحاق غيرها بها
لعدم الدليل وهو واضح لا يقال المراد بالعقود العقود التي تحقق بعد زمن الخطاب ومعه يصح الاستدلال بالاية الشريفة لانها تشمل جميع ما يمكن
ان يصل منهم ومنه العقد المشكوك في صحته واذا ثبت في حق اولئك المؤمنين يثبت في حق الغائبين لانا نقول هذا ليس باولى من الاحتمال السابق بل هو اولى وذلك لانه لو حمل
العقود على العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة وقوعها والحكم بكون الوفاء واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة
لظهور ان الوفاء بالعقد انما يجب بعد تحققه لا مطلقا والا لوجب تحصيله كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة وهو باطل جدا ومن الظاهر ان ذلك
خلاف الاصل ولا يلزم على تقدير الحمل على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون اولى ولا يقال المراد العقود الماضية والمستقبلة معا لانا نقول
هذا خلاف الاصل لما ذكرنا مضافا الى انه يلزم ان يكون الامر بالوفاء بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا
فيلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر ثم لو سلم ان المراد من العقود العقود
التي تحققوا منهم بعد زمن الخطاب فنقول لم يعلم كون العقد المشكوك في صحته منها فلعله من غيرها نعم لو لم يكن الامر عالما بالوفاء بما يتحقق بعد
زمن الخطاب من العقود كان امره بالوفاء بالعقود دليلا على صحة جميع العقود اذ لو كان بعضها فاسدا مع احتماله لصدوره عن المخاطبين يلزم
الاغراء بالجهل والقبيح وهو قبيح ولكن الامر بالوفاء بالعقود هو الله سبحانه وهو عالم بالماضي والمستقبل على حد واحد فلا يلزم ذلك اذ يجوز للحكيم ان
يعلق الحكم المختص ببعض افراد العام على اللفظ اذا كان عالما بان المخاطب لا يقدر على ما لا يجوز ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اكرم
اولادي ومقصوده اكرام طائفة منهم و لم ينصب قرينة على تعيينهم كان ذلك منه صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يقدر الا على اكرام
من هو مقصوده ومنها ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في كثير من عقود المعاملات
لان مضمونها ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء به لان المفهوم من الوفاء عرفا هو الاتيان بالشيء الملتزم به
والموعود به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر كما لا يخفى فينبغي تخصيص العقود بالعقود التي مضمونها الوعد بفعل في المستقبل فلا يمكن ان
يحمل الاية الشريفة اصلا في المعاملات ومنها ان العقد حقيقة في عقد الحبل فاستعماله في هذا الامر القبيح مجاز وعليه يجب حمل العقود على كلما

في ان العقود التي تعرف في العقود بالعقود

في بيان ان العقود التي وقع في الوفاء بوعدك

في ان الامر بالوفاء بالعقود مطلق في المطلق ومجاز في المشروط

استعمل فيه لفظ في زمن الخطاب لا على ذلك ولا على ما يمكن استعماله فيه باعتبار وجود العلاقة لان افراد الجمع المعرف باعتبار المعنى المجازي هي التي
استعمل فيها اللفظ مجازا لا ما يصح استعماله فيه مجازا فاذا قال اتق الاسود الذين يرمونك كان المراد الاشخاص الذين استعمل فيهم لفظ الاسد لا كل من يصح
استعماله فيه ونحوه اكرم كل اسد يرمي وعلى هذا التقدير لا يمكن حمل الاية الشريفة دليلا على صحة العقود المشكوك فيها اذا لم يعلم باطلاق لفظ
العقد يومئذ عليها ويمكن الجواب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالمنع من عدم جواز تخصيص الاكثر بل هو جائز: قال الاكثر نعم قد
يكون ذلك مستهجنا في بعض الصور بحيث لا يجوز فرض صدوره من الحكيم ولكن لا نسلم ان محل البحث منه لا يقال تخصيص الاكثر على تقدير تسليم
جوازه ابعد وجوه التاويل من المجاز والاضمار وغيرهما فلا يصار اليه الا بعد تعذر ما سواه من الوجوه المخالفة للاصل وعلى هذا ارتكاب
التاويل في الاية الشريفة باعتبار مخالفة ظاهرها الضروري الذي حملها على التفسير الاول الذي ذكره في مجمع البيان وان كان مجازا اولى
ومعه يسقط الاستدلال بها على المدعى لانا نقول لا نسلم ان تخصيص الاكثر الذي ليس بقبيح ابعد التاويلات بل هو كسائر التخصيصات في ترجيحها على
سائر التاويلات سلمنا الابعدية بحسب القاعدة ولكن يتمسك جمع كثير من محققي اصحابنا بل كلهم كما يظهر من كلام جدي والد العلامة دام
ظله العالي بعموم الاية الشريفة في موارد كثيرة مما يوجب ترجيحه على سائر التاويلات الموجبة لسقوط الاستدلال به هنا على المدعى على ان حمل العقود
على ما ثبت خروجه اولى وان لم يكن ذلك من باب التخصيص بل كان مجازا لانه اقرب المجازات الى المدلول الحقيقي وقد ثبت ان اللفظ بعد تعذر حمله
على الحقيقة يتعين حمله على اقرب المجازات فتدبر وثانيا بما ذكره جدي قدس سره والد العلامة دام ظله في مقام تصحيح استدلال العلماء بالعموم المذكور
في موارد الشك في صحة المعاملة من ان التحقيق يقتضي المصير الى جعل الالف واللام في العقود للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة
في ذلك الزمان والمضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص من انحاء كل عقد متداول فيرجع كيفياتها المخصوصة و
المتداولة فيه اشهى واما عن الثاني فبان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام دليل على بطلانه فيبقى غيره مندرجا تحت العموم ومحكوما
بالصحة ولو صح ما ذكره لبطل التمسك باكثر العمومات في مقام الشك كما لا يخفى واما عن الثالث فبان المفسرين اختلفوا في تفسير العقود
وليس الكثرة المعتد بها في جانب قول مخصوص حتى يرجح على سائر الاقوال بها والكثرة الحاصلة باعتبار ضم الاقوال المختلفة لا تصلح لبطلان
تفسير ابن زيد لان مثله يجري في الاقوال الباقية كما لا يخفى سلمنا ولكن ظاهر اكثر الاصحاب اختيار تفسير ابن زيد فهو اولى بالترجيح واما عن
الرابع فبضعف السند فلا يصلح تخصيص عموم الكتاب خصوصا اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب واما عن الخامس فبان الاية الشريفة وان كانت مختصة
بالمؤمنين لكنها تقتضي صحة معاملة الكفار والنسا ايضا في صورة كون احد طرفي العقد مؤمنا والاخر كافرا او امرأة وفي صورة كون طرفيه
من الكفار او النسا اما على الاول فلان العقد بالنسبة الى المؤمن صحيح لكونه مامورا بوفائه نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون بالنسبة
الى الطرف الاخر كذلك لان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وهو واضح واما على الثاني فاما للاجماع المركب على عدم الفرق بين المؤمنين وغيرهم في
الحكم الثابت لهم كما هو الغالب في ابواب المعاملات او للاستقراء لان اكثر الاحكام يشترك فيها المؤمنون وغيرهم فيلحق موضع الشك بالغالب فتدبر
وبالجملة الاستشكال في الاية الشريفة من جهة الوجه المزبور بعيد جدا واما عن السادس فبان الاحتمال المذكور يدفعه عموم لفظ العقود باعتبار
كون الجمع المعرف يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه بالعقود المتقدمة على زمن الخطاب او بالمتاخرة عنه ولا يلزم من الحمل على العموم الشامل للعقود
المتقدمة عليه والمتاخرة عنه كون الوفاء المامور به واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر لان الحكم قد تعلق
بالعقود فالواقع منها يتعلق به الحكم باعتبار ثبوت موضوعه وغير الواقع لا يتعلق به الحكم لعدم ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج يتحقق موضوعه
فيتعلق به وبالجملة ليس في اصل الحكم تعليق اصلا وانما يثبت الافراد دفعة من غير تفاوت بينها نعم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا
المقدار لا يصير الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر وانما يصير الشيء كذلك اذا جعل المتكلم الحكم بالنسبة الى
بعض الافراد مطلقا وبالنسبة الى الاخر مشروطا كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين ونصب قرينة على ان زيدا الذي سيوجد اكرامه اذا كان فاضلا
مثلا وليس محل البحث من هذا القبيل جدا وما يدل على عدم لزوم ذلك اذا حمل لفظ العقود على ما تحقق قبل زمن الخطاب بعده ان العلماء
قديما وحديثا يستدلون بامثال تلك الخطابات على ثبوت الحكم بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت هو المفهوم عرفا فان الشارع اذا قال يجب
الحج عليه واستحقاق الحد سواء كان الاتصاف بهما قبل زمن الخطاب او بعده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل الشيرازي في حاشيته

الحج على كل مستطيع ويجب جلد كل زان
فهم اهل اللسان ان كل امر كان
هذا الوضع فان محكوم

الغالب واما دعوى ان المتبادر من لفظ الوفاء سبق العقد على زمن الخطاب الموجب له فممنوعة ولا دليل عليها واما احتمال خروج العقد
المشكوك في صحته عن العموم باعتبار علمه سبحانه بعدم قدرتهم على الوفاء به ففيه ان عدم القدرة ان كان بسبب عدم الارادة فهو
لا يؤثر في منع الحكم عما يتعلق به ارادتهم اصلا والا المجاز ككليف ما هو بطر فذلك لا يوجب تخصيص اللفظ وان كان باعتبار
وجود المانع الخارجي فهو مما يقع بالاصل وان كان باعتبار عدم قدرتهم بالذات فهو امر مستبعد في الغاية فالظاهر خلافه ومع هذا فذلك
الاحتمال لا يوجب التخصيص الظاهر خلافه لان الغالب ارادة الحقيقة دون المجاز فيجب المصير الى العموم ومنه ينكشف كونهم قادرين بالذات
كغيرهم من الغائبين وبالجملة يحصل من غلبة الاستعمال في الحقيقة الظن بارادتها وهو مستلزم للظن بكونهم قادرين ومع هذا يندفع ذلك الاحتمال
كما لا يخفى ثم ان في استدلال جمهور اصحابنا بالاية الشريفة على صحة جملة من العقود شهادة واضحة ببطلان ذلك الاحتمال وكذا في استدلالهم
باطلاقات الخطابات القرانية الشفاهية في كثير من المسائل الفقهية شهادة بذلك وبالجملة المناقشة في الاية الشريفة بامثال ذلك المناقشات
واهية جدا واما عن السابع فبان المفهوم من الاية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وان كان باعتبار الدلالة الالتزامية فان المفهوم من
العمل بمقتضى القول العمل بما دل عليه مطابقة او بالالتزام والعقد قول ضرورة ومن الظاهر ان كثيرا من عقود المعاملات يدل بالالتزام على
اشياء يصح تعلق الامر بالوفاء بها لرفع السلطنة وعدم العذر ونحو ذلك وتخصيص العقود بما كان مضمونه الوعد بفعل في المستقبل خلاف
الاصل مع انه جمهور الاصحاب ومع هذا فيمكن ان يقال ان اكثر عقود المعاملات يستلزم الوعد بفعل في المستقبل وذلك فيما اذا شرط في ضمنها
الاتيان بفعل في المستقبل فاذن الاية تدل على صحتها واذا صحت هذه العقود باعتبار ذلك الشرط صحت اذا تجردت عنه لعدم القائل بالفصل فهذه
بالجملة التامل في دلالة الاية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن الانصاف لا يساعده العرف وفهم فحول الاصحاب لا يقال وجوب
الوفاء بما يدل عليه بعض العقود التزاما كعقد البيع الدال على نقل العين والامتناع من التصرف لا يقتضي حصول مضمونه وهو نقل الملك في البيع
الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك عند بعض مع اعترافه بحصول لوازم الملك لانا نقول هذا خلاف الظاهر عرفا وشرعا نعم لو قيل ان
الامر بالوفاء للاستحباب لامكن المناقشة المزبورة لكنه فاسد على ما يظهر من اكثر الاصحاب والمفسرين مع امكان دعوى فسادها على التقدير
المزبور ايضا واما عن الثامن فبان الظاهر عرفا ان الجمع باعتبار المجازي يعم جميع الافراد التي تصلح لان يستعمل فيها لا خصوص ما استعمل
فيه اللفظ كما اذا كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع في قوة تكرر المفرد ولا شك ان المراد منه المعنى الكلي فيجب ان يكون حقيقة شاملا
لجميع افراده ومع هذا يندفع المناقشة المذكورة استدلال كثير من الاصحاب بالاية الشريفة في كثير من ابواب المعاملات ولم احد احدا منهم ناقش
في مقام بمثل المناقشة المذكورة على انها لو تمت لزم سقوط التمسك بكثير من الاطلاقات والعمومات الشرعية كما لا يخفى هذا كله على تقدير كون
لفظ العقد مجازا في الايجاب والقبول واما على تقدير كونه حقيقة شرعية في ذلك كما يستفاد من كنز العرفان فلا اشكال من جهة المناقشة المزبورة
فتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في زبدة البيان الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد وفي كنز العرفان يقال وفى بعهده
واوفى بمعنى واحد وفي الوافي الايفاء والوفاء بمعنى واحد وفي مجمع البيان يقال وفى بعهده وفاء واوفى ايفاء بمعنى واوفى لغة الحجازيين
لغة القرآن وفي تفسير الرازي والكشاف يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهدهم **الثاني** قال في زبدة البيان العقد العهد الموثق
المشد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية وفي الوافي العقد العهد الموثق وفي كنز العرفان المراد بالعقود ما يعقده
الناس في معاملاتهم وفي مجمع البيان العقود جمع بمعنى العقد وهو واو كالعهود والفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاشتداد
الشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقدا واصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به
كما يعقد الحبل ويقال عقدت العقد فهو معقود ومعقد وفي الكشاف العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه قال الخطيب قوم اذا عقدوا
عقدوا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوق الكرباء وفي تفسير الرازي العقد هو وصل الشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد التزام العقد
التزام على سبيل الاحكام انتهى **الثالث** اذا حصل الشك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول المنهي عنها شرعا فهل يجوز الحكم
بصحتها نظرا الى الاية الشريفة او لا التحقيق ان يقال ان قلنا بان النهي يقتضي الفساد في المعاملات عقلا فلا يجوز الحكم بذلك بل يجب تخصيص
الاية الشريفة وان قلنا ان يقتضي الفساد فيها شرعا فلا يجوز الحكم بذلك ايضا ان كان الدليل الشرعي الدال على اقتضائه الفساد اقوى

في ان الوفاء والايفاء بمعنى واحد وفي معنى العقد

في ان النهي الشرعي هل يقتضي الفساد في المعاملة المنهي عنها

دلالة من الآية الشريفة وان كان الامر بالعكس فيجوز الحكم بذلك وان تساويا فينبغي الحكم بالفساد لانتفاء مقتضى الصحة وان قلنا بان النهي
لا يقتضي الفساد لا عقلا ولا نقلا كما هو التحقيق فالذي يظهر من جدي قدس سره انه لا يجوز الحكم بذلك ايضا لان الامر بالوفاء لا يمكن تعلقه بما هو
حرام لامتناع الضدين واذا ارتفع هذا الامر بذلك بقي المعاملة المنهي عنها بلا مقتضى الصحة فينبغي الحكم بفسادها من هذه الجهة لا من جهة
النهي ولهذا يحكم بفساد البيع المنهي عنه لان النهي منع من شمول قوله تعالى احل الله البيع للبيع المفروض فبقي بلا مقتضى الصحة فيحكم بفساده بناء
على ما بيناه من ان الاصل في المعاملات الفساد وفيه نظر للمنع من التضاد بين وجوب الوفاء وحرمة العقد لان وجوب الوفاء انما يتعلق بعد
تحقق العقد لا حين تحققه والمحرم هو نفس العقد وايجاده في الخارج فتعلق الوجوب غير متعلق الحرمة ولا بعد فان يكون فعل محرم سببا لايجاب
فعل آخر كما يجب الغسل بوطي الغلام وقد اشار الى هذا والدي العلامة دام ظله **الرابع** اذا شك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول
الفعليين دون اللفظيين كبيع المعاطاة فهل الاصل الصحة باعتبار الآية الشريفة او لا فيه اشكال من ان العقود المامور بالوفاء بها جمع عقد
وهو عبارة عن الايجاب والقبول كما اشار اليه في كنز العرفان فقال العقد شرعا اسم للايجاب والقبول انتهى والمتبادر منهما ما كان باللفظ
فالآية الشريفة لا تشمل المعاملة على وجه المعاطاة ولا تدل على صحتها ومن ان اطلاق لفظ العقد على صيغ المعاملات مجاز كما يستفاد من جماعة
والعلاقة المصححة للاستعمال فيها متحققة في المعاطاة مع صحة الاستعمال فيها فيشملها العموم وفيه نظر لامكان دعوى اقربية صيغ المعاملات
الى المعنى الحقيقي مع قلة استعمال لفظ العقد في المعاطاة لو سلم اصله فتأمل وقد يقال لو سلم عدم صحة استعمال لفظ العقد في المعاطاة
فيمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحتها وذلك لان كلا من المتعاملين بطريق المعاطاة اذا عقد على المال الذي انتقل اليه من صاحبه بعقد
لفظي مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الآية الشريفة انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظي مشتمل على الايجاب والقبول
اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الآية الشريفة وهو مستلزم لصحة المعاملة المعاطاتية التي بها صار المال منتقلا اليه مثلا اذا
اشترى بالمعاطاة سلعة ثم باعه من غيره بعقد لفظي وجب عليه الوفاء لانه عقد وكل عقد يجب الوفاء به نظرا الى عموم الآية الشريفة
لا يقال وجوب الوفاء بالشيء فرع القدرة عليه والقدرة على الوفاء بالعقد لا يكون الا بعد ثبوت ان ذلك المال المنتقل بطريق المعاطاة
صار ملكا للمنتقل اليه اذ لو علم بعدم الانتقال اليه لم يجب الوفاء بل لم يجز لانه تصرف في ملك الغير وهو غير جائز والمانع الشرعي كالمانع
العقلي ومن الظاهر ان الانتقال مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلا يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة
ذلك العقد لانا نقول القدرة الذاتية على الوفاء حاصلة والآية الشريفة بعمومها دلت على وجوبه في كل عقد ومنه المفروض ولا
دليل على تخصيصها بالنسبة اليه فالاصل العمل بالعموم ومنه ينكشف انتقال الملك اليه وقد تقدم الاشارة الى مثل هذا نعم قد يقال
ما ذكر مفروض بما اذا عقد صاحب المال الاصلي على المال الذي نقله الى صاحبه بطريق المعاطاة لشخص آخر بعقد لفظي كما اذا باع البائع العين
التي باعها من زيد بطريق المعاطاة ثانيا من عمرو بعقد لفظي فانه ايضا عقد يجب الوفاء به نظرا الى العموم وهو يستلزم عدم انتقال الملك
بطريق المعاطاة ولا ترجيح لاحد الامرين على الآخر فيلزم سقوط التمسك بالآية الشريفة في محل البحث وبهذا يمكن دعوى عدم جواز
الاستدلال بقوله تعالى واحل الله البيع على صحة البيع الذي شك في صحته وعدم جواز الاستدلال بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة
العقود اللفظية لامكان ان يقع عقيبها عقد آخر من كل من المتعاملين ينافي عقدهما اولا وفيه نظر لان العقد والبيع الاولين حاصلان
غير المعارض ما لم يتحقق المنافي فيجب العمل بمقتضاهما نظرا الى عموم الآيتين فيلزم منه بطلان المنافي لامتناع اجتماع الضدين ومع هذا
فهو مستفاد من طريقة العقلاء وعادتهم ولو لا صحته للزم الاجمال في كثير من العمومات وهو بعيد جدا وايضا قد لا يمكن تحقق المنافي
بعد البيع والعقد الاولين فيشملهما العمومان من غير معارض اصلا فلا بد من الحكم بصحتهما في هذه الصورة وهو مستلزم لصحتهما في صورة
تحقق المنافي للاجماع المركب فتأمل وايضا اطلاق الآيتين ينصرف الى المعهود والمتعارف ومن الظاهر ان تحقق البيع والعقد المنافيين للبيع والعقد
الاولين نادر جدا فلا يشملهما الآيتان وح لا يلزم سقوط الاستدلال بهما على ما ذكر ومع هذا فاستدلال جمهور الاصحاب بهما عليه اوضح
شاهد على بطلان المناقشة بما ذكر فتأمل **الخامس** علم انه يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة معاملة الصبي اذا كان احد طرفي
العقد بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء بالعقد الذي اوقعه مع الصبي نظرا الى عموم الآية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم

صحة

صحة بالنسبة الى الصبى ايضا لما بيناه من عدم تبعض العقد صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه
لا يستلزم عدم الصحة الذى هو حكم وضعى هذا ويمكن الاستدلال بالاية الشريفة ايضا على صحة العقد الذى يقع بين الصبيين لان مقتضى
عموم الاية الشريفة وجوب الوفاء بجميع العقود حتى التى صدرت فى حال الصباوة ولولا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد البلوغ وتوجه الامر
بالوفاء بعده لا ينافى ثبوت الصحة بمعنى ترتب الاثر الذى هو حكم وضعى يصح تحققه بالنسبة الى الصبيان قبله اللهم الا ان يقال هذا
متجه لو علم تحقق العقد من المخاطبين بالاية الشريفة فى حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتجه الاستدلال فتدبر ومما ذكر يظهر صحة
دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولى بنته الصغيرة اذا كان الزوج بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء به ومعناه
العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر ويظهر من جدى قدس سره خلاف ذلك فانه قال لا يمكن الاستدلال بالاية على صحة العقد الذى
لا يمكن للعاقد الوفاء به مثل عقد الولى على بنته الرضيعة متعة يوما او مثله لعدم تاتى تمتع بها اصلا ولا اثر اخر يتاتى بها للولى الوفاء به و
الخروج عن عهدته واما الثمرات التى تكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم الدور
مع انها ليست سببا للولى ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على الولى الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية الظهرية شرعا مع ان النظر
الى الام ليس سببا للولى قطعا ان كان حلالا لا لحلال والا فلا من غير مدخلية للولى اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للتمتع بها من
الولى مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها
على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شئ عليهم وعدم خطابهم بالواجبات **السادس**
هل الاية الشريفة تشمل العقود الجائزة التى يجوز لكل من الطرفين الفسخ بمجرد المشية والارادة كالوكالة والعارية فلو شك فى صحة
نوع او صنف منها كان اللازم الحكم بالصحة لعموم الاية الشريفة او لا يشملها ويكون مخصصة من عمومها فيه اشكال لما ذكره العلامة
فى التذكرة مقام الجواب عن احتجاج الحلى بالاية الشريفة على لزوم عقد السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه فان كان
لازما كان العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم وان كان جائزا كان الوفاء به العمل بمقتضاه على سبيل الجواز وقد صرح بما ذكره السيوطى فى
كنز العرفان قال وح يكون فى العقود اجمال يعلم حاله من البيان النبوى او الامامى وذكره فى جامع المقاصد فقال فى مقام الجواب عن
الجواب الذى ذكره فى التذكرة ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه من دون القيد الذى ذكره فان المفهوم لغة وعرفا من الوفاء بالقول هو العمل
بمدلوله ثم انه لا معنى لوجوب الوفاء بالعقد على وجه الجواز فان وجوب الوفاء ينافى الجواز والاية مخصوصة بما عدا الجائز فان العام المخصص حجة فى
الباقى انتهى وقد نبه على ما ذكره جماعة ففى المسالك بعد الاشارة الى ما فى المختلف هو خلاف الظاهر فان مقتضى الوفاء بالشئ التزامه والعمل
بمقتضاه مطلقا وفى الروضة الاصل فى الوفاء العمل بمقتضاه دائما وخروج العقد الجائز تخصيص للعام فيبقى حجة فى الباقى وفى مجمع الفائدة ان
ظاهر الامر هو الوجوب واللزوم وخروج الوديعة والعارية على تقدير كونهما عقدين بدليل لا يضر كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد
اذ المتبادر ان العمل بمضمون العقد واجب وفى الرياض ان مقتضى الوفاء بالشئ التزامه والعمل به مطلقا لا العمل بمقتضاه من لزوم او جواز جدا
ولذا ان ديدن الاصحاب حتى هو اثبات لزوم العقود اللازمة بمثله ولا وجه له لو صح ما ذكره لاستلزامه الدور الواضح كما لا يخفى على من
تدبره انتهى وفى بعض مؤلفات جدى قدس سره يشكل الاستدلال بالاية على صحة العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب
الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها فى موضع ثبت المقتضى لا فى موضع لم يثبت انتهى وقد يقال ان العقود الجائزة
ما لم يحصل فيها فسخ من الطرفين يجب الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صورة الفسخ من عمومها لا يقتضى عدم شمولها
صورة عدم الفسخ فهى بهذا الاعتبار مندرجة تحت العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا من شمولها لما شملت البيع الذى لم يشترط فيه
سقوط خيار المجلس ونحوه وهو باطل وبالجملة الاية الشريفة تقتضى وجوب الوفاء بكلما يسمى عقدا سواء سمى جائزا باعتبار ولازما
باعتبار اخر وخروج بعض الافراد وبعض الصور من عمومها واطلاقها لا يقدح فى الشمول لما لم يقم الدليل على خروجه فتدبر فاذن المعتمد
كون الاية الشريفة اصلا فى صحة العقود الجائزة **السابع** اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية
فيما اذا كان احد طرفى العقد فضوليا والاخر غيره وذلك لان غير الفضولى مامور بالوفاء به لعموم الاية الشريفة وهو يستلزم صحة العقد

فى ان الاية الشريفة هل تدل على صحة العقود الجائزة

فى ان الاية الشريفة تدل على صحة المعاملة الفضولية

ولا يمكن العقد بالنسبة اليه صحيحا وبالنسبة الى الفضولي فاسدا لما بيناه من ان العقد لا يتبعض صحة وفسادا واذا صح هذا القسم من المعاملة
الفضولية صح القسم الاخر وهو ما اذا كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الصورتين مع امكان اندراجه
تحت عموم الاية الشريفة لانه صاحبي المالين اذا اجازا فعل الفضوليين تعلق الامر بالوفاء بالعقد بهما نظرا الى عموم الاية الشريفة نعم قبل
الاجازة لا يتعلق الامر بالوفاء بهما لان الوفاء انما يكون في الشيء الملتزم به ومن الظاهر ان صاحبي المالين قبل الاجازة لم يلتزما بشيء فلا معنى
لامرهما بالوفاء ويؤيد ذلك ما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض فانه قال بعد ذكر الاخبار الدالة على جواز عقد الفضولي في النكاح
ومنه الاخبار وان اختص مواردها بالنكاح لكن يستفاد جواز الفضولي في سائر العقود بفحوى الخطاب للاتفاق فتوى ورواية على شدة امر
النكاح وعدم جواز المسامحة فيه بما ربما يتسامح في غيره فاذا جاز الفضولي في مثله جاز في غيره بطريق اولى كما لا يخفى انتهى وفيه ايضا كما في لف
والمال يصح بيع الفضولي لانه عقد صدر من اهله من حيث استجماعه لشرائط الصحة عدا الملكية وكان في محله لكون المبيع مما يجوز بيعه في حد ذاته فيكون
صحيحا وزاد في الاول والثالث وبالاجازة يصير لازما لعموم الامر بالوفاء بالعقود انتهى وبالجملة بالجملة الظاهر عندي ان الاصل صحة كل فضولي
نظرا الى الاية الشريفة ولا يعارضها قوله نعم الا ان تكون تجارة عن تراض لان التراضي في عقد الفضولي حاصل وليس في الاية الشريفة تقييد
التراضي بتراضي المالكين مع انه ايضا يحصل بعد الاجازة فتم سلمنا ولكن التعارض بين الايتين الشريفتين تعارض العمومين من وجه والترجيح مع
عموم قوله اوفوا بالعقود كما لا يخفى وما ادعاه في الخلاف والايضاح ومجمع الفائدة من ان معاملة الفضولي تصرف في ملك الغير من دون اذنه
وهو قبيح فلا تصح فممنوع كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي سلمنا ولكن نمنع من استلزام حرمة التصرف فساد العقد اذ لا دليل على الملازمة

الثامن اذا دار الامر بين كون العقد لازما لا يجوز لكل منهما فسخه مع عدم رضا الاخر او جائزا يجوز لكل منهما فسخه وان لم يرض به الاخر
فالاصل نظرا الى الاية الشريفة الاول كما نظم من جامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع الفائدة والرياض **التاسع** اذا شك في
كون الفسخ فوريا او يجوز فيه التراخي فمقتضى اطلاق الاية الشريفة الاول ولكن فيه اشكال تقدم اليه الاشارة **مفتاح** اذا جاز اثبات
امر بشهادة العدلين كما في اثبات الهلال فهل الاصل الحكم بثبوته بما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادتهما فاذن يجوز اثبات الهلال
بالشياع المفيد للظن الاقوى من الشهادة او لا اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول ان الاصل ذلك فيجوز اثبات الهلال بالشياع المفروض
هو لثلاثة والمسالك ولهما ما تمسكا به من الفحوى والقياس بالطريق الاولى وفيه نظر اما اولا فلمعارضته بفحوى ما دل على عدم جواز العمل بعض
الظنون التي هو اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين فتم وقد اشار الى ما ذكر في مجمع الفائدة وقال والقول الجزم بهما بالاجماع وغيره
يبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال بعض ما ثبت بالمفهوم مع القول به بالاصل وهو ظاهر انتهى وفيه نظر واما ثانيا فلما ذكره
في ذلك فقال بعد الاشارة الى الدليل المذكور ويشكل بان ذلك يتوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن بعد
الى ما يحصل به ذلك فيتحقق به الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا اعتبار به مع ان اللازم من اعتبار
الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى هو باطل اجماعا انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في
مجمع الفائدة والذخيرة والرياض وغيرها الثاني ان ليس الاصل ذلك وهو لظاهر مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والرياض وغيرها ولهم
الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم واغلبية عدم حجية الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين وعدم ثبوت الاولوية
وعلى تقدير تسليمها فهو معارضة بما ذكر فتم والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اعلم ان الاصحاب جعلوا من شرائط قبول الشهادة
انتفاء التهمة كما جعلوا من شرائط العدالة ولكنهم صرحوا بان جميع افراد التهمة غير قادح في الشهادة بل منها ما هو قادح ومنها ما لا
يكون قادحا وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ولم يذكروا في هذا الباب قاعدة كلية يجب الرجوع اليها اذا حصل الشك في مانعية تهمة
خاصة لقبول الشهادة ولا صرحوا بان الاصل في التهمة كونها مانعة له حتى يثبت المخرج عنه او كونها غير مانعة له حتى يثبت المخرج عنه
نعم يستفاد من بعض الاصحاب الاول ومن بعض اخر منهم الثاني فعلى هذا يحصل في المسئلة قولان للقول الاول وجوه منها اصالة عدم
ثبوت الحكم بشهادة العدل المتهم خرج منها بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج الباقي فيكون مندرجا تحتها ومنها العمومات المانعة عن
العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج غيره منها فيكون مندرجا تحتها ومنها اطلاق الاخبار الدالة على ذلك منها

في مقتضى الاصل في الفسق
في القوة
في الظن الحاصل من شهادة العدلين
في الشهادة
في الشهادة
في العدلين

صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع ما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن قال ذلك دخل في الظنين
ومنها خبر سليمان الذي وصفه الصحيح في مجمع الفائدة قال سئلت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والخصم ومنها خبر ابي بصير الذي
وصفه بالصحة في المسالك قال سئلت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم ومنها خبر عبيد الله الذي وصفه في مجمع الفائدة بالصحة
قال سئل ابو عبد الله ع عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن فقال ع كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لم يجز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين ومنها مضمرة سماعة عما يرد من الشهود قال المريب والخصم والشريك
ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع قلت المتهم كل هؤلاء ترد شهادتهم والظاهر ان هذه الرواية من الموثقات فصلح للحجية الا ان يناقش فيها بان الاضمار من
سماعة قادح فيها وفيه اشكال فتدبر ومنها النبوي المرسل لا يقبل شهادة ظنين ولا خصم والظنين المتهم ومنها المرضوي المرسل اعلم ان المسلمين
عدول بعضهم الى بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان اكثر التهمة لا يوجب رد
الشهادة فكذا المشكوك فيه الحاقا له بالاعم الاغلب عملا بالاستقراء وفيه نظر ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر
ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ما دل على قبول شهادة العدلين وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال التحقيق في المسئلة يقتضي الرجوع
الى الاخبار المتقدمة نظرا الى انها بالاضافة الى ما دل على قبول شهادة العدل عموما او اطلاقا اما خاصة فيقيد بها او عامة فيصير التعارض بينهما
تعارض العموم والخصوص من وجه حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر من اجماع وغيره فينبغي الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا عدم القبول مطلقا انتهى
وقد يناقش فيما ذكره دام ظله العالي بالمنع من عدم المرجح بل يجب الحكم بترجيح ما دل على قبول شهادة العدل لان سنده قطعي وارد في الكتاب و
السنة وكثير في الغاية ولا كذلك ما دل على عدم قبول شهادة المتهم مع انه خرج منه كثير من الافراد بحيث حصل لو من العظيم في دلالته على انه
قد يقال اطلاقه ينصرف الى الغالب وهو المتهم باعتبار الفسق وجهالة الحال فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض وفيه بالجملة
القول الثاني لا يخلو عن قوة **مفتاح** اعلم ان الاصل في الشاهد ان لا يكون فاسقا وان يكون عادلا كما عليه الاصحاب على الظاهر ويدل
على ذلك امور منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة غير العادل ومنها عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منه شهادة العادل بالدليل
ولا دليل على خروج شهادة غيره فيبقى مندرجا تحته ومنها ان شهادة الفاسق لو قبلت لثبت التساوي بينه وبين العادل لقبول شهادته
والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد اشار الى هذا في الايضاح وقال لا يقال ان هذه الاية نزلت في
الوليد بن عقبة بن ابي معيط وسبب نزولها انه ع لما بعثه الى بني المصطلق فرجع وقال ان القوم ارتدوا وامتنعوا من اداء الزكوة فنزلت فيه لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام ومنها ما تمسك به في
والايضاح والمسالك من عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا قال في الاخير ان الشهادة بناء وزاد في الايضاح فقال لا يقال ان هذه
الاية نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط لانه كذب على قوم وقال انهم امتنعوا من اداء الزكوة عند النبي ص فنزلت فيه ان جاءكم فاسق واه لانا نقول
خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام انتهى ومنها ما اشار اليه في الايضاح ولك من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومنها ما اشار اليه
في الكتابين ايضا في مجمع الفائدة من قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والفاسق ليس بمرضي والمرضي العدل ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال
اشتراط العدالة في الشاهد لدل عليه العقل لان اطمينان القلب لا يحصل الا بالعدل ولصيانة حق الغير الا على وجه اقوى ومنها الاطلاق
دعوى الاجماع في صريح المسالك ومجمع الفائدة وكشف اللثام والرياض وظاهر الكفاية على اشتراط العدالة في الشاهد ومنها جملة من
الاخبار منها ما تقدم اليه الاشارة في المسئلة السابقة ومنها خبر جراح المدائني عن ابي عبد الله ع قال لا اقبل شهادة فاسق الا على نفسه ومنها
خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في شهادة المملوك اذا كان عدلا فانه جائز ومنها غير ذلك **مفتاح** اختلف علماء الاسلام من الخاصة والعامة
في معنى العدالة التي هي شرط في الشهادة وغيرها على اقوال منها ما حكاه في لف عن المفيد فقال وقال المفيد العدل ما كان معروفا بالدين
الورع عن محارم الله تعالى ومنها ما حكاه في لف ايضا عن الشيخ في ط فقال قال الشيخ في ط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا في التدين هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدالة في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق
وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل بين الناس ولبس الثياب الصبغة والعدالة في الاحكام ان
يكون بالغا فمن كان عادلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومنها ما صار اليه ابن ادريس في السرائر فقال والعدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل

بن علي الحلبي

اطلاق ح

ان الاصل في الشاهد العدالة

بالاتفاق ح

استدلال ح

في بيان معنى العدالة

الاحوال

الاحوال متساويا واما في الشريعة فهو كل من كان عدلا في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب
قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تخرم المروة مثل الاكل في الطرقات ولبس الثياب المصبغات للنساء
وما اشبه ذلك والعدالة في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا ومنها ما صار اليه الشيخ في النهاية فقال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين
عليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار ويكون سائر الجميع عليه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن على حضور جماعة المسلمين
من غير تخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر ومنها ما صار اليه الشيخ في العدة فقال اما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان
يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ومنها ما اشار اليه في البحار فقال الاشهر في معناها ان لا
يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر والظاهر من صاحب الكفاية المصير اليه ومنها ما صار اليه في الف والقواعد والارشاد والتحرير وتهذيب
الاصول ونهاية الاصول والمنية والدروس والذكرى والتنقيح والروضة والروض وجامع المقاصد والمعالم والرياض من انها هيئة وملكة
كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وزاد في التحرير والمنية وكرمي ومع وضع فقالوا يحصل بالاجتناب عن الكبائر والاصرار
على الصغائر والاكثار منها انتهى وحكى هذا التعريف في المدارك والذخيرة عن المتاخرين وفي مجمع الفائدة هو المشهور في الفروع والاصول
وفي كشف اللثام تعريفها بين العامة والخاصة في الفروع والاصول مشهور بذلك انتهى وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وظاهره اتفاق جميع
اصحابنا عليه ولا بعد فيه لامكان تنزيل الاقوال المتقدمة عليه وممن صرح من العامة بالتعريف المذكور الحاجبي والعضدي والغزالي فيما
حكي عنه ويظهر من الاحكام المصير اليه والتحقيق عندي ان يقال ان لفظ العدالة اذا ورد في خطاب الشارع والمعصوم وجب حمله على
معناه اللغوي وهو على ما في المبسوط والسرائر ان يكون الانسان معادل الاحوال متساويا وعلى ما في المدارك الاستواء والاستقامة
على ما في الاحكام التوسط في الامور من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان قال ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا والتوسط
والعدل بمعنى واحد ثم قال وقد يطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب والجور في مقابله
وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة متعديا من الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته عادل انتهى فيكون المعنى
اللغوي هو متعلق الخطاب ومناط الحكم الشرعي لانه المعنى الحقيقي وقد تقرر ان الخطاب الشرعي يجب حمله على معناه حيث ما تجرد عن القرينة لا
يقال هذا حسن لو لم يثبت نقل اللفظ المذكور عن المعنى اللغوي واما معه فلا لان المعنى المنقول اليه معنى حقيقي ايضا ومن الظاهر ان اللفظ
المذكور قد صار منقولا عن المعنى اللغوي الى معنى اخر لظهور كلام المحققين من الخاصة والعامة فيه لانا نقول لا نم ثبوت النقل في زمن
صدور الخطاب المفروض بل ينبغي الحكم بعدمه لان الاصل تاخر الحادث وح يجب الحكم بوجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي لا على
معناه الحقيقي حال صدور الخطاب المفروض فيه وبالجملة مجرد النقل عن المعنى اللغوي لا يقدح في حمل اللفظ عليه وهو واضح نعم ان ثبت
نقل اللفظ المذكور الى خلاف معناه اللغوي في زمن صدور الخطاب وثبت كون المعنى الثاني هو المعنى الحقيقي عند الصدور ومنه الخطاب
لم يجز الحكم بوجوب حمل الخطاب المفروض على معناه اللغوي لان الواجب حمل الخطاب المجرد عن القرينة على ما هو معنى حقيقي له حال الخطاب وعند
المخاطب لا مطلقا ولكن ذلك غير معلوم لعدم الدليل عليه بل اصالة تاخر الحادث تقتضي عدمه لا يقال المستفاد من كلام جملة ممن تقدم اليه الاشارة
ثبوت صيرورة اللفظ المذكور منقولا عن معناه اللغوي الى غيره في زمن صدور الخطاب المفروض لان قولهم في الشريعة وشرعا في مقابلة المعنى
اللغوي يدل على ذلك مضافا الى ظهور كون القصد في التعرض لتعريف اللفظ المذكور بيان ما ثبت كونه معنى حقيقيا له في زمن صدور
الخطاب في كلام هؤلاء واخبارهم حجة ولا يقصران عن كلام نحو الجوهري وسيبويه واخبارهما في المسئلة اللغوية لانا نقول لا نم ذلك ونمنع
من دلالة قولهم في الشريعة وشرعا على ذلك ونمنع ايضا من كون القصد في التعرض لذلك بيان ذلك لاحتمال كون القصد بيان ما اصطلحوا
عليه كما في تعريف المعاملات كالبيع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وربما يستفاد هذا من كلام الاستاذ ومن جماعة منهم
المقدس الاردبيلي قدس سره فانه قال لا بد كون العدالة ما هي فنقول وما يعرف لها معنى شرعيا منقولا عن الشارع وما ذكر في كلام البعض فيحتمل
ان يكون اصطلاحا منقولا عن الشرع والعرف فلم يكن حجة نعم مناسب للمعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى جانب الفاسق

مر بيان

في بيان معنى العدالة

في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العدالة

مثل

مال عن الحق والطريق فكونها بهذا في الشرع حيث وقعت في الآية والاخبار غير بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمدين على ان التغيير انما هو عرفه
نحو انه في الشرع مع اتفاق اللغة فالذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله ابي يعفور فلا بد من اجتناب الكبائر والاصرار
القلب والسكون اليه وعدم اتهامه اشي ولا يقال لا شك ان المتبادر من اللفظ المزبور في عرف الشارع والمعصومين ايضا كذلك بناء على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية لانا نقول لا نم الصغرى في الجملة لما يجد دليلا يطمئن نفسي اليه يدل على ثبوت الحقيقة الشرعية في اللفظ
المزبور وصيرورته حقيقة في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصومين وان كانت هذه الدعوى لا تخلو عن قوة خصوصا بالنسبة الى زمن
الصادقين ومن بعدهما فالتحقيق في بيان المرجع لمعرفة معنى اللفظ المزبور عليه ان يقال ان لم يثبت الدعوى المزبورة فالمرجع هو اهل
اللغة لا غير وان ثبت فلا يخ اما ان يكون باعتبار اصالة اتحاد عرف الشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل في تعريف الفقهاء
بيان المعنى الشرعي الذي يجب حمل خطابه عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع هو اهل الشرع فما حكموا بكونه معنى اللفظ المزبور او بكونه
جزءه وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كذلك وجب طرحه وان كان الثاني فالمرجع هو العلماء العرفيين لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب
اعتباره وما اختلفوا فيه ولم يقم دليل على احد الطرفين او الاطراف وجب التوقف فيه والرجوع الى ما يقتضيه الاصول القطعية والادلة الشرعية
اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف مذهب الاكثر وح يمكن ترجيحه كما اذا تعارض اهل الخبرة فيما يرجع اليهم وكان الاكثر في جانب فان
القاعدة تقتضي ترجيح جانب الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور واردا في خطاب الشارع والمعصومين واما اذا ورد في كلام الاصحاب
والفقهاء فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه وان اتفق ورودوه في كلام من لا يعلم له ثبوت اصطلاح فيه فالواجب ايضا حمله على المعنى اللغوي ويحتمل
ان يحكم بحمله على ما اصطلح عليه الاكثر لظهور اشتراكه معهم في الاصطلاح فتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** الظاهر انه لا فرق فيما ذكر بين
بين لفظ العدالة ولفظ العدل والعادل ونحوها **الثاني** قال خالي العلامة المجلسي في البحار واما العدالة فقد اختلف كلام الاصحاب
فيها اختلافا كثيرا في باب الامامة وباب الشهادة والظاهر انه لا فرق عندهم في معنى العدالة في المقامين وان كان يفهم من الاخبار ان الامر في الصلوة
اسهل منه في الشهادة ولعل السر فيه ان الشهادة يبتنى عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة
فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه وكفره لا يضر بصلوة المأموم ولذا اكتفى
بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه انتهى واشار الى بعض ما ذكره في الذخيرة ايضا فقال اعلم ان كلام الاصحاب في معنى العدالة المعتبرة
في امام الجماعة وفي الشاهد مختلف والظاهر ان معنى العدالة المعتبرة فيهما واحد عندهم من غير قائل بالفرق **الثالث** اعلم انه اذا
شك في كون العدالة شرطا لشيء كما اذا شك في كونها شرطا في مستحق الزكوة وفي كونها شرطا في العمل بخبر الواحد فلا يخ اما ان يلزم من الحكم
بالاشتراط تقييد اطلاق او تخصيص عموم او تصرف في ظاهر او مخالفة لظن معتبر او لا يلزم منه ذلك كما اذا ثبت اصل المشروط بالاجماع
مثلا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحكم بعدم كونها شرطا للزومه خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير دليل وان كان الثاني فالاصل
يقتضي الحكم بكونه شرطا في بعض المقامات دون بعض وهو خفي على الفقيه الفطن ولا فرق في ذلك بين العدالة بالمعنى اللغوي والعدالة
بمعنى الاصطلاحي وهكذا الحال لو ثبت شرطية بعض ما اعتبر في العدالة اصطلاحا وشك في الباقي **الرابع** اعلم ان تعليق الشرع
الحكم على لفظ العدالة ونحوه قليل فلا احتياج الى معرفة معناه من جهة تعليق الشرع ليس بذلك الاحتياج نعم تعليق الاصحاب الحكم عليه
كثير كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم فلا بد من معرفة اصطلاحهم اذ قد يكون كلامهم حجة شرعية وحيث لا يكون حجة شرعية فلا بد من الرجوع
فيما اذا صرحوا بكون العدالة شرطا لشيء الى دليله ولا حاجة ح الى معرفة معنى لفظ العدالة من جهة الاستدلال على الحكم الشرعي والغالب
انهم يستدلون على ذلك بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية وبعض الاخبار الدالة على الامانة
والثقة في بعض الامور ومن الظاهر ان ما ذكر من الادلة لا يثبت جميع ما ذكروه في تفسير العدالة وثبوت البعض بتلك الادلة لا يكفي
ثبوت الجميع الا ان يدعى الاجماع المركب على ذلك **مفتاح** اذا نص الشارع والمعصوم على توقف قبول قول الغير على كونه
عادلا فقال مثلا يشترط في قبول خبر زيد وشهادته ان يكون عدلا او عادلا وقد اتفق هذا كثيرا فهل يعتبر في تحقق هذا الشرط
ان يكون ذلك الغير مجتنبا لجميع الذنوب والمعاصي فيكون صدور ذنب منه مانعا من تحقق ذلك وفاقدا في عدالته او لا يضر

في ان الفرق فيما ذكر بين لفظ العدل ولفظ العادل وتعليق الحكم على لفظ العدالة

في حكم ما لو شك في كون العدالة شرطا لشيء

في تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة وقليل

في ان هل يعتبر في العدالة اجتناب جميع المعاصي

ذلك

ذلك بل يجوز ان يصدر منه ذنب لا يكون قادحا في عدالته وما نعامنها اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول انه يعتبر ذلك وهو للحلي
في السرائر وحكاه في الايضاح والرياض عن المفيد الجلي والقاضي وزاد في الاخير نسبته الى الشيخ في العدة وابي علي الطبرسي وقال وظاهر
الشيخ الطبرسي والحلي كونه مجمعا عليه بين الطائفة الثاني انه لا يعتبر ذلك وهو لصريح المبسوط والنافع والمختلف والقواعد و
الايضاح والدروس ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض وظاهر التحرير والذكرى والمنية والروضة وض وجامع المقاصد والكفاية و
عزاه في الايضاح الى جده وابن الجنيد وفي الرياض الى الديلمي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتاخرين قال بل عليه
عامتهم في الذخيرة والمشهور بينهم ان الصغيرة النادرة غير قادحة وان امكن تداركها بالاستغفار ويظهر ايضا من جملة من العبارات انه مذهب
المعظم للاولين وجوه منها ان الاصل عدم قبول قول الغير من شهادته وخبره لانه لا يفيد العلم عدلنا عنه فيما اذا كان مجتنبا لجميع المعاصي
بالدليل وهو مفقود فيما اذا صدر منه ذنب ما فيبقى مندرجا تحت الاصل المذكور الذي مستنده العقل وعمومه دال على عدم جواز العمل
بغير ما يفيد العلم من الكتاب والسنة لا يقال هذا انما يسلم حيث يلزم من قبول قول الغير مخالفة ظاهر دليل لفظي واصل عقلي كاصالة
البراءة ونحوها واما اذا لم يلزم منه ذلك فلا كما اذا كان قول الغير موافقا للدليل اللفظي واصل عقلي فلا نم ان الاصل عدم قبوله لانا نقول
نفس لزوم قبول قول الغير واعتباره مخالف للاصل وحكم شرعي يحتاج في ثبوته الى دليل ومجرد موافقته لما ذكر احيانا لا يمنع من الحكم بمخالفته
الحكم بلزوم الاخذ به للاصل ومن الظاهر ان الحكم بمضمونه وصورته موافقته لاحد الامرين المتقدم اليهما الاشارة ليس مستندا اليه بل انما
يستند الى ما وافقه وهو واضح لا اشكال فيه نعم قد يقال ان ما ذكر من الاصل انما يتم لو لم يرد من الشرع عموم يقتضي جواز الاعتماد على قول الغير و
قبوله مطلقا ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل ويلزم الحكم بعدم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصي في ثبوت عدالته حتى يقوم عليه دليل شرعي
اذ الاصل المذكور اضعف بالنسبة الى هذا العموم ولا يترك القوي بالضعيف وعلى هذا فينبغي التفصيل بين الموارد ولكني لم اجد قائلا به بل الظاهر ان كل
من قال بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال به مطلقا وكل من قال بخلاف ذلك قال به مطلقا ايضا فالتفصيل خرق للاجماع المركب على الظاهر فالمصير
المصير اليه فيتعين المصير الى القول الثاني وهو واضح اللهم الا ان يمنع من وجود الدليل على جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله في المقام وفيه نظر
ومنها ان ما دل على توقف العدالة على ثبوت المروة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق اولى وفيه نظر اما
اولا فلانا نمنع توقف العدالة على المروة واما ثانيا فللمنع من الاولوية لظهور الفرق بين المقيس والمقيس عليه اذ مع عدم المروة لا يحصل
الوثوق بالشهادة ولا كذا اذا صدر بعض المعصية لامكان فرض تحقق الوثوق بها معه وربما يشهد بما ذكره مصير المعظم الى اشتراط المروة وعدم
اشتراط الاجتناب عن جميع المعاصي فتدبر ومنها ان ارتكاب المعصية يوجب الفسق وكون الفاعل فاسقا مطلقا ولو كان المعصية صغيرة والاصل
في الفاسق ان لا يعول عليه مطلقا فيلزم الاجتناب عن جميع المعاصي في ذلك ويكون صدور المعصية مطلقا قادحا في العدالة اما المقدمة
الاولى فلان الفسق ليس الا الخروج عن طاعة الله تعالى كما صرح به في مجمع البيان وكنز العرفان والقاموس ولا ريب ان كل من يصدر عنه المعصية
يكون خارجا عن الطاعة فيكون فاسقا لا يقال لا نم ان الفسق هو مطلق الخروج عن الطاعة لظهور كلام السيوري والشهيد الثاني في
اختصاصه بفعل معصية مخصوصة مع العلم بكونها معصية ويؤيده مصير معظم الخاصة والعامة الى ان الصغيرة من المعاصي لا تقدح في
العدالة مع الاصرار عليها وظهور كلامهم في كون اطلاق لفظ العادل على من اجتنب الكبائر ومنافيات المروة ولم يصر على الصغائر بطريق
الحقيقة ومن الظاهر ان كل من صدق عليه العادل لا يصدق عليه الفاسق وما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لا يصلح للمعارضة لهذا
لامكان تنزيله عليه لانا نقول هذا غير متجه وكيف يجوز طرح خبر جماعة من ائمة الفن بما ذكر خصوصا اذا كان معتضدا بالعرف واحتمال
صيرورته في الشريعة منقولا الى خلاف ما ذكروه بدفعه اصالة عدم النقل فتعين المصير الى ما ذكروه ومخصوصا على تقدير لزوم الحكم بتقديم
شهادة الاثبات على النفي فان مرجع ما ذكروه الى الاول ومرجع ما ذكره السيوري الى الثاني على ما ذهب اليه بعض المحققين فتدبر واما المقدمة
الثانية فلوجوه الاول عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا المعتضد بالتعليل في قوله تعالى ان تصيبوا الاية وقد استدل بالاول في
المعارج والتهذيب والنهاية والمنية وكنز العرفان وشرح الدراية على ان الاسلام والايمان والعدالة شرط في الراوي والشاهد لا
يقال لا نم شموله لمحل البحث اورده في مورد خاص كما يظهر من كتب التفسير لانا نقول ذلك لا يقتضي تخصيص العام لان العبرة بعموم اللفظ

مرتبة شهود الى الاعمال على مرتبة الاعمال على مرتبة الفاسق

للشهيد الثاني منه

لا خصوص المحل قلت ولا يقال ليس فيما ذكر لفظ عام حتى يشمل محل البحث لانا نقول لا يشترط في الشمول اللفظ العام بل الاطلاق يكفي
فيه فان المطلق كثيرا ما يفيد العموم ولا ريب في وجوده على انه قال المقدس الاردبيلي ره في زبدة البيان وتنكير النبأ والفاسق يدل
على العموم اي اذا جاءكم ايها المؤمنون اي فاسق كان بأي خبر كان فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول
الفاسق ولا تعملوا به فان الفسق مانع ويمكن ان يستدل بمنطوقها على عدم جواز قبول خبر الفاسق اشهر ولا يقال ان اطلاق الفاسق ينصرف
الى الفرد المتبادر منه وهو غير المرتكب للصغيرة لانا نقول لا نسلم تبادر هذا والاصل بقاء الاطلاق على حاله ولا يقال غاية ما يستفاد مما
ذكر عدم جواز الاعتماد على ما يبنى بنبأ الفاسق ولا دلالة فيه على عدم جواز الاعتماد عليه في شهادته فان الشهادة لا تسمى نبأ لانا نقول
هذا فاسد فان الشهادة نبأ لغة كما صرح به في كنز العرفان ولا يقال يعارض ما ذكر عموم ما دل على قبول الشهادة وخروج من كان مرتكبا للكبائر
منه لا يقدح في حجيته لانا نقول ذلك لا يصلح للمعارضة لان ما ذكر اخص منه فيجب تقديمه قلت ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر هو لزوم الحكم
بتوقف قبول الشهادة والخبر على اجتناب جميع المعاصي فلا يثبت توقف العدالة عليه مطلقا حتى في الاقتداء ونحوه مما هو مشروط
بالعدالة لانا نقول هذا باطل فانه اذا ثبت توقف العدالة على ذلك في موضع خاص ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر قلت الثاني
عموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والمراد بالركون على الظاهر هو مطلق الاعتماد كما يظهر من القاموس ومجمع البيان
ومجمع البحرين فانهم فسروا الركون الى الشيء بالميل والسكون والاطمئنان والانصباب اليه والاعتماد عليه لا يقال هذا يتوقف
على صدق الظالم على كل فاسد حقيقة وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع في غير محله لانه صرح في المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام بان
الفاسق ظالم وقد استدل فيها لا الانتصار والغنية والذكرى على اشتراط عدالة الامام بالاية المذكورة وفي مجمع البحرين الظالم من
يتعد حدود الله بدليل قوله ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفي الحديث الا وان الظلم ثلثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك
وظلم مغفور لا يطلب فاما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله واما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات يعني الصغيرة من الزلات وفي
القاموس الظلم بالضم وضع الشيء في غير موضعه ولا يقال لا نم عموم الاية الشريفة بحيث يشمل محل البحث فانه قد حكي في مجمع البيان عن جماعة من
المفسرين تفسير الاية الشريفة بصور خاصة وبعض الظلمة لانا نقول منع عموم الاية الشريفة ودعوى تخصيصها بما عدا محل البحث مما ذكر فاسد
لان الاصل لزوم حملها على ظاهرها ولا معارض له سوى ما ذكر وهو لا يصلح له كما لا يخفى ويؤيده ما ذكر ظهور بناء كثير من الاصحاب على عموم الاية
الشريفة ولا يقال الظلم وان وضع لما يعم كل معصية الا ان اطلاقه ينصرف الى بعض افراد المعاصي فلا تفيد الاية الشريفة العموم وهو مسؤول لانه تعالى الذين
لا يمنع من الانصراف المذكور بناء على التحقيق من ان عموم الموصول بقدر ما يفيده ظاهر الصلة لانا نقول ما ذكر لا يصح الاعتماد عليه اما لان عموم
الموصول يمنع من انصراف صلته الى بعض الافراد وان كان شايعا كما عليه بعض المحققين او لان معظم الاصحاب على ان الاية الشريفة محمولة على العموم
الثالث عموم ما دل على نفي المساواة بين الفاسق والمؤمن وهو قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد استدل به في الايضاح على كون
العدالة شرطا في الشاهد ومنها ان لفظ العدالة حقيقة في اجتناب جميع المعاصي لا غير فيجب حمل اطلاقه واطلاق ما يشتق عليه اما المقدمة الاولى
فلوجهين احدهما انه المتبادر منه عند الاطلاق والاصل في التبادر ان يكون علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وثانيهما انه لا يصح سلبه عن اجتناب
جميع المعاصي ويصح سلبه عمن صدرت منه معصية مطلقا والاصل في صحة السلب ان يكون علامة المجاز وفي عدمها ان يكون علامة الحقيقة واما المقدمة
الثانية فلما تقرر من اصالة وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي عند الاطلاق وفيه نظر لان غاية ما يستفاد مما ذكر في
بيان المقدمة الاولى كون اللفظ المذكور حقيقة في ذلك في عرفنا وهو لا يستلزم ان يكون في عرف المعصومين كذلك واصالة عدم
النقل لا يجوز التمسك بها هنا لمعارضتها بمثلها لظهور ان المعنى المذكور غير معناه اللغوي على انا نمنع من ثبوت الحقيقة العرفية فان
اهل عرفنا لا يفهمون معنى اللفظ المذكور والشاهد عليه انهم كثيرا ما يستفسرون عن معناه ولو كان اصطلاحهم مستقرا على شيء لما
استحسن ذلك الاستفسار منهم كما لا يحسن منهم الاستفسار عن معنى لفظ الصلوة ونحوه واما التمسك بالتبادر وصحة السلب هنا فغير
وجيه قلت لا يقال لو سلم وجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي في خطاب الشرع لوجب حكم بدلالة اطلاقه على لزوم الاجتناب عن
جميع المعاصي اما الاول فلانصراف اطلاقه ينصرف اليه كانصراف لفظ الغسل الى الغسل بالماء واما الثاني فلان ارادة العدالة من جهة خاصة يقتضي الاجمال والاصل

حواشي

وفيه اشارة الى الصناعة من الاصل على مساواة الفاسق والمؤمن في الفاسق والظالم

عدم

عدمه فيجب ان يكون المراد من جميع الجهات فيلزم ذلك لانا نقول لا نم الملازمة المزبورة لوجهان لا ينهضان لاثباتها اما الاول فللمنع منه واما
الثاني فللقطع بامتناع ارادة جميع الجهات فلا بد من ارادة البعض وحيث لا دليل على التعيين لزم الاهمال ووجب الرجوع في البيان الى الشرع ولعل
هذا هو السر في رجوع اهل زماننا الى العلماء في مقام معرفة معنى اللفظ المذكور وبالجملة التمسك بهذا الوجه في دعوى كون لفظ العدالة في خطاب
الشرع ظاهرا عند الاطلاق في اجتناب جميع المعاصي محل اشكال واضح ولعله لذا لم يستند الى هذا احد من القائلين بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي
ولا استند اليه من قبلهم خصومهم فتدبر ومنها ان المقصود من جعل العدالة شرطا لقبول الشهادة حصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور الفسق والمعصية عنه
وقد تمسك بهذا الوجه في مجمع الفائدة وفيه نظر ومنها ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة في العدالة فكل معصية قادحة فيها وفي كلتا المقدمتين
نظر اما الاولى فللمنع منها بل التحقيق وفاقا للمعظم ان المعصية تنقسم الى كبيرة وصغيرة ولا تنحصر في الكبيرة لما سنبينه ان شاء الله تعالى واما الثانية فللمنع منها
ايضا لعدم الدليل عليها الا يقال كل من قال بان المعصية لا تكون الا كبيرة قال بان كل معصية قادحة في العدالة فرا تلزم بالمقدمة الاولى لا بد ان يلتزم
بالثانية عملا بالاجماع المركب لانا نقول لا نم تحقق هذا الاجماع كما اشار اليه الفاضل الخراساني وفيه نظر لظاهر كلام جمع كثير في دعوى الاجماع المركب
المشار اليه وثبوتنا استلزام المقدمة الاولى للمقدمة الثانية وبوجه انه لولا ذلك لما كان للنزاع العظيم في ان المعاصي كلها كبائر ولا فائدة كما اشار اليه
المقدس الاردبيلي ره ومنها ظهور كلام الطبرسي والشيخ فيما حكي والحلي في السرائر في دعوى الاجماع على ذلك وفيه نظر لانا لا نم دعواهم الاجماع
على ذلك سلمنا ولكن الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير المعظم الى خلافه واما معه كما في محل البحث فلا وهو
واضح ومنها ما ذكره في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجة هذا القول احتج القائلون بالاول بان الشهادة في الفضيلة تالية لفضيلة النبوة و
الامامة لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة يحال ان يقدم على معصية الله صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك
في جنات مكرمون وتعليق الحكم على الوصف يشعر بكونه علة له ولانه لو لم يكن علة لم يكن لذكره فائدة والاكرام يشعر بالعموم في الاوقات عرفا وهو ينفي
العذاب في وقتها والا لزم الاهانة انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الحجة اعتبار اجتناب جميع المعاصي في العدالة المعتبرة في الشاهد لا
يستلزم اعتباره في العدالة المعتبرة في غيره لانا نقول الظاهر انه لا قائل بالفصل والظاهر ان العدالة بمعنى واحد في جميع الابواب عند الاصحاب
نعم الانصاف ان الاعتماد على هذه الحجة في غاية الاشكال ومنها بعض الاخبار من لم نره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان
فهو من اهل العدالة التي شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لان هذا الخبر ضعيف السند فلا يجوز الاعتماد عليه مع ان ظاهره
خلاف الاجماع فتدبر وللاخبار وجوه ايضا منها ما تمسك به المبسوط والمختلف والقواعد والايضاح والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض
من ان اعتبار اجتناب جميع المعاصي في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدي الى بطلان الشهادة لان غير المعصوم لا يتفك عن معصية وذلك مناف
لمقتضى الحكمة ومستلزم للحرج وتعطيل الاحكام الكثيرة المبنية على وجود العدل وتفويت المنافع العظيمة الدينية والدنيوية وتضييع الحقوق
واورد على هذا الحكم في ترفقال بعد الاشارة اليه هو غير واضح لانه قادر على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما
يتعذر على الانسان انتهى واجاب عن هذا الايراد في لف والايضاح فقال الاقول ايراد ليس بشيء لان مع التوبة لا فرق بين الصغيرة والكبيرة
في سقوطهما بها ثم قال كما في الرياض على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يصح
هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاوقات وزاد في الرياض فقال وثانيا انه لا يكفي في التوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى
يعلم من حاله ذلك وهذا قد يؤدي الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها فيبقى العسر والحرج بحاله انتهى واورد في كشف اللثام
على ما اشار اليه في لف بقوله لان مع التوبة اه بان ايراد ليس لا يفرق بينهما وفيه نظر واورد في الذخيرة على ما اشار اليه ايضا بقوله على ان
التوبة اه فقال ان هذا الاشكال وان كان ورده على اصحاب هذا القول اشد لكنه متوجه الى غيرهم في الجملة اذ الظاهر ان التوبة من الذنب في الجملة
اتفاقا من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة فاذا اعتبر في التوبة العزم على الترك وعدم المعاودة جاء الاشكال فهذا الاشكال لازم لوجوب التوبة
من غير اختصاص له بهذا القول نعم ورده على هذا القول باعتبارين وجوب التوبة واعتبار العدالة ومن لم يعتبر في التوبة العزم على الترك كما هو
مذهب جمع من العلماء ويدل عليه بعض الاخبار لم يحتج الى نظر في دفع هذا الاشكال وقد اشار الى ما ذكره في الرياض ايضا والتحقيق عندي

ان ما ذكره الحلي لا يمكن المصير اليه فيبقى الحجة المذكورة سليمة عن المعارض الا ان يقال بمعارضها العمومات الدالة على عدم جواز الاعتماد على
مطلق العاصي وفيه نظر لان التعارض بين هذه العمومات على تقدير تسليمها والعمومات الدالة على نفي الحرج في الدين من قبيل تعارض العمومين من
وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير لكثرته وقوة دلالته واعتضاده بالعقل نعم قد يقال بالاكتفاء بحسن الظاهر في معرفة العدالة
برفع الحرج والصيق وفيه نظر والانصاف ان الحجة المذكورة في غاية القوة ويؤيدها خبر علقمة قال قال الصادق وقد قلت له يا ابن رسول الله
اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له يقبل شهادته معرف الذنوب فقال
يا علقمة لو لم يقبل شهادة المعترف بالذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق ثم قال يا علقمة بعينك هاتين رأيت ابنا اولم
يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مرتكبا للذنوب ومنها ان المعصية تنقسم الى صغيرة وكبيرة
فيجب ان لا يكون جميع المعاصي قادحة في العدالة وما نعة منها والوجه في الحكم بالتلازم بين الامرين قد تقدم اليه الاشارة ومنها ان اجتناب جميع المعاصي
لو كان شرطا في العدالة وتحقق مطلق المعصية قادحا فيها لاشتهر ونبه عليه في الاخبار المعتبرة لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد
اشار الى هذا في المختلف والرياض ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة خرج منه مرتكب الكبيرة بالدليل ولا دليل على خروج
مرتكب الصغيرة فيبقى مندرجا تحته لا يقال تعارض هذا العموم عموم ما دل على عدم جواز الاعتماد على الفاسق ومطلق العاصي لانا نقول الاول اولى
اما على تقدير كونه اخص فواضح واما على تقدير كونه اعم من وجه فلاعتضاده بالشهرة العظيمة واما على تقدير كونه اعم مطلقا فان العام المعتضد بالشهرة
يجب ترجيحه على الخاص ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان القول
الثاني اقوى عندي ولكن الاحتياط يقتضي مراعاة القول الاول كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه
يظهر من جماعة ان النزاع في المسئلة مبني على ان الذنوب هل تنقسم الى كبائر وصغائر او كلها كبائر وقد اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول
ان الذنوب والمعاصي كلها كبائر وهو المحكي في السرائر فانه قال الصغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها انتهى وحكاه في المسالك والذخيرة
عن جماعة فقال الاصحاب مختلفون في ان كل معصية هل هي كبيرة ام لا بل بعضها كبيرة وبعضها صغيرة القول الاول ما ذهب اليه جماعة منهم المفيد
وابن البراج وابو الصلاح والطبرسي وهو ان كل معصية كبيرة نظرا الى اشتراكها في مخالفة امر الله تعالى ونهيه لكنه قد يطلق الصغير والكبير على
الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة ونسبه الطبرسي في التفسير الى اصحابنا قال في
الذخيرة ويظهر من كلامه ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب ويظهر ذلك من كلام الشيخ في العدة وابن ادريس في السرائر الثاني ان الذنوب تنقسم
الى كبائر وصغائر وهو المبسوط والشرائع والنافع والقواعد والتحرير والمختلف ونهاية الاصول والايضاح والذكرى والدروس واللمعة والقواعد
الشهيدية والتنقيح وجامع المقاصد والروضة والروض والكفاية والذخيرة والمعالم والمدارك والبحار والرياض والمحكي عن ابن حمزة ووالد
العلامة وربما يظهر من البحار انه المعروف بين اصحابنا وفي الذخيرة انه مذهب جمهور المتأخرين وفي الرياض هو الاشهر الذي عليه عامة من تأخر
انتهى وقد صار الى هذا القول جماعة من العامة كالحاجبي والعضدي والبيضاوي للاولين وجوه منها ظهور كلام الطبرسي والحلي كما عن العدة في دعوى
الاجماع على ذلك وفيه نظر لما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي فقال اما الاجماع فبعد الاغماض عن وهنه في امثال ما نحن فيه ففيه انه معارض
بما مر عن الصيمري من نسبة تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب وهو يستلزم ان الذنوب التي لم يوعد عليها بالنار ليست كبائر عندهم فلا
ينبغي بعد ذلك الا وان تكون صغائر عندهم مع انه جعل هذا القول الذي عمم فيه الكبائر لجميع الذنوب مقابلا لما نسب الى الاصحاب وعن شيخنا البهائي انه عزى
المختار الى الاصحاب معبرا عن دعوى الاجماع هذا وقد عرفت استفاضة نقل الشهرة على تخصيص الكبيرة بما يسنده الصيمري الى الاصحاب كافة فالاجماع
المستظهر من كلامهما مرجح على الاجماع المستظهر عن عبارة هؤلاء الجماعة انتهى ومنها ما اشار اليه في المسالك بقوله نظرا اليه وفيه نظر لعدم الدليل
على استلزام المشاركة في مخالفة امره تعالى ونهيه كون الجميع كبائر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة فقال ولهذا القول شواهد في الاخبار مثل ما دل
على ان كل معصية شديدة وما دل على ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار وما دل على التحذير من استحقار الذنب واستصغاره وامثال ذلك
ويؤيده ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان باسناد محتمل للصحة عن ابي عبد الله ع لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وما رواه
ابن بابويه باسناد ضعيف عن النبي ص انه قال لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة

منقسمة في الذنوب هل هي الى الصغيرة او منحصرة في الكبائر

مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار وجه الثاني ان المراد بالاصرار الاقامة على الذنب لعدم التوبة والاستغفار كما ذهب جماعة من المفسرين
في قوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وروى الكليني عن جابر عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا الآية قال الاصرار ان يذنب الذنب ويروى
من طريق العامة عن النبي ص ما اصر من استغفر وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق ع شفاعتنا لاهل الكبائر من شيعتنا واما التائبون فان الله
عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل في هذه المقالة اشعار بان ما عدا التائب صاحب كبيرة اشهى وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال واما الروايات
فنحن نقول بمضمونها من ان كل ذنب شديد لاشتراكها في معصية الرب الجليل الا ان مجرد ذلك لا يوجب كون كلها كبائر بمعنى ما توعد عليه النار
كما استفيد من الاخبار مع انها على تقدير تسليم وضوح دلالتها لا تعارض الايات والاخبار التي قدمناها لاستفاضتها بل تواترها واعتضادها
بفتوى عامة متاخري اصحابنا بحيث كاد ان يكون ذلك اجماعا منهم انتهى وفي الذخيرة بعد ما نقلناه عنه سابقا بلا فصل لكن هذا التاييد ضعيف
لجواز ان يكون المراد بالاصرار المداومة عليه او العزم على المعاودة فان ذلك انسب باللغة قال الجوهري اصر على الامر لزمه وقريب منه كلام ابن فارس
في المجمل واما الرواية فضعيفة السند انتهى وللاخرين ظواهر الكتاب والسنة والادعية المأثورة منها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة ومجمع الفائدة
والرياض من قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال في الاولين دل بمفهومه على ان اجتناب بعض الذنوب وهي الكبائر يكفر السيئات
وهو يقتضي كونها غير كبائر من غير ان يصاب بها في الصغائر وفي الاخير وجه الدلالة الظاهر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة ومجمع الفائدة من قوله تعالى
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ومنها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة والرياض من الخبر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر ومنها
ما اشار اليه في الكتب الثلثة ايضا من المرسل من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله تعالى ان تجتنبوا الآية ومنها ما اشار اليه في الذخيرة
فقال وعن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يدخل الكبائر في مشيئة الله
فقال نعم ذلك الى الله عز وجل ان شاء عذب عليها وان شاء غفر وعن رسول الله ص انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وروى الكليني باسناد
فيه كلام عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكبائر فما سواها قال قلت
دخلت الكبائر في الاستثناء قال نعم وقريب منه عن اسحق بن عمار عن الصادق ع ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة والذخيرة والرياض من الاخبار
الكثيرة الدالة على تفصيل الكبائر وبيانها وزاد في الاخيرين فقالا ويشهد له ايضا ما دل من الاخبار الواردة في ثواب الاعمال انه يكفر الذنوب
الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة ببعض انواع الذنوب في الاخبار والاثار اكثر من ان يحصى انتهى وبعضه ما ذكرها ذكره في
مجمع الفائدة فقال ولانه قول اكثر العلماء والمشهور ولانه لا شك في ضمنه اليها في الاية والاخبار وكلام العلماء ووجود ذلك المعنى الحقيقي النسبي
في الجميع غير ظاهر انتهى والمعتمد عنده هو هذا القول وان الذنوب تنقسم الى كبيرة وصغيرة باعتبار المعنى الاضافي وان المراد بالكبيرة في اطلاق
الشريعة معنى يختص ببعض المعاصي كما ان المراد بكبير القوم وكبير الجيش وكبير البلد معنى يختص ببعض اشخاصهم وهل هو على طريقة الحقيقة
الشرعية ام على المجاز الشرعي اشكال من اصالة عدم النقل ومن شيوع الاستعمال فيه بحيث يمكن دعوى تبادره منه ولعل الاخير ابعد وعرفوه
واعلم انه حكى جماعة عن بعض الاصحاب دعوى ان الصغائر لا تطلق الا على الاحباط وضعفه في الشرائع والمسالك والتنقيح الثاني اشكال
ولا شبهة في ان الكبائر من الذنوب قادحة في العدالة وما نقل منها بمجرده ولا يتوقف على الاصرار واما الصغائر فهي قادحة بمجرد عنوانها من
دون اصرار باتفاق القائلين بانقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر على الظاهر وهل يقدح فيها مع الاصرار عليها او لا المعتمد هو الاول
كما يستفاد من الشرائع والنافع والتحرير والتنقيح والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروضة والروض والمسالك ومجمع الفائدة والكفاية
والرياض بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه كما اشار اليه في القدس الاردبيلي ره وهل هو كبيرة او لا يظهر الاخير مما عدا الكفاية والرياض من الكتب
المتقدمة وصرح بالاول في الكفاية ويدل عليه جملة من الاخبار منها المروي عن النبي ص والمروي عن الصادق ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا
صغيرة مع الاصرار ومنها خبر فضل بن شاذان عن الرضا ع من الكبائر الاصرار على صغائر الذنوب ثم اختلفوا في تفسير الاصرار على اقوال
منها ما اشار اليه في الذخيرة والرياض فقالوا ونقل بعضهم قولا بان المراد بالاصرار عدم التوبة انتهى ويدل عليه امران احدهما خبر جابر عن
ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ربه ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار ويؤيد هذا
ما ادعوه الاجماع عليه دام ظله العالي من دلالة النصوص على القول المزبور وثانيهما عموم ما دل على ان تعاطي الذنب قادح في العدالة الموجبة

في تفسير الاصرار على الصغائر

في تفسير الاصرار على الصغائر

الاعتماد خرج منه بعض الصور بالدليل ولا دليل على خروج هذه الصورة فيبقى مندرجا تحت العموم وفي كلا الوجهين نظر اما الاول
فلعدم صلاحية الحجية باعتبار ضعف سنده كما صرح به في الرياض ومخالفته للعرف واللغة وفتوى المعظم كما لا يخفى وفي الرياض هو مخالف لما يستفاد
من كلام جماعة من اهل اللغة من كون المراد بالاصرار على الذنب المداومة عليه والعزم على المعاودة انتهى لا يقال لا نم عدم الموافقة للعرف واللغة لان
المداومة على ترك التوبة اصرار على المعصية عرفا ولغة لانا نقول ليس في الرواية ما يدل على ان المراد المداومة على ترك التوبة بل ظاهرها ان مجرد الذنب
وعدم التوبة اصرار سواء حصل المداومة ام لا ولا شك ان هذا مخالف للعرف واللغة واما الثاني فلمنع من شمول محل البحث لظهور اتفاق الكل على
هذا القائل على كونه مختصا بالمصر على الصغيرة او بمن تكرر منه المعصية وليس محل البحث منهما قطعا وان توهم هذا القائل كونه من الاول لا يقال
بعض افراد محل البحث منه وهو الذي حصل منه الذنب واستمر واصر على ترك التوبة فيلحق الباقي به لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا معارض بمثله
لان بعض افراد محل البحث ليس منه فيلحق الباقي به لذلك والترجيح مع هذا الاعتضاده ببعض الادلة الدالة على ان مطلق المعصية غير قادح في العدالة
كما لا يخفى وبالشهرة فان الظاهر من القول المذكور خلافه فالمنقول القائل به غير معلوم كونه من اصحابنا مما صرح بهذا القول من اصحابنا جماعة منهم
الشهيدان في القواعد والمسالك والفاضل الخراساني في الذخيرة وخالي المجلسي في البحار والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة ووالدي العلامة
دام ظله العالي في الرياض واحتج عليه في المسالك بان ذلك لو كان اصرارا قادحا في العدالة لادى الى ان لا يقبل شهادة احد وفي الذخيرة
والحديث المشعر لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار يومي الى ان الاصرار لا يحصل بعدم الاستغفار بقرينة المقابلة ومنها ما حكاه
في الذخيرة والبحار والرياض فقالوا وقيل المراد المداومة على نوع واحد منها ومنها ما صار اليه الشهيد في قواعده فقال الاصرار اما
فعلي فهو المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنس الصغائر بلا توبة واما حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد
الفراغ منها انتهى وحكي ما ذكره في الذخيرة والبحار والرياض عن جماعة من المتاخرين وعدتهم في الاخير السبزواري في كنز العرفان ويظهر من الكلام
المذكور ان الاصرار يتحقق بامور احدها المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة
والمدارك وصرح في الذخيرة والبحار والرياض بانه يناسب المعنى المفهوم من الاصرار قلت قال في البحار قال الجوهري اصررت على الشيء اي اقمت
ودمت وقال في النهاية اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه ودوامه وثبت عليه وفي القاموس اصر على الامر لزمه انتهى وثانيها الاكثار من جنس
الصغائر بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة والكشف وصرح في الاولين بانه لا فرق بين ان يكون من نوع واحد
او من انواع مختلفة وفي الذخيرة والكفاية والبحار والرياض الظاهر ان الاكثار من الذنوب ان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب
اغلب من اجتنابه عنه اذا عزله من غير توبة قادح في العدالة بلا خلاف في ذلك بينهم وزاد في الكفاية قوله على الظاهر وزاد في الاول والرابع
فقال الاول في التحرير الاجماع عليه فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في معنى الاصرار ام لا وزاد في الاول فقال ويفهم من العبارة المنقولة
سابقا انه غير داخل في معنى الاصرار وكذا من كلام المص حيث قال في باب الشهادات من هذا الكتاب بالاصرار على الصغائر او في الاغلب
ونحوه قال في القواعد وقال في التحرير وعن الاصرار على الصغائر والاكثار منها ثم قال فاما الصغائر فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر
الاحوال ردت شهادته اجماعا انتهى وفي الكشف او بفعل الصغائر في الاغلب وان اظهر التوبة عنها كلما فعلها لدلالته على قلة المبالاة
وعدم الاخلاص في التوبة وثالثها العزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها وقد صرح بتحقق الاصرار بذلك في المسالك والروضة و
المدارك والكشف ومجمع الفائدة وحكاه فيه عن الاكثر واحتج عليه بانه المتبادر من الاصرار وفي البحار وفي العرف يقال فلان مصر على
كذا اذا كان عازما على العود اليه فالقول بكون العزم داخلا في الاصرار لا يخلو عن قوة انتهى ويظهر من الذخيرة والرياض التامل في
ذلك فقالوا في كونه قادحا تامل ان لم يكن اتفاقيا وزاد الاول فقال وفي صحيحة عمر بن يزيد اشعار بالعدم اذ الظاهر ان اسماع الكلام
المغضب للابوين معصية انتهى والتحقيق عندي في المقام ان يقال ان المرجع في معرفة معنى الاصرار هو العرف فكلما صدق عليه عرفا حقيقة انه
اصرار فهو قادح في العدالة سواء كان من الافراد الغالبة ام لا اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثاني فلان الظاهر من الذين جعلوا
الاصرار على الصغيرة قادحا في العدالة كونه قادحا فيها مطلقا وان ثبت التخالف بين العرف واللغة كما اذا صدق الاصرار لغة لا عرفا
او بالعكس فلا ترجيح العرف لان مادل على ان الاصرار قادح في العدالة هو اتفاق القائلين بان مطلق المعصية غير قادح فيها لعلة من

القاهر

الظاهر ان لفظ الاصرار في كلامهم محمول على العرف العام ولكن الظاهر عدم التخالف بين الامرين وعدم كونه من الالفاظ المنقولة وان فرض
فهو بعض عبارات اهل اللغة في المخالفة وان لم يصدق الاصرار حقيقة عرفا ولغة فالظاهر من كلام اكثر القائلين بان مطلق المعصية غير قادح
في العدالة والمصرين لها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر عدم القدح ويستفاد من جماعة حصول القدح ببعض ما لا يصدق عليه الاصرار
حقيقة ويستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه وفيه نظر لامكان المناقشة فيما لو فرض بصيرة المعظم الى الخلاف اللهم الا ان ينزل عبارات هؤلاء
على ما صار اليه هؤلاء الجماعة نظرا الى عدم الاشارة الى هذا الخلاف في اكثر الكتب وفيه اشكال والتحقيق ان لا يقال ان قلنا الاصل في المعصية
كونها قادحة فالحق ما ذكره هؤلاء الجماعة اذ لا معارض له فيما ذكروه والا فالاصل مع الاكثر فيه وكيف كان فمراعاة الاحتياط بما امكن اولى

مفتاح اعلم ان ترك جميع المستحبات والسنن ما لم يبلغ حدا يؤذن بالتهاون بها لا يقدح في العدالة كما في الشرايع والتحرير والقواعد
والدروس والروضة ومجمع الفائدة وكشف اللثام والحجة في هذا امور الاول ان الظ اتفاق الاصحاب عليه كما صرح به في الكفاية الثاني
اصالة بقاء العدالة بعد ترك جميع المستحبات لا يقال هذا معارض باصالة عدم تحقق المشروط بالعدالة بعد ذلك لانا نقول الاول
اولى بالترجيح لما بيناه في مقام اخر ولا يقال الاصل المذكور انما يصح التمسك به بعد ثبوت العدالة واما قبلها فلا بل الاصل عدم
ثبوت العدالة بعد ترك جميع المستحبات وان كان جامعا لجميع ما يعتبر في العدالة عدا ما ذكر والتفصيل في المسئلة بين الصورتين مما لا يقول
به احد على الظ فينبغي رفع اليد عن احد الاصلين وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف معه ويسقط الاستدلال بالاصل المذكور على
الحكم المذكور لانا نقول الظاهر لزوم الاخذ بالاصل المزبور فان وجه الترجيح معه كما لا يخفى الثالث تحوي ما دل على ان ارتكاب الصغيرة
لا يقدح في العدالة الرابع ان تارك السنن جميعا ليس بفاسق والاصل في كل ليس بفاسق ثبوت احكام العدالة عليه لعموم قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واذا ثبت له احكام العدالة ولوازمها فهو عادل لان وجود
اللوازم يدل على وجود الملزومات ولعدم القائل بالفصل وفيه نظر الخامس ما يمسك به في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة
السادس اطلاق جملة من الاخبار منها خبر عبد الله بن المغيرة الذي وصفه بعض الصحة عن ابي الحسن الرضا كل من ولد على الفطرة وعرف
بالصلاح في نفسه جازت شهادته لا يقال لا يتحقق مفهوم الصلاح الا بالاتيان بمستحب لانا نقول لا نم ذلك بل يتحقق المفهوم بمجرد
الاتيان بالواجبات ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية قبول الشهادة ولا يستفاد منها ثبوت العدالة بالمفروض فيها لانا نقول
اذا قبلت الشهادة ثبتت العدالة بناء على كون العدالة شرطا في الشاهد وهو واضح وقد يقال اطلاق الخبر المذكور لا ينصرف الى
من ترك المستحبات لانه في غاية الندرة فتأمل ومنها الاخبار الكثيرة التي يمسك بها بعض لكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لثبوت
العدالة وسيأتي اليها الاشارة ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك بين ان يصر على الترك او لا كما صرح به في الشرايع
والتحرير والقواعد وكشف اللثام **الثاني** يظهر من هذه الكتب ومن الدروس والروضة والكشف ان ترك جميع المستحبات اذا بلغ حد
التهاون بها قادح في العدالة واحتج عليه في المسالك والكفاية بدلالته على قلة المبالاة بامر الدين والاهتمام بكمالات الشرع وهو
ضعيف بل مقتضى الوجوه المتقدمة عدم حصول القدح بذلك لا يقال ذلك كبيرة فيكون قادحا فيها لانا نمنع من ذلك اذ لا دليل عليه
بل قد يمنع من كونه معصية كما يستفاد من الروضة فانه قال هل هو من الذنوب ام مخالفة المروة كل محتمل وان كان الثاني اوجه انتهى سلمنا
انه معصية ولكن لا نم ان كل معصية قادحة في العدالة ولا يقال ذلك مخالف للمروة فيكون قادحا في العدالة لانا نقول المقدمة الاولى
ممنوعة سلمنا ولكن نمنع المقدمة الثانية ولا يقال الظ اتفاق الاصحاب على كون ذلك قادحا في العدالة لانا نقول لا نم ذلك
فان الظاهر ان الاكثر على اختصاص القادح في العدالة بارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والاتيان بخلاف المروة ولم يثبت كون
المفروض احدا الثلثة وبالجملة لم يثبت الاجماع على كونه قادحا في العدالة بل قد يمنع من ثبوت الشهرة فيه نعم موافقوي جماعة اسرنا اليهم وهي بنفسها
لا تصلح للحجية على انه قد يمنع من ظهور عباراتهم في الحكم بكونه قادحا في العدالة وبالجملة اثبات كون المفروض من قوادح العدالة في غاية الاشكال ولكن
الامر سهل اذ ترك جميع المستحبات لا يتفق عادة كما صرح به في مجمع الفائدة **الثالث** اذا اعتاد ترك صنف من المستحبات كالنوافل فهل يقدح في
عدالته او لا الظاهر من المعظم بل صرح بعضهم الثاني وصرح في المسالك بالاول وقال هو كترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك نعم

لو تركها احيانا لم يضر اشهى والمعتمد عندي هو الثاني لاصل والفحوى المتقدم اليهما الاشارة وظاهر المعظم اليه بل الظاهر انه لا
قائل بما صار اليه في المسالك غيره على انه في الروضة وافق ما عليه المعظم فلا خلاف في المسئلة اصلا فتأمل هذا وبعضد المختار عموم الاخبار
المتقدمة وانه لو كان المفروض قادحا في العدالة للزم الحرج ولا شهرة اذ ما من احد الا ويعتاد ترك مستحب ولو منع من الكلية فلا اشكال
في ان الغالب ذلك واما ما اشار اليه في المسالك من الحجة على كون ذلك قادحا في العدالة فضعفه ظاهر وقال في مجمع الفائدة انه
يمنا من مع الفرق الرابع فيستفاد من خبرين ان ترك الصلوة جماعة يقدح في العدالة احدهما خبر عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق
وفيه قال رسول الله ص لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت عدالته
ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت
عدالته وثانيهما ما اشار اليه في البحار فقال روى الشهيد الثاني عن الباقر ع ثم قال قال امير المؤمنين ع من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلوة
له وقال رسول الله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة ولا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن
جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته
ويؤيد هذين الخبرين خبر ابراهيم بن زياد عن ابي عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته
ويظهر من الكفاية العمل بهذين خبرين وربما يستفاد من المقدس الاردبيلي في موضع من مجمع الفائدة وخالي المجلسي في موضع من
البحار ذلك ايضا والمعتمد عندي ان مجرد ترك صلوة الجماعة لا يقدح في العدالة ولا في الحكم به مطلقا وان حصل الاصرار عليه ما لم يبلغ
حد التهاون والاستخفاف لنا وجوه الاول الاصل المتقدم اليه الاشارة الثاني الفحوى المتقدم اليها الاشارة الثالث عموم قوله تعالى من كان
مؤمنا كمن كان فاسقا الرابع انه لو كان قادحا في العدالة لتواتر النقل به عن اهل العصمة لانه مما يعم به البلوى والتالي باطل الخامس الظن ان معظم
الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين على انه ليس بقادح لانهم لم ينبهوا على كونه قادحا لا في باب الجماعة ولا مقام ذكر قوادح العدالة بل في هذا المقام
اقتصروا بكون الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروءة مما يقدح في العدالة ومن الظن ان محل البحث لا يندرج تحت واحد من الثلثة ولو
سلم اندراجه تحت الاخير فلا نم كونه قادحا في العدالة لا يقال عدم تصريح المعظم بكون المفروض قادحا في العدالة لا يدل على انه ليس بقادح
فيها عندهم لانا نقول ذلك ظاهر فيما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة قال يسلع حد التهاون
مع عدم نقلهم الخلاف فيه وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب ظهر له صحة ما ذكرناه من ان المعظم على ان المفروض ليس بقادح وان القائل بكونه
قادحا نادر السادس عموم الاخبار المتقدم اليها الاشارة وبعضده ما اشار اليه في البحار فقال وروى في الخصال والعيون باسانيد عن
الرضا ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت
عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسند معتبر عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار الدالة على كون
المفروض قادحا في العدالة المتقدم اليها الاشارة اما اولا فلضعفها سندا اما الاول فلما اشار اليه الشهيد الثاني فقال في طريقه جماعة منهم
الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابو علي وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن
موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة نعم قد روى هذه الرواية الصدوق في الفقيه بطريق صحيح ولكن ليس فيه ما نقلنا
بل فيه هذه العبارة ان رسول الله ص كان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه
ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ص بتحريق بيوته بالنار وقد كان يقول
لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وهذه العبارة وان امكن الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة لكنها ليست
كالعبارة السابقة في الدلالة بل يمكن منع دلالة هذه العبارة على ذلك لان فعل رسول الله ص قضية في واقعة فلا يعم جميع الاحوال ولعله
اراد حرق القوم الذين تركوا الجماعة الواجبة فان الجماعة قد تجب كما في الجمعة والعيدين بل الظاهر ان الحرق والعذاب لا يصح مع استحباب
الجماعة وكذا قوله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة والحمل على نفي الكمال ليس باولى من التخصيص بما يجب فيه الجماعة بل هذا
اولى فان التخصيص اولى من المجاز هذا وقد يقال اختلاف متن الرواية يوجب ضعف الاعتماد عليها فتأمل واما الثاني فلا رسالة واما الثالث

فائدة الصلاة جماعة ليس من قوادح العدالة

على الحكم

فلعدم معلومية صحته واما ثانيا فلان التعارض بين هذه وتلك الاخبار من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجه الترجيح
مع هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بها واما ثالثا فلضعف دلالة تلك الاخبار على كون المفروض قادحا في العدالة اما الخبر الاول فلدلالته على ان
مجرد ترك الجماعة ولو مرة من غير علة قادح في العدالة وهذا مما لم يقل به احد على الظاهر مع انه يدفعه ايضا نفي الحرج في الشريعة فكيف ينبغي التاويل
في الرواية وهو يمكن بوجهين احدهما تخصيص اطلاقها بصورة المداومة على الترك وثانيهما تخصيص اطلاقها بصورة ترك الجماعة الواجبة وحيث لا دليل
على ترجيح احد الامرين وجب التوقف فيه فيسقط الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة على انا نقول الترجيح مع الاخير لدلالة الرواية
على ان ترك الجماعة يترتب عليه استحقاق العذاب والايلام وحليته الغيبة بل وجوبها وكل ذلك انما يتجه على تقدير ترك الجماعة الواجبة لا المستحبة وقد
يقال سياق الرواية ظاهر في ارادة الجماعة المستحبة على ان الجماعة الواجبة غير معلوم تحققها في زمن الصادق ع بل الظاهر عدمه فتعين ان يكون المراد
المستحبة وفيه نظر وبالجملة الاعتماد على ظاهر الرواية لا يناسبه القواعد العقلية وكذا الاول بالتخصيص بصورة الاستمرار على ترك الجماعة ينبغي
التاويل اما بالتخصيص بالجماعة الواجبة او بالحمل على المبالغة او نفي الكمال او الاستهانة بصلوة الجماعة وقد اشار الى هذا الشهيد في الذكرى واما الخبر
الثاني فظهر ما ذكره واما الخبر الثالث فلانه ليس فيه ما يدل على ذلك فتامل ثم انه لو قلنا بان الاستمرار على ترك الجماعة يقدح في العدالة فالظاهر انه لا يقدح
فيها مع الفرض والعذر كما هو ظاهر بعض الاخبار المتقدمة وظاهره ان مطلق العذر كاف واذا ادعى التارك العذر فهل يصدق او لا وجهان ولعل
الاقرب الاول فيما اذا ظن بصدقه ويحمل قويا مع الشك ايضا واما مع الظن بكذبه ففيه اشكال **مفتاح** اعلم انه اذا شهد الشاهد عند الحاكم
فلا يخلو عن صور الاولى ان يعلم بعدالته فيحكم بشهادته ويحكم بها اذا اجتمع سائر شروطه كما صرح به في المبسوط والنهاية والنافع والشرائع والتحرير
والارشاد والقواعد والدروس واللمعة والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والظاهر انه مما لا خلاف فيه والحجة فيه مضافا الى ذلك واضحة قال في المسالك
ولا حاجة الى التعديل وان طلب الخصم الثانية ان يعلم بفسقه فيحكم بطرح شهادته من غير احتياج الى بحث ولا يحكم بها كما صرح به في الخلاف والمبسوط و
الشرائع والنافع والقواعد والتحرير واللمعة والروضة وغيرها وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في مجمع الفائدة ونفى الخلاف فيه في المسالك وزاد في
الاول فاحتج ايضا بالاية والاخبار الثالثة ان لا يعلم عدالته ولا فسقه ويجهل اسلامه فيحكم بطرح شهادته كما في المبسوط والنهاية والشرائع والنافع و
والقواعد والتحرير والدروس واللمعة والمسالك وفيه دعوى نفي الخلاف عنه وحكاها في الرياض عن جملة من العباير واستظهرها الرابعة ان لا يعلم
عدالته ولا فسقه ويعلم اسلامه واختلف اصحابنا في قبول شهادته على قولين الاول انها لا تقبل بل يلزمه التوقف حتى يتحقق ما يبنى عليه من عدالة او
جرح وهو للمبسوط والنهاية والنافع والقواعد والتحرير والارشاد والمختلف والايضاح والتنقيح والدروس واللمعة والروضة والمسالك والرياض
والحكي في التنقيح عن المفيد والمرتضى وابن ادريس بل يظهر من الايضاح انه مذهب الكل الا من شذ الثاني انها تقبل ولا يلزمه التوقف وهو
للخلاف والاستبصار وقواه في المسالك وحكاه في الكفاية والذخيرة والرياض عن الاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف وزاد في الاولين فقال
ومال اليه الشيخ وهو ظاهر الاستبصار للاولين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة والرياض من اصالة عدم ثبوت الحق ونفوذ الحكم وتحقق
ما يشترط فيه العدالة بشهادة المفروض لعدم الدليل على كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ولا دليل عليها ومنها ما تمسك
في مجمع الفائدة من ان شهادة المسلم الذي لم يظهر منه الفسق لا يفيد بنفسها العلم فلا يجوز الاعتماد عليها للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم
خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج المفروض منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في الايضاح من ان مجرد الاسلام مع عدم
ظهور الفسق لو كان كافيا لما توقف الحكم بالمال على ثبوت الشركة بالبينة وفيه منع بطلان التالي لعدم قيام دليل عليه لعدم ارباب القول الثاني
ملتزمون بالتالي سلمنا ولكن قد يقال ثبوت الشركة بالبينة يمكن فرضه على القول الثاني بالنسبة الى الشاهد الذي لم يعلم اسلامه ومنها ما تمسك
في مجمع الفائدة ايضا من لزوم الفساد باخذ الاموال والفروج والدماء بمجرد شهادة المفروض قال فانا نجد ان التفتيش عن ما نحن فيه بين المسلمين قليل
جدا وهو ظاهر ومنها ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق لا يقبل خبره فيجب ان لا تقبل شهادته اما المقدمة الاولى فلما تقرر في محله واما الثانية فلوجهين
احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين وثانيهما ان امر الشهادة اصعب من الخبر فرد خبر الشخص المفروض يستلزم رد شهادته بطريق اولى واما
ان امر الشهادة اصعب فلما ذكره بعض محققي العامة من ان الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان العدد شرطا في الشهادة دون الرواية
وكان الفاظ خاصة معتبرة في الاولى دون الثانية حتى انه لو قال بدل قوله اشهد اعلم لم يكن مقبولا ومنها ان من شرط قبول الشهادة عدالة الشاهد

و

وثبوتها فيمن علم اسلامه ولم يعلم منه فسق مشكوك فيه يلزم الشك في تحقق الشرط معه لا يجوز الحكم بتحقق المشروط قطعا وقد تمسك بهذا الوجه
في التنقيح وكشف اللثام وفيه الذخيرة احتج به الاولون لا يقال لا نسلم الشك في ثبوت العدالة لمن علم اسلامه ولم يظهر منه فسق لثبوت العدالة فان العدالة
هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق سلمنا ان العدالة امر آخر غير ذلك لكن يكفي في الحكم بثبوتها مجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق وقد اشار الى
جميع ما ذكر في المسالك والكفاية وزاد الاول فقال اما الآية الدالة على العدالة فليس فيها ان المراد منها ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام
اذا لم يظهر الفسق ثم قال سلمنا ان العدالة امر غير الاسلام وهو الملكة الا انه لكن لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها
للمسلم والعدالة في الآية ما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه العدم انتهى لانا نقول جميع ما ذكر مدفوع اما دعوى
ان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلما سيأتي اليه اشارة انشاء الله تعالى فان قلت ان لفظ العدالة يحمل على اللفظ المذكور مجازا قلنا
المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع قرينة وهي هنا غير مسلمة ومع هذا فالظاهر انتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فتدبر وما
ذكر ظاهر ان حمل لفظ العدالة الوارد في الكتاب والسنة على المعنى المذكور مما لا وجه له اصلا ولئن تنزلنا فلا اقل من الشك في حمله عليه ومعه لا
يجوز الحكم بمجرد تحقق ذلك المعنى كما اشار اليه بعض الاصحاب فقال احتمال ان لا يكون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق يقينا لان
البراءة اليقينية من التكليف اليقيني يقتضي اعتبار ما يحصل معه اليقين بالعدالة ولا يحصل ذلك الا عند البحث والتفتيش واما دعوى انه لا
يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها فبان الاصل يقتضي اشتراط العلم بوجودها فظهر الخروج عنه في بعض الموارد لا يقتضي الخروج
عنه هنا وهو واضح واما دعوى ان العدالة في الآية اشير فيه ما جاءت شرطا فبان دليل اشتراط العدالة ليس منحصرا في خصوص الآية بل دليله
كثير تقدم الاشارة الى بعضه سلمنا ولكن ذلك مدفوع بما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال ويكفي الامر باشهاد ذوي العدل وان لم يكن بطريق الشرط
فانه علق الحكم بالشاهد العادل مع العلم ولم يعلم جواز الحكم بغيره فلا يضر منع الاشتراط بعد تسليم الوصف ثم قال وفي الذخيرة وقع الامر
باشهاد العدل فيجب العلم بكونه عدلا ليحصل الخروج عن العهدة انتهى لا يقال الامر في شهادة مجهول الحال دائر بين وجوب القبول وحرمته لانه
ان كان عادلا وجب قبول شهادته وان كان فاسقا لم يجز قبوله وحرم وحيث يدور الامر بين الوجوب والحرمة ينبغي الحكم بالتخيير كما اذا ورد خبر صحيح دال
على وجوب فعل وخبر آخر مثله دال على حرمته فانه يتخير في العمل بهما ومع التخيير يجوز ان يقال يجوز الحكم بقبول شهادة مجهول الحال لانا نقول
لا تم دوران الامر في شهادة مجهول الحال بين الامرين المشار اليهما اما في صورة عدم انحصار الشاهد فيه ووجوب شاهد آخر عدل غيره وظاهر
اما في صورة الانحصار فيه فالمنع من وجوب قبول شهادة العادل مطلقا بل انما يجب اذا كان معلوم العدالة سلمنا ولكن لا يجوز الحكم بالتخيير هنا والا لوجب
الحكم به في كل ما شك في كونه دليلا شرعيا لدوران الامر فيه بين وجوب القبول وحرمته ولوجب الحكم به ايضا بمجرد دعوى النبوة والخلافة لدوران الامر فيه
بين الامرين كما لا يخفى وبطلان ذلك ضروري عند العقلاء فضلا عن العلماء سلمنا ولكن القول بالتخيير في محل البحث منتف فلا يجوز المصير اليه فتدبر ومنها
ما تمسك به في الايضاح من ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادته واعترض عليه الشهيد الثاني فقال
ولقد اغرب العلامة في المختلف فيما ذكره واي دليل على هذا الحصر فان الكلام في شهادة المستور لا الفاسق وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظن
بصدقهم ازيد من بعض من ظاهره العدالة فضلا عن حصول اصل الظن في خبرهم وايضا ان الظن ليس شرطا وانما الشرط شهادة من نصبه الشارع دليلا سواء ظن
الحاكم صدقه ام لا ومنها ان مجهول الحال ليس مرضيا للشهادة فلا يجوز قبولها منه لعموم قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ومنها ما تمسك به في الايضاح
والتنقيح من انه لو لم يجب على الحاكم التوقف في محل البحث لما بقي فرق بين معلوم العدالة ومجهول الحال وهو باطل وفيه نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف والرياض من رواية عبد الله بن ابي يعفور المشهورة قال قلت لابي عبد الله ع بما تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن و
حفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا شهد عند قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا
مواظبا على الصلوة شاهدا الاوقات في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته على المسلمين الحديث لا يقال هذه الرواية لا يصح الاعتماد
عليها لضعفها سندا كما اشار اليه في المسالك فقال في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منها ابنا فضال الحسن وابو

على وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند فيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة لا انا نقول لا نم ضعف
هذه الرواية سندا فانها مروية في الفقيه بطريق صحيح وذلك لان طريق الصدوق الى عبد الله بن ابي يعفور صحيح على ما صرح به خالي المجلسي في الوجيزة
وغيره وهذا وصف الرواية بالصحة في التنقيح ومجمع الفائدة والكشف والذخيرة والكفاية والمدارك والرياض واما الطريق الذي ضعفه
في المسالك فانما هو طريق الشيخ الى عبد الله بن ابي يعفور ومن الظاهر ان ضعف احد الطريقين لا يقدح في الرواية اذا كان الطريق الاخر صحيحا
هذا ويظهر من مجمع الفائدة منع ضعف طريق الشيخ فانه قال معترضا على ما ذكره في المسالك فيه نظر اذ قد عرفت انها صحيحة في الفقيه
والظاهر ان في سنده سببا صحيحا غلطا وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه يدل عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو
ظاهر خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات ولا في كتب الرجال بل موجود علي بن الحسن بن علي وكذلك
ظاهر عند التتبع فيتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى ثلثة اثنان ثقتان والواحد ضعيف كما انه غير مشهور
ولذلك ما ذكره ابن داود في كتابه فيغلب على الظن كونه ثقة فقد انتهى سلمنا ضعف الطريق لكن نقول هو مجبور بشهرة القول بعدم كفاية ظاهر
الاسلام وعدم ظهور الفسق في اثبات العدالة كما هو مفاد الرواية ولا يقال ليس في الرواية ما يدل على ان مجرد الاسلام لا يصلح للدلالة على
العدالة فان غايته ما يستفاد من قوله والدلالة على ذلك اه كون ستر العيوب والتعاهد للصلوة وحضور الجماعة من ادلة العدالة مسلم لا حصر
الدلالة في ذلك بحيث ينفي دلالة مجرد الاسلام عليها ولعله لذلك حكم في الك بقصور دلالة الرواية على المدعى لانا نقول مع دلالة الرواية على ذلك
بعيد فان قوله والدلالة على ذلك اه يدل عليه من وجهين احدهما تعريفه بحرف التعريف فانه قد تقرر ان المبتدا اذا كان معرفا بالالف واللام كان
مفيدا للحصر كما في قوله العالم زيد وثانيهما ان كون المفروض في الرواية دليلا يستلزم ان لا يكون مجرد الاسلام دليلا لان العلم به سابق على العلم بذلك
ومنع تحقق وصف الدلالة للاحق بعد ثبوته للسابق لقضاء الضرورة ببطلان حصول الحاصل فتدبر وقد بينا فيما مضى في كلا الوجهين اما في الاول
فبان حمل ما يدل على الحصر على ظاهره هنا غير جائز لظهور ان دليل العدالة غير منحصر في المفروض في الرواية لثبوتها بطريق العلم وشهادة العدلين
فيحمل على غير الحصر فيسقط هذا الوجه واما الثاني فبالمنع من سبق العلم بمجرد الاسلام على العلم بالمفروض في الرواية اذ يجوز فرض تقدم الاخر على
الاول وقد يجاب عن كلتا المناقشتين اما عن الاولى فبان خروج بعض الافراد من الحصر بالدليل لا يقتضي عدم ثبوته بالنسبة الى غير الخارج بل اصالة
حمل اللفظ على اقرب المجازات يقتضي الحمل على الحصر بالنسبة اليه فتدبر واما عن الثانية فبان الفرض المشار اليه في غاية الندرة واطلاق الرواية
محمول على الغالب وتخصيصه بالفرد النادر من غير دليل غير جائز وبالجملة مع ظهور الرواية في عدم كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في
الحكم بالعدالة بعيد نعم هي غير صريحة في ذلك وثانيها ما تمسك به في الرياض من المرسل المروي عن الحسن بن علي العسكري عن امير المؤمنين ع
قال كان رسول الله ص اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك بينة الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم قال للشهود ابن قبائلكما الى ان قال ثم
يقول ع ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يسمع الاخر الى قبائلهما واسوافهما ومحالهما والربض الذي نزلا به فيسئل عنهما ويذهبان ويسئلان
فان اثنوا خيرا وذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله ص فاخبراه خبر القوم الذين اثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا
فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان بن تعرفونهما فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا الذي عنكم فيما بيننا بجميل ذكر صالح افكما قالا فان
قالوا نعم فضح بشهادتهما على المدعى عليه فان رجعا بخبر سيئ وثناء قبيح فيقول تعرفون فلانا وفلانا فيقولون نعم فيقول اقعدوا حتى
يحضرا فيقعدون فيحضرهما فيقول للقوم اهما هما فيقولون نعم فاذا ثبت ذلك عنده لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن
يدعو الخصمين الى الصلح الحديث لا يقال لا دلالة في هذه الرواية على المدعى لاحتمال ان يكون استزكائه على سبيل الندب او يكون بالنسبة
الى من لا يعلم اسلامه لانا نقول الرواية ظاهرة في ذلك لان مداومته على الاستزكاء المستفادة من قوله كان رسول الله ظاهرة في ذلك
واذا ثبت انه كان واجبا عليه لزم الحكم بوجوبه على غيره من الحكام والقضاة اذ لا قائل بالفصل مضافا الى غلبة الاشتراك في الاحكام بينهما
والى اولوية ثبوت الحكم المذكور بالنسبة اليهم بعد ثبوته بالنسبة اليه سلمنا عدم دلالة الرواية على وجوب الاستزكاء بالنسبة اليه لكن الحمل
وجوبا فاضلة بالنسبة الى غيره لما تقرر من وجوب التاسي به وفيه نظر اما احتمال كون استزكائه بالنسبة الى من يعلم اسلامه فبعيد في الغاية كما
اشار اليه في الرياض مدعيا ان المتبادر من اطلاق الرواية صورة العلم بالاسلام لغلبة المخاصمين وشهودهم في زمانه وبالجملة الانصاف ان

في تفسيره عن ابائه ع

دعاهم ثم

الرواية ظاهرة في المدعى وثانيها خبر عبد الله بن المغيرة قال قلت لابي الحسن الرضا ع رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من
ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وقد وصف هذه الرواية بالصحة في البحار وفي مجمع الفائدة بالحسن وفي الذخيرة ليس
في سند هذا الخبر من يتوقف في شأنه الا احمد بن محمد بن يحيى الذي يروي الصدوق عنه وهو غير موثق في كتب الرجال والظاهر ان ذلك غير قادح في
صحة الرواية لان احمد بن محمد المذكور من مشايخ الاجازة وليس بصاحب كتاب والنقل من الكتب الذي هي الواسطة في نقلها رعاية لاتصال الاسناد
خصوصا اخبار الفقيه فانها منقولة من الكتب المعتمدة كما صرح به مؤلفه والكتب كانت معروفة في زمانهم فلا يضره ضعف مشايخ الاجازة لا يقال
لا دلالة في هذه الرواية على المدعى الا على تقدير كون المراد بالصلاح القدر الزائد على الاسلام وهو ممنوع ومن الظاهر كون مجرد الاسلام صلاحا
لانا نقول الصلاح وان كان في اللغة يشمل مجرد الاسلام الا ان اطلاقه ينصرف الى الامر الزائد ومع هذا فنقول لو كان المراد منه الاعم لما كان لقوله
من ولد على الفطرة فائدة وبالجملة الظاهر من قوله ع عرف بصلاح في نفسه ارادة تقوى منه وورع فاذن تنهض الرواية للدلالة على المدعى الا
ان يقال غاية ما يستفاد من منطوق الرواية ان المسلم الذي عرف صلاحه تقبل شهادته وليس هو محل البحث وليس فيه دلالة على ان المسلم
الذي لم يعرف صلاحه لا تقبل شهادته الذي هو محل البحث الا على تقدير كون جوابه من ولد على الفطرة منضما الى الشرط وهو ممنوع وفيه نظر بل الظاهر من
ذلك الشرطية فتدل على انه قد يدعى دلالة الرواية بوجه آخر فتدبر ورابعها خبر البزنطي المروي في البحار عن ابي الحسن ع انه قال جعلت فداك كيف علامة
النساء قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين ثم قال في آخر الرواية من ولد على الفطرة اجزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف منه خير وصرح في المدارك بان سند هذه الرواية معتبر وخامسها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف من خبر عبد الكريم بن ابي
يعفور عن ابي جعفر ع قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات
للبذاء والتبرج الى الرجال في مجالسهم وقد عد هذه الرواية في الذخيرة من الموثق وسادسها خبر جابر عن ابي جعفر ع قال شهادة القابلة جائزة
على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلتان مقتضى مفهوم الشرط عدم قبول شهادتها مع عدم التعديل مطلقا ولو علم باسلامها وعدم
ظهور فسق منها قال في مجمع الفائدة ولا يضر ضعف السند وللاخيرين وجوه ايضا منها ما تمسك به في الخلاف والمسالك وشرح البداية كما
عن بعض العامة من ان الاصل في المسلم العدالة حتى يثبت خلافه وفيه نظر لانهم ان ادعوا ان ذلك اصل تعبدي شرعي كاصالة الطهارة ونحوها
فهو ممنوع لعدم الدليل عليه بل ذلك مدفوع باستصحاب عدم العدالة للقطع بانها من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الا ان في خصوص على
القول بان حقيقة العدالة الملكة الراسخة والى هذا اشار العضدي بقوله الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارئة ولانه اكثر انتهى
وبعضه ما ذكره مصير المعظم الى القول الاول المشعر بالمنع عن الاصل المذكور وقد صرح به في الايضاح والتنقيح وغيرهما كما عن التهذيب وان
ادعوا ان الظاهر والمظنون من حال المسلم العدالة كما ان المظنون من خبر العدل الصدق كما صرح به في المنية محتجا بان اعتقاده دين الاسلام
مما يزجره واشار الى هذا في النهاية فقال ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اظهر من احتمال الكذب فضعفه
ظاهر لما ذكره في جملة من الكتب وفي الكشف وان كان الاصل عدم الفسق وكان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه الا ان كثرة وقوعه من
المسلمين مما اضعفت الاصل وغلبة الاهواء مما اضعفت الردع وندرة البيان لا يكفي انزال الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم دليلا
لانه معارض باصل عدم فعل الطاعات وان وقوعه كثير وعدمه اكثر فلا يبقى الاعتماد فتدبر وفي مجمع الفائدة واما الاستدلال بكفاية
الاسلام على الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة او ان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولهذا لو
احيل الى خلاف ذلك يفسق ويعزر فضعيف اذ الاصل عدمها او هو ظن والظاهر لا يدل على حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح وعدمه لا شك في
اعتبار امور كثيرة وجودية فيها والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما نراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت
الناس خصوصا في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدل ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظن معارض بالظن وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات
وعلى الصحة والسلامة او تعزيره من بنسبة الى الفسق بالصلحة وذلك لا يقتضي الجزم ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية
الموقوف على ظهورها عند الحاكم بحيث يحكم بها شرعا ولذا يحمل على ذلك ولو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسبه اليه
ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم والعدم والحمل على الفعل

على المنع

فيه اشارة الى ان الاصل في المسلم العدالة

بناء

بناء على ظاهر الحال المصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني الاول وهو ظ فتد ومنها الاجماع المحكي في الخلاف فانه قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان
يعرفنا اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ع ولا ايام
الصحابة ولا ايام التابعين وانما كان يؤخذ بشريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع الاعصار على تركه انتهى وفي المسالك
حال السلف يشهد بذلك وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير المعظم الى خلافه كما صرح به في الرياض وفي التنقيح يمنع من انه لم يكن في ايام النبي ع
بحث عن حال الشهود وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود وفي مجمع الفائدة ان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد حتى لم يظهر القول بذلك
مطلقا من المخالفين ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط في غير الحدود لا مطلقا واما ثانيا فلما ذكره في مجمع الفائدة فقال ان مراد الشيخ من الاسلام
الايمان بالمعنى الاخص فانه يبعد قوله بقبول مطلق المسلم مع قوله بفسقهم لمخالفة المذهب فكيف يستدل الشيخ بفعل الصحابة والتابعين
القائلين بقبول كل المسلمين بل غير المؤمنين كما روى ابن ابي يوسف شهادة ابن ابي يعفور قال لانك رافضي مع علمه بانه صدوق واما ثالثا
فلما ذكره في الرياض من انه معارض بما يظهر من كنز العرفان من كون تفسير العدالة بالملكة مجمعا عليه حيث نسبه الى الفقهاء بصيغة الجمع المحلى
باللام المفيد للعموم اليه يشير كلام المقدس الاردبيلي ره في شرح الارشاد وفيه نظر واما رابعا فلما ذكره في الكشف فقال واستدل الشيخ
بالاجماع مع انه قال بعده اذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم يشهد عنده اثنان فان عرفهما بعدالة حكم وان عرف الفسق فقد ان لم يعرف عدالته
ولا فسقا بحث عنهما انتهى وفيه نظر نعم حكي عنه انه قال في المبسوط ان عرفنا اسلامهما دون عدالتهما بحث عنهما فتد ومنها ما اشار اليه في المسالك
فقال وهذا القول امتن دليلا واكثر رواية وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة وللقاضي المتقدم ترك من يعتمد
اليها لكن المشهور الان بل المذهب خلافه انتهى وفيه نظر ومنها العمومات الدالة على قبول شهادة المسلم من نحو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم خرج منها معلوم الفسق بالدليل ولا دليل على خروج مجهول الحال فيبقى مندرجا تحتها والعام المخصص حجة في الباقي وفيه نظر فان
هذه العمومات قد ثبت تقييدها بما دل على كون العدالة شرطا في الشاهد فلا يشمل الفاسق مطلقا ولو لم يكن معلوم الفسق فلا يصح التمسك بها في
محل البحث لان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا فيكون خارجا عن تلك العمومات ويحتمل ان يكون عادلا في الواقع فيكون مندرجا تحتها و
الاحتمالان متساويان ومعه لا يمكن شمولها له فيسقط الاستدلال بها على قبول شهادته وهو واضح سلمنا الشمول ولكنها لا تصلح لمعارضة ادلة
القول الاول المتقدم اليها الاشارة وبالجملة الاستناد الى هذه العمومات في اثبات هذا القول في غاية الضعف ولعله لهذا لم يتمسك بها الشيخ
في الخلاف وفيها جملة من الاخبار احدها خبر ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل
الاخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم
ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وقد وصف هذه الرواية بالصحة في المسالك
والذخيرة والرياض وتامل في ذلك في مجمع الفائدة فقال ويمكن ان يناقش في السند بعدم ظهور صحته الى الحسن بن محبوب فانه استدل به
في التهذيب في اخر باب البينات مقطوعة عن الحسن وفي اواسط الباب نقلها عن احمد بن محمد عن الحسن واحمد مشترك والطريق اليه عبد الله بن جعفر
ابو ايوب وهو ايضا مشترك وفي حريز ايضا شيء وان كان الظاهر ان الطريق الى الحسن صحيح واحمد هو ابن محمد بن عيسى الثقة والطريق اليه صحيح
وكذا ابو ايوب وهو الخزاز كما صرح به في اخر الباب وحريز مقبول عندهم بل ثقة انتهى والانصاف ان هذه الرواية صحيحة كما اعترف به المناقش
فلا يمكن الجواب عنها بضعف السند وان كانت المناقشة المزبورة يوجب هنا فيه وكذا لا يمكن الجواب عنها بما اشار اليه المقدس الاردبيلي
فانه قال ويمكن حملها على التقية واختصاصها بالصورة المذكورة فلا يكون دليل عدم الاشتراط مطلقا بل دليلية في الجملة على انه قد استثنى
المعروف بالفسق فلا بد من العلم او الظن بعدم ذلك وليس معلوم حصوله من دون العدالة انتهى وذلك لان الحمل على التقية خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا مع دليل عليه وهو هنا منتف واحتمال الاختصاص بالصورة المذكورة بدفعه ولا ظهور عدم القائل بالفرق بينها وبين غيرها
من الصور وثانيا ان جواز الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الصورة المذكورة يقتضي جوازه في كثير من الصور بطريق اولى
كما لا يخفى فلم يبق الا صورة قليلة وهي تلحق بالاكثر بالاستقراء فتد ولا نسلم ان استثناء المعروف بالفسق يستلزم ذلك ان كان المراد منه المعلوم بالفسق
عند الوالي نعم ان كان المراد منه المشهور بالفسق يستلزم ذلك ولكن اطلاق كلامه يقتضي الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم الاشتهار

الظاهر

وبالجملة ان الاستدلال بالعمومات في هذه المسئلة ضعيف

يا

بالفسق وهذا ربما يكون دليلا على هذا القول وفيه نظر لان ما ذكره لا قائل به على العموم فينبغي التنزيل اما على ما عليه المعظم بتقييد الاطلاق او على
ما عليه ارباب هذا القول بالتقييد الا ان متساويان فيسقط الاستدلال بالرواية على هذا القول على انه قد يدعى ترجيح الاول فيكون الرواية
حجة للقول الاول وثانيها مرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم
الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه قال في الوسائل
قد عمل الشيخ وجماعة بظاهرها وظاهر اشتمالها وحكموا بعدم وجوب التفتيش انتهى واجاب عنها في التنقيح بانها مرسلة مع انها رواية محمد بن عيسى عن
يونس لا يعتمد عليه كما قاله ابن بابويه في مجمع الفائدة بضعف السند وبان المستدل لا يقول بظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر في
اكثر من خمسة اشياء وهو ظاهر قال ولا يعارض ما ذكر من الادلة ويمكن حملها على عدم التكليف بالفحص في نفس الامر لحقيقة الحال وانه لا يدل على عدم
اعتبار العدالة وكفاية مجرد الاسلام والايمان بناسب فيه لظاهر المأمون وفي الرياض بضعف السند من غير جابر له وبانها غير واضحة الدلالة قال
قال والشرط كما يحتمل ان يكون المراد به عدم ظهور الفسق كذا يحتمل ان يراد به ما يزيد عليه من الملكة او حسن الظاهر ومعه لا يمكن الاستدلال بها
مع ظهورها فيه بحكم التبادر وما سيأتي من الاخبار وثالثها خبر العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام
فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق وقد وصف هذه الرواية في الذخيرة بالحسن فقال وروى الصدوق في الفقيه باسناد حسن الى الوشاء عن
العلاء بن سيابة وروى الشيخ عن العلاء باسناد ضعيف لكان محمد بن موسى المشترك بين الضعيف وغيره انتهى وفيه نظر فان العلامة لم يجد ما يدل
على حسن حاله ولعله اراد الحسن اليه فاذن يبنى الحكم بضعف سند الرواية فلا يصح الاعتماد عليها مع ما قال الا ان المناقشة في دلالتها بما
تقدم اليه الاشارة في خبر ابي ايوب ورابعها خبر مسلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض
الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وفيه نظر لضعف السند وقصور الدلالة لما ذكره في الكشف من احتمال عموم الظنين
لكل مجهول الحال هذا وقال في مجمع الفائدة ان الفاسق مردود مطلقا ويفهم منها عدم الاكتفاء ان يحمل الظنين عليها وفيها نقص او زيادة فافهم
على انه لا صراحة فيها على القول فيحتمل ان يكون المراد عدم الرد بل البحث والتفتيش وخامسها خبر ابي بصير الذي وصفه بالصحة في المسالك
ومجمع الفائدة والذخيرة قال سألت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم وقريب منها خبر عبد الله بن سنان ومسلمة بن
خالد والحلبي لا يقال لا يجوز الاعتماد على الرواية هنا لان غايته باستفادة مما ذكر عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم والخصم الذي هو
مجهول الحال عدم الرد اعم من القبول كما صرح به في مجمع الفائدة وقال الظاهر انا بصير هو يحيى الواقفي لنقل شعيب عنه لانا نقول فاذن يرد نوع
بان مقتضى اطلاق تلك الروايات عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم الذي من جملته مجهول الحال ولو بعد الفحص والتفتيش وعدم ظهور الحال وهو
مستلزم للقبول والا لكان مردودا فتأمل ولا يقال ان مجهول الحال باعتبار احتمال كونه ظنينا وفاسقا وخائنا لا يصح الحكم بقبول شهادته
تحقيق المطلب ان الروايات المتقدمة دلت على ان كل ظنين وفاسق في نفس الامر يرد شهادته ومجهول الحال يمكن ان يكون ظنينا وفاسقا
ويمكن ان يكون عادلا واذا حصل الشك فينبغي التوقف فلا يكون الروايات السابقة دليلا على قبول شهادته لانا نقول اطلاق تلك الروايات
ينصرف الى من علم كونه ظنينا ومتهما لا مطلق من يطلق عليه لفظ الظنين والمتهم حقيقة وذلك لان المتبادر من اطلاق الظنين ذلك وفيه
نظر للمنع من التبادر المذكور مسلما ولكن غاية ذلك التبادر تيقن دخول من علم اتصافه باحد الامرين تحت الاطلاق لا انحصار المراد
فيه فيحصل الشك في دخول مجهول الحال تحت المنطوق او المفهوم فلا يمكن التمسك بتلك الروايات على حكمه وفيه نظر اذ التحقيق ان التبادر
المذكور يقتضي الحكم بانحصار المراد في ذلك ولا يبقى انه ليس في الروايات السابقة تصريح بانه يقبل غير شهادة الظنين والمتهم حتى يحكم
بقبول شهادة مجهول الحال على تقدير تسليم عدم دخوله في مفهوم الاسمين نعم اقتضاء عليه السلام عليهما في مقام الجواب عن السؤال عما يرد من
الشهود ربما كان ظاهرا في ذلك ولكن هذا القدر لا يجوز التعويل عليه بعد بقائه على حاله لقيام الدليل على ان بعض افراد غير الظنين لا يقبل
شهادته لانا نقول ان خروج بعض الافراد من العام بالدليل لا يقتضي ان يخرج منه الفرد الذي لم يقم الدليل على خروجه منه وهو محل
البحث والا لم يكن العام المخصص حجة في الباقي وهذا انما يسلم في العمومات المستفادة من الوضع واما المستفادة من العقل كما في
محل البحث فلا فتأمل ولا يقال ان مجهول الحال يمكن دعاء دخوله تحت المتهم الذي حكمت تلك الروايات برد شهادته لانا نقول نمنع من صدق

فانما يتفرد به محمد بن علي عن يونس ع

وفي بيان المراد من بعض احكامها

المتهم على مجهول الحال فتدبر وسادسها خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق عليه السلام كل مولود على فطرة الاسلام جازت شهادته ثم قال فمن لم تره يرتكب
ذنبا او لم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لضعف الرواية سندا
فلا يصح الاعتماد عليها وبالجملة الروايات المذكورة لا تنهض لاثبات هذا القول لان الدال منها ضعيف السند من غير جابر والصحيح السند
منها ضعيف الدلالة ولو سلم صحة سند جميعها وظهور دلالتها فنقول هي لا تصلح لمعارضة الاخبار التي ذكرناها حجة للقول الاول اما
اولا فلما ذكره في الرياض من ان الاخبار المتقدمة اخص مطلقا من هذه الاخبار لانها لا تدل الا على ان المسلم الكامل يظهر منه فسق مقبول الشهادة
وهو مطلق يعم ما لو كان متصفا بالملكة او حسن الظاهر لا والاخبار المتقدمة كالصريحة بل صريحة في اعتبار الشيء الزائد على ما في هذه الاخبار
فيجب تقييدها بالاخبار المتقدمة واما ثانيا فلاعتضاد الاخبار المتقدمة بالشهرة العظيمة بل في الرياض كادت تكون اجماعا واما ثالثا فلا
فلاعتضادها بما ذكره في الرياض من ظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة المانعة عن قبول شهادة الفاسق اسم لمن ثبت له وصف
الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة في نفس الامر ولا مدخلية للمعرفة به في حقيقته ومفهومه لا لغة ولا عرفا قال مع ان المنع عن قبول شهادته
في الاية معلل بكراهة الوقوع في الندم وهي كالصريحة بل صريحة في اعتبار الوصف الواقعي ومقتضى تعليق الحكم عليه لزوم مراقبة والتجسس عن
ثبوته وعدمه في نفس الامر والاسلام كما لا يجامع هذا الوصف ظاهرا كذا لا يجامعه لسببه يحتمل الوقوع في الندم فيجب الفحص ثم قال وقريب
منها الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المتبادر منها عرفا وعادة ليس مجرد الاسلام مع عدم
ظهور الفسق جدا انتهى والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق ان يقال ان من ذهب الى كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في العدالة ان اراد
ان ذلك معنى العدالة وحقيقتها لا غير كما هو ظاهر المبسوط والسرائر وغيرهما فهو مطرح بل الحق ان العدالة غير ذلك لوجوه الاول ان المتبادر والمفهوم
من لفظ العدالة عند الاطلاق صفة حاصلة للشخص كالبنوة والشجاعة والسخاوة كما صرح به في مجمع الفائدة والرياض فان قلت هذا باعتبار اللغة
ولكنه صار حقيقة شرعية في ذلك قلنا لا نم ذلك كيف والمتبادر من لفظ العدالة في عرف المتشرعة خلاف ذلك المعنى فظهر الثاني الاخبار
التي ذكرناها في مقام ذكر حجة القول الاول وتوثيقها ما اشار اليه والد العلامة دام ظله العالي فقال ويستفاد من جملة وافرة من النصوص في
موارد عديدة اعتبار الاعدلية ولا يتاتى الا بقبولها المراتب المرتبة ضعفا وقوة ولا يكون ذلك الا بتفسيرها بغير ذلك مما يرجع الى امر وجودي
والا فالامر العدمي ولو ركب مع وجودي لا يقبل المراتب كما هو واضح الثالث ان عظم الاجماعات على عدم كون العدالة عبارة عن ذلك ولها عبارة
عن ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة منهم العلامة في المختلف والقواعد والارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والشهيد
ان في الدروس والذكرى والروض والروضة والسيوري في التنقيح والمحقق الثاني في جامع المقاصد والسيد عميد الدين في المنية والفاضل
الشيخ حسن في م والفاضل الهندي في الكشف والوالد دام ظله العالي في الرياض وقد صرح جماعة ايضا بانه مذهب المعظم بل يستفاد من بعضهم
دعوى الاجماع عليه وفي البحار والذخيرة انه مذهب المتاخرين لا يقال لا دليل على ما ذكرت من الادلة الاربعة سوى الشهرة وهي ليست بحجة
ولذا انكر ذلك في مجمع الفائدة والبحار والذخيرة والكفاية وقال الاخيران لم نجد العدالة بمعنى الملكة في الاخبار ولا في كلام من تقدم على
العلامة ولا دليل عليه وقد صرح بهذا في مجمع الفائدة لانا نقول لا نم ان الشهرة ليست بحجة خصوصا مثل هذه الشهرة التي لا يبعد معها دعوى
شذوذ المخالف سلمنا ولكن الاجماع المنقول حجة خصوصا اذا اعتضد بالشهرة سلمنا ولكن نقول لفظ العدالة والعدل الواردين
في الكتاب والسنة ان وجب حمله على المعنى العرفي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فلا اشكال في دلالته على الملكة لان المتبادر منه
عند الاطلاق في العرف الملكة وان وجب حمله على المعنى اللغوي فيحتمل قويا دلالته على الملكة ايضا فعلى اي تقدير هو يدل على الملكة
بتبادره منه فيكون تفسير المعظم مستندا الى هذا وهو راجع الى احد الادلة الاربعة كما لا يخفى لا يقال اعتبار الملكة لا يجامع قولهم بعدم
العدالة بعد التوبة مطلقا وفي الجملة كما صرح به صاحب الكفاية والمقدس الاردبيلي ره لانا نقول هذا باطل لان اعتبار الملكة ابتداء لا
يستلزم اعتبارها دائما سلمنا ولكن ليس المراد بالملكة ما يمنع المكلف من المعصية بحيث لا يتمكن منها اصلا بل المراد منها استعداد
النفس لترك المعاصي وقوتها القهرية في ذلك فتدبر وان سلم القائل بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة ان العدالة
عبارة عن الملكة الخاصة وادعى ان ذلك دليل عليها فنقول انا ادعى انه يحصل منه العلم بها فهو مطرح قطعا وان ادعى انه يحصل منه

بالرد بناء على ان الفاسق

الظن

الظن بها فهو ايضا بظ وهو ظ سلمنا حصول الظن منه بذلك ولكن مطالب بدليل حجيته وان ادعى انه يدل على الملكة تعبدا فهو بظ ايضا
لعدم الدليل عليه وبالجملة الاقرب عندنا ما عليه المعظم من انه لا يجوز الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان ادعى القائل بكفايته
مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في قبول الشهادة ان العدالة ليست بشرط فيه بل الفسق مانع ومع الشك فيه كما في مجهول الحال يدفع
بالاصل فضعفه ظاهر لان اشتراط العدالة في الشاهد مما لا ريب فيه وبالجملة محل النزاع في المسئلة لا يخرج عن اشتباه فان منهم من جعل
النزاع كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ومنهم من جعل محل النزاع كون العدالة شرطا وكيف كان فالمختار ان مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في قبول الشهادة وثبوت العدالة وينبغي التنبيه على امرين **الاول** ان القائلين بكفاية مجرد الاسلام مع
عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة هل ارادوا بالاسلام المعنى الاعم او المعنى الاخص وهو الايمان فيه اشكال ولكن الظاهر الاخير كما صرح به
في مجمع الفائدة **الثاني** اعلم انه كما لا يثبت عدالة الشاهد بمجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق كذلك لا يثبت به عدالة الامام والظاهر ان من
اكتفى به في ثبوت عدالة الامام وقد اشار اليه عند الذخيرة والبحار نقلا لا والظاهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة **مفتح**
اختلف اصحابنا في توقف العدالة التي هي شرط لجملة من الامور على مراعاة المروة على قولين الاول انها متوقفة على ذلك وهو للمبسوط والتحرير والمختلف
والقواعد والارشاد والتهذيب والنهاية والمنية والدروس والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد وضوء والكشف وحكاه في كنز العرفان عن
الفقهاء وفي المدارك والذخيرة عن المتأخرين وفي الرياض والمفاتيح هو المشهور وفي الكشف انه المشهور بين الخاصة والعامة وفي البحار المشهور بين
المتأخرين اعتبار المروة في الامامة والشاهد لا شاهد له من جهة النصوص الثاني انها ليست متوقفة على ذلك وهو للسيد المحكي عنه
والشيخ في العدة والمحقق في موضع من يع والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في الروض وسبطه في لك والفاضل الخراساني
في الذخيرة وخالي العلامة المجلسي طاب ثراه في البحار والوالد دام ظله العالي في الرياض ويمكن استفادته من النهاية والمحكي عن الحلبي والقاضي
حيث لم يصرحوا بتوقف العدالة على ذلك ولم يذكروا ما يدل عليه الا ان الاول صرح بتوقفها على ستر العيوب والاخيرين بتوقفها على اجتناب
القبائح وفي دلالة هذين على اعتبار المروة فيها اشكال للاولين وجوه منها الاصل المتقدم اليه الاشارة ومنها ان المقصود من اشتراط العدالة
هو حصول الثقة والاعتماد وهما لا يتحققان بالنسبة الى من لا مروة له لان عدمها اما لخبل وضعف عقل او لقلة حياء وعلى التقديرين لا يبقى
وثوق اما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الخبر فيكون عدم المروة من منافيات العدالة فتكون هي متوقفة عليها
وفيه نظر للمنع من ان المقصود من اشتراط العدالة ذلك لاحتمال ان يكون المقصود امرا اخر ولو كان المقصود منه ذلك لكان الشرط في الحقيقة هو حصول
الظن بالصدق والوثوق والاعتماد وهو كما يحصل بالعدالة كذا يحصل بغيرها فلم يكن للتخصيص بالعدالة وجه سلمنا ولكن لا نم ان عدم المروة
ينافي الاعتماد والوثوق بل قد يناقضهما فلا يكون من منافيات العدالة مطلقا لا يقال اذا ثبت انه في الجملة من منافيات العدالة ثبت كونه منافيا
مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا بظ كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض على ما حكي من المروي عن مولانا الكاظم عليه السلام لا دين لمن لا
مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وفيه نظر لضعف الرواية سندا فلا يجوز التعويل عليها ومع هذا فقد قال بعض الفضلاء فيما حكي عنه ان
استعمال المروة بالمعنى الذي ذكره الاصحاب غير معروف في كلامهم عليهم السلام ويمكن حمله على بعض المعاني المروية عنهم في تفسيرها انتهى قال
والدي العلامة دام ظله العالي بعد نقل هذا القول اشار بالمعنى المذكور لها بين الاصحاب الى ما قالوه من انها الخلق بخلق امثاله وبالمعاني
المروية عنهم عليهم السلام الى ما في بعض النصوص من انها اصلاح المعيشة وما في بعض اخر منها من انها ستة ثلثة في الحضر وهي تلاوة القرآن وعمارة
المساجد واتخاذ الاخوان ومثلها في السفر وهي بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله وما في ثالث من انها ان يضع الرجل جواربه
امن الى غير ذلك وليس في شيء من هذه المعاني المروية ما يوافق ما ذكره الاصحاب في معنى المروة ولا كونه معتبرا في العدالة بالكلية نعم ربما يشعر
به بعض الروايات منها من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت
اخوته وحرمت غيبته لكن الاشعار غير كاف مع ما مع قصور السند لا ريب ان اعتبارها احوط وان كان في تعيينه نظر انتهى ومنها انه لا
يطلق عرفا على من لا مروة له انه عادل فيكون هي ما يتوقف عليه مفهوم العدالة وفيه نظر لان لفظ العدالة عند اهل العرف غير معلوم
المعنى وبناؤهم في معرفة معناه على ما يرد الشرع به وحاله عندهم كحال سائر الالفاظ التي لا يعرف معناها الا بعد التوقيف من الشرع فتأمل

الشاهد اكتفى به في ثبوت عدالة

الخبل فتور مع

وجه لا ينافيها

فيهما اشتهار القول بتوقف العدالة على المروة وفيه نظر لامكان المناقشة في حجية الشهرة سلمنا لها ولكن نمنع من تحققها في المسئلة على وجه
يصح الاعتماد عليه ومنها ان المناصب التي اعتبرها العدالة كالشهادة والامامة والقضاء لا يليق بمن لا مروة له فيلزم ان يكون المروة مما يتوقف
عليه العدالة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى سلمنا ولكن الاستلزام ممنوع لا يجوز ان تكون المروة شرطا لتلك المناصب بنفسها ولا يكون لها
دخل في اصل العدالة وقد مال الى هذا بعض فاملا ان المروة شرط في الشهادة وانه لا ربط لها بالعدالة فتأمل وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في مجمع
الفائدة من الاصل فقال دخول المروة في العدالة غير بين الاصل ولعدم ثبوتها فيها شرعا ولا لغة ولا عرفا لجميع لعدم ذكر البعض في تعريف
العدالة واعتبارها في قبول الشهادة ايضا غير ظاهر للاصل وعدم ذكرها في الادلة من الاية والاخبار والاجماع بل يدل على عدم تركها في
الادلة والاقتصار على العدالة وعدم الفسق والتهمة كما سمعت فتأمل ومنها ان عد قدح ارتكاب الصغائر في العدالة يستلزم عد قدح ارتكاب
خلاف المروة فيها بطريق اولى ومنها ان اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية يقتضي جواز قبول خبر غير الفاسق مطلقا ولو لم يكن له مروة ولا
دليل على خروج من لا مروة له عنه فيكون مندرجا تحت العموم وفيه نظر لامكان دعوى انصراف الاطلاق الى الغالب وهو من له مروة كما اشار
اليه في ذلك ومنها عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون يقتضي جواز الاعتماد على من لا مروة له لانه ليس بفاسق قطعا فلا يكون
عدم المروة من قوادح العدالة فتأمل ومنها خلو الاخبار عن بيان توقف العدالة على المروة كما اشار اليه في مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والكفاية
والوافي ومنها ما اشار اليه في البحار فقال والحق ان ما لم يخالف من ذلك الشرع ولم يرد فيه نهي لا يقدح في العدالة ولا دليل عليه وليس
في الاخبار منه اثر بل خلافه في اخبار كثيرة ومن كان اشرف من رسول الله صلعم وكان يركب الحمار العاري ويردف من خلفه ويأكل ما شيا الى الصلوة
كما روي وكانهم اتبعوا اثر العامة فانها مذكورة في كتبهم اذ لم يذكر المحقق ذلك في معناها واعرض عنه كثير من القدماء والمتأخرين انتهى وفيه
نظر والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن القول الثاني لا يخلو عن قوة الا ان مراعاة الاول منهما اكن احوط وينبغي التنبيه على امور **الاول**
اختلف العبارات في تفسير المروة ففي ظ و ر العدالة في المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة وفي التحرير اما العدالة في الافعال فتجنب
الامور الدنية وفي القواعد من صفات الشاهد المروة فمن يرتكب ما لا يليق بامثاله من المباحات بحيث يسخر به ويهزء منه ترد شهادته وفي
الايضاح اما المروة فاجتناب ما يسقط العزة من القلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالانتقاص وفي الدروس اما المروة فهي تنزيه النفس
عن الدنائة التي لا تليق بامثاله وفي التنقيح اما المروة فيخرج عنها بفعل الدنائة ما يسقط العزة والمحل من القلب ما يدل على المهانة وعدم المبالاة
وفي جامع المقاصد المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والصغائر وفي الروضة هي التخلق بخلق امثاله في
زمانه ومكانه وفي الروض المراد بالمروة ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات بحيث
لا يبلغ الحد الاصرار وفي المدارك اما المروة فالمراد بها تنزيه النفس من الدناءة التي لا تليق بامثاله ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات و
ترك الرذائل المباحة وفي الذخيرة المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات التي لا تبلغ حد
الاصرار وفي المسالك وفي مجمع الفائدة والذخيرة وفي ضبط المروة عبارات متقاربة منها ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس ولا
يشينها عند الناس او الذي يتحرز عما يسخر عنه ويضحك به او الذي يسير سيرة امثاله في زمانه ومكانه وفي البحار وفي ضبط معناها عبارات
متقاربة المعنى وحاصلها مجانبة ما يؤذن بالخسة في الذخيرة وفي الكشف المروة بالهمزة ويجوز تشديد الواو وهي الانسانية كما في الصحاح
او الرجولية والمراد بها هنا الكمال فيهما كما في العين والمحيط وفي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق
وجميل العادات انتهى اعلم انه قال في ض بعد الاشارة الى تفسير المروة ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوت مراتبهم وازمنتهم و
امكنتهم فقد يكون الشيء مطلوبا في وقت مرغوبا عنه في وقت اخر بالنسبة الى ما ذكره انتهى واشار الى ما ذكره في الروضة وجامع المقاصد والذخيرة
والبحار ففي الاول بعد ذلك ايضا ويختلف الامر فيها باختلاف الاحوال والاشخاص والاماكن وفي الثاني بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك باختلاف
احوال الناس وتفاوت مراتبهم وفي الثالث بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك بحسب الاشخاص والاوقات والاحوال والبلاد وفي الرابع بعد ذلك ايضا ويختلف
ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاعصار والامصار والعادات المختلفة **الثالث** عدما يناف المروة ويوجب سقوطها امور منها ما صرح
به في المبسوط والسرائر فقالا وما يسقطها الاكل في الطرقات ومنها ما صرح به في المبسوط من لبس الثياب المصبغات للنساء ومنها ما صرح به في القواعد

ذكر بعض الاشياء المخلة بالمروة

ذكر بعض الاشياء المخلة بالمروة

المصبغة وفي ثوب لبس الثياب

الشهرة والاجماع المنقول
وبينهم دعيا ما صح وجوده

والايضاح والدروس والتنقيح وجامع المقاصد والروض والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والبحار من الاكل في السوق وزاد في القواعد
ومن غالبا وفي الاخيرين في اكثر البلاد وفي المسالك الا ان يكون الشخص سوقيا او غريبا لا يكترث بفعله وفي الروضة ومنه الاكل في السوق
والشرب فيها لغير سوقي الا اذا غلبه العطش وفي مجمع الفائدة ومنه الاكل في الاسواق الا ان يكون الشخص سوقيا او بدويا او فقيرا ما لم ينكر هذا الفعل
عنه او يكون ذلك عادة في تلك البلدة غير منكر وخارج عن رسومهم وعاداتهم مثل الاكل في الطريق صغرا انتهى والحق في ض بالاكل في السوق
الاكل في المجامع ومنها ما صرح به في القواعد من البول في الاسواق غالبا ومنها ما صرح به في القواعد من الانكباب على اللعب بالحمام ومنها
ما صرح به في س والذخيرة والبحار من لبس الفقيه لباس الجند وزاد في الاول بحيث يتحرز منه ثم صرح بان العكس وهو لبس الجند لباس
الفقيه بحيث يتحرز منه كذلك وفي الروضة في مقام ذكر المنافيات ولبس الفقيه لباس الجند وغيره مما لا يعتاد لمثله بحيث يتحرز منه وبالعكس في
المسالك فمن ترك المروة لبس ما لا يليق بامثاله كما اذا لبس الفقيه لباس الجند وتردد في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من
الثياب كما اذا لبس التاجر ثوب الحمالين ونحوهم بحيث يصير مضحكة وفي مجمع الفائدة في مقام المذكور كما اذا لبس الفقيه الخز ما في ذلك
وفي القواعد في المقام المذكور كالفقيه يلبس القبا والقلنسوة غالبا ومنها ما صرح به في الايضاح من كشف الراس بين جمهور الناس وهم
يسلوكك وفي ض في المقام المذكور وكشف الراس عند من ليس هو كذلك وفي الذخيرة والبحار في المقام المذكور كشف الراس في المجامع وفي
الروضة في المقام المذكور المشي مكشوف الراس بين الناس وفي المسالك في المقام المذكور المشي في الاسواق والمجامع مكشوف الراس والبدن
اقام بكن الشخص ممن يليق به امثاله وفي مجمع الفائدة في المقام المذكور ومنه المشي في الاسواق مكشوف الراس او البدن اذا لم يكن اهل المجلس كذلك
ومنها ما صرح به في س وقيح من السخرية وفي الروضة كثرة السخرية ومنها ما صرح به في الدروس والتنقيح من كشف العورة التي يتاكد استحباب سترها
في الصلوة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض والذخيرة والبحار من البول في الشوارع وقت سلوك الناس وزاد في الاول فيمن يوجب الخلط
مرتبة عادة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض من سرقة لقمة ومنها ما صرح به ايضا في الكتابين من التطفيف بحبة ومنها ما صرح به في
المسالك والروضة والذخيرة ومجمع الفائدة من كثرة الحكايات المضحكة وفي البحار الاكثار من المضحكات ومنها ما صرح به في الذخيرة والبحار
من المضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ومنها ما صرح به في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول ومنه ان يخرج من حسن العشرة مع الاهل والجيران
والمعاملين ويضايق في اليسير الذي لا ينقص فيه وفي الثاني ومنه ان يخرج من حسن العشرة المتعارفة منه عقلا وعادة مع اهله واخوانه و
جيرانه وبالجملة مع مخالطيه ومعامليه مثل ان يضايق معهم في المطعم القليل ويأكل وحده اطعمة طيبة ويطعمهم الخل مما يجوز شرعا وله بان اكثر
ولا يلتفت الى الجيران باطعام وماء ونار بل يمنعهم ويضايقهم في الامور المشتركة مثل السكة ويضايق معاملته في البيع الدون الذي يلتمس المسامحة
عن مثله في مثله ونحو ذلك مثل ان يفعل ما لا يليق بامثاله بالنسبة الى الناس ومنها ما اشار اليه ايضا في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول
ومنه ان يبتذل الرجل المعتبر بنقل الماء والاطعمة الى بيته اذا كان ذلك عن شح وضنة ولو كان عن استكانة او اقتداء بالسلف الثابت كسر
التكلف لم يقدح ذلك في المروة وكذا لو كان يلبس ما يجده ويأكل حيث يجد لمقاومة ما يرد عليه من التكلفات العادية ويعرف ذلك بتناسب حال الشخص
في الاعمال والاخلاق وظهور محامل الصدق عليه وفي الثاني ومنه ان يباشر بنقل الماء والحطب والنار والخوابي والاطعمة الى البيت بنفسه على دفع
الكرى اما لو كان لاستكانة وعدم اعتباره بنفسه وانكسار نفسه وارادة اصلاحها وجعلها الزاهية وترك تعويده بالرسوم الجاهلية والعادة
الحادثة اقتداء بالسلف بل بالائمة عليهم السلام فذلك ليس من ترك المروة في شيء بل من الطاعات والقربات والامتياز بالقصد يعرف ذلك من افعال
الناس واعمالهم واخلاقهم مثل ان يكون عادته ان يأكل ما يجده ويلبس كذلك ويفعل ما يتيسر ويجلس كيفما اتفق مثل ان يجلس على الارض و
التراب ويأكل عليها من غير سفرة ويجلس جلسة العبيد ويأكل اكلهم كما نقل من فعله صلى الله عليه وآله وقوله في جواب من سئل عن ذلك ذلك
من اولى منى بالعبودية حتى لا افعل انا فعل العبيد ولا اجلس جلستهم ولا آكل اكلهم انتهى **الرابع** قال في الروضة والروض والذخيرة
لا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة وهجرها الناس كالكحل والحناء والحنك في بعض البلاد وانما العبرة بغير الراجح شرعا
وما ذكروه جيد والحمد لله رب العالمين تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم الى يوم الدين **باب** الاجتهاد والتقليد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا **القول في الاجتهاد مقدمة** اختلف عبارات الاصحاب وغيرهم في تعريف الاجتهاد ففي المعارج الاجتهاد افتعال من الجهد وهو في الوضع بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة لانه يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الحقير وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبتنى على اعتبارات ظنية نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس وفي الذريعة الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها بل بما هو طريقة الامارات والظنون وادخل في جملة ذلك القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول لعلة مميزة كما ادخل في جملته الامارة المتعينة كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات وفي المنهاج الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور الذي يستلزم الكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي بيان الاجتهاد لغة استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المبادي وشرحه الاجتهاد في الاصطلاح عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه زيادة فيه وزاد الثاني فقال هو في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة والمشقة وفي المنية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام بحيث ينتفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي لم الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي الزبدة الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وفي الوافية الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي الاولى في تعريفه ان نصرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية وفي الاحكام الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في اصطلاح الاصوليين فخصوه باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه وفي شرح المختصر للعضدي الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي انتهى **فصل** اعلم انه قد ادعى بعض اصحابنا ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من المذهب مخصوص بزماننا مستندا حجته على ذلك ان ما يمكن ان يستدل به على تلك الاحكام ليس الا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وليس شيء منها يفيد القطع بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند معلوم الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لما سبق اليه الاشارة على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند ذلك لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع به لعدم ثبوت تواتره كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب

اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة
بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية
من طريق الكتاب هذا وقد صار طائفة على الظاهر الى منع كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت
عليهم السلام وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا مما يوجب هذا ما دل عليه جملة من الاخبار
وقال به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كل آية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح
الاستدلال بها وهو واضح فتم واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها
خارج عنه وليس له عليه دلالة وهذا واضح لا يستريب فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات
المتعلقة بها في غاية الندرة واكثر مسائلنا خالية عن رواية متعلقة به واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري
الدين او المذهب او المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي وغير
قطعي وكلاهما لا يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما غير قطعي السند فواضح واكثر الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه طائفة
خالية عن التحقيق من ان جميع الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه وقد بينا وجهه
فيما سبق واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يمكن تحصيل العلم به وهذا
الوجه يجري ايضا في القسم الاول وبالجملة كلما كان دلالته مستفادة من الالفاظ كالكتاب والسنة المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية
واخبار الاحاد لا يمكن تحصيل العلم منها لما اشرنا اليه من ان دلالة الالفاظ لا تفيد العلم وقد مضى تحقيق ذلك في اول الكتاب واما الاجماع فلان
حصوله في زمن الغيبة على وجه يحصل به العلم بقول المعصوم غير ممكن عادة كما هو خيرة جمع من المحققين واما الشهرة فقد ظهر الخلاف وظهر
عدم الخلاف فلا تفيد العلم وهو واضح لا يقال كيف تمنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال ان معظم الاحكام الشرعية يستفاد من الاجماع المركب
وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري الدين والمذهب لانا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق
الاجماع كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم مقدمة اخرى هي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة وقد عرفت انهما
ظنيتان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية كانت النتيجة ظنية وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال في جملة كلام له على ما نقول
الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسائل لانضمامه الى ظني ادلا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على
وجوب الركوع في الصلوة واما احد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث
او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام كاد ينحصر في الظني على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد
ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد فيكون ما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة واما
العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمه الى مقدمة اخرى ظنية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا
فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية لا يكون معلوما وقد اشار الى جملة مما ذكرنا في المعالم فقال ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة
المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد وضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب
ظني الدلالة انتهى وفيه نظر للمنع من انحصار القطعي في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة وذلك قد يكون
بالكتاب والسنة وقد يكون بالعقل واما منع حصول القطع بالحكم الشرعي من الاولين باعتبار كون دلالتهما دلالة لفظية وان الدلالة
اللفظية لا تفيد العلم فضعيف لان الدلالة اللفظية قد يحصل منها العلم كما نقف اليه الاشارة واما منع حصول العلم بالحكم الشرعي من
طريق الاجماع ودليل العقل فضعيف ايضا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه جدي قدس سره في تعليقته على المعالم فقال ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض الدين ضرورة بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات وتحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير
من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقرآن والعقل

بل وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قرائن اخر
مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الحد يحصل اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن
سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به اصلا فهي من
اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة والقرآن والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم
في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريق الرسول ص والائمة ع بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد
مخالف للوجدان انتهى وبالجملة الانصاف ان المعلوم من الاحكام الشرعية لا ينحصر في الضروري بل قد يتحقق في غيره نعم هو في غاية القلة ونهاية
الندرة فمعظم الاحكام الشرعية لم يتمكن من العلم به قطعا **مفتاح** ذكروا انه يتوقف الاجتهاد المطلق والقدرة على استنباط جميع المسائل
الفقهية على الوجه المعتبر شرعا على امور منها ان يكون عالما بالنحو فلو لم يكن مجتهدا امطر وقد صرح بهذا الشرط في العدة وتر والتجريد والقواعد
نهاية الاصول وذ وشرحه والمنية والذكرى والدروس وتنقيح وضه ولم ود وشرحها لجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد
والاخبار ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني اصالة عدم جواز العمل بالظن حيث لا يكون عالما بالنحو واصالة عدم جواز تقليد من لم
يعلم الثالث العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها ظن العالم بالنحو بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحتها
الرابع ما تمسك به في العدة وتر وبه وب والمنية والذكرى والتنقيح والروضة والوافية من ان معظم الادلة الشرعية انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما
عربيان يتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو وزاد في المنية فقال لاختلاف معاني اللفظ الواحد عند اختلاف حركاته كما
تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد فان الاول تعجب معناه شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد احسن والثالث استفهام
ومعناه اي خلق زيد اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو انتهى ويؤيد ما ذكره ما ذكره
في ش فقال روي ان دقة من مصحفه فقال ابو حنيفة افتيه ما تقول في رجل ضرب ظهره بمرقة فقتلها فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال افتني ويحك
في دين الفقيه يحتاج الى اللغة حاجة شديدة الا الى الرواية وقال الاصمعي سمعت حماد بن سلمة يقول من لحن في حديثي فقال ابو داود السجستاني سمعت الاصمعي
يقول انا اخوف ما اخاف على طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي ص من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يريد ما روي
عنه ولحن فيه كذبت وروي عن الصادق ع انه قال لحن قوم فصحاء فاذا رويتم الاخبار فاعربوا وصرح في النهاية وب وجوب معرفته متمسكا
بتوقف الواجب المطلق عليه وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان يكون عالما بالصرف فلو لم يكن عالما به لم يكن مجتهدا امطر وقد صرح
بهذا الشرط في تر وب والتجريد والقواعد دي وشرحه والمنية والذكرى والدروس والتنقيح والروضة والمعالم والزبدة وشرحها لجد الصالح و
كشف اللثام ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وفي الوافية لاحتياج المجتهد الى علم الصرف ظاهر لان تغيير المعاني بتصريف
المصدر الى الماضي والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف ومنها ان يكون عالما باللغة العربية وقد صرح بهذا الشرط في تر والعدة والمبسوط و
القواعد والتجريد وب والنهاية ودي وشرحه والذكرى والدروس والمنية والتنقيح وضه وكشف اللثام والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد و
الاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وقد احتج بالوجه الاخير منها هنا في العدة وب وبه والذكرى والمنية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد
والاخبار وقد اطال الكلام في ذلك بذكر الشواهد عليه واعظمها التجاء علماء الاسلام من الخاصة والعامة قديما وحديثا الى كتب النحو والصرف
ومع ذلك فكان العيان يشهد بذلك الا ترى ان من لم يعرف اللغة من العربية وغيرها لم يتمكن من فهم المعنى المقصود في الكتاب والسنة وعدم
الافتقار الى معرفة العلوم الثلاثة المذكورة في كثير من الالفاظ المبذولة لا ينفي الاحتياج اليها مطلقا وذلك في غاية الوضوح ثم ان
الظاهر من اللغة في اكثر الكتب المتقدمة هو متن اللغة الذي تضمنه كتاب القاموس ونحوه بقرينة جعلها مقابلة للنحو والصرف ويظهر من
في مقام ذكر الشرائط على العلوم الثلاثة عدم كون علم المعاني والبيان وعلم القراءة من جملة الشرائط وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى واعلم انه ليس الشرط
معرفة جميع المسائل من العلوم الثلاثة ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو
بالرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في ب والمنية وضه وصرح في التجريد وتنقيح بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في التهذيب
والمنية والروضة وصرح في التجريد والتنقيح بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة لكنه من المقطوع به انهما قائلان به وعدة في المنية

الى كتب اللغة كالتجاهم

منها

منها المعنى والجمهرة والصحاح فلا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي في النحو كسيبويه كما صرح به في التنقيح هل يجوز الاكتفاء بكتاب واحد
او لا صرح بالثاني في كشف اللثام فقال ولا يضر الانفراد في كثير من دقائق ذلك الى الرجوع الى الكتب المعدة في العلوم المذكورة ولكن لا بد
من تتبع الكتب بحيث يحصل العلم العادي او الظن باجدها لرد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما ترى كثيرا من الفقهاء يقتصرون في المسائل
اللغوية على نحو الصحاح وحده والنحوية على نحو المفصل او كتاب سيبويه ولا يدري ان ذلك من التهور والافراط والكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في
اكثرها الى الكتب الا لم يعتمد على فهمه واخطاء كثيرا ومن كان كذلك علم من القرآن والسنة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج اليه الا نادرا انتهى وفيه نظر واعلم انه
قال في الوافية والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي والائمة كالعجم مطلقا والعرب ايضا في هذه الازمنة لبعد
الرواة ومن قرب زمانه منهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاشخاص كالعرب والعجم انتهى وفيه نظر ومنها ان يعرف شرائط
البرهان وكيفية تراكيب البراهين قد صرح بهذا الشرط في مير والتجريد وعلكيب وكي وشرحه المنية وتيج والروضة والكشف والفوائد الخاقانية
وهو مسالة الاجتهاد والاخبار والعلم المتكفل للبيان ذلك هو علم المنطق وقد صرح بكون معرفته شرطا في الاجتهاد في الزبدة شرحها الجد
الصالح ره وقال لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة بطريق النظر فهو يحتاج الى معرفة احوال النظر من الصحة والفساد وكيفية الترتيب الى
المنطق انتهى وقد اشار الى الحجة المذكورة في التنقيح ولم يذكر المنية والفوائد في الوافية الاحتياج الى المنطق انما هو لتنقيح المسائل الخلافية وغيرها
من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح كذا الرد الفروع الفرعية الى اصولها لانه محتاج الى اقامة الدليل وتنقيحه
الدليل لا يتم بدون المنطق انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المبسوط وتركي وغيرها ولعله اما لتعرض معظم الاصوليين للفقه المحتاج اليه لعلم انه اصولي
فيكون التصريح بشرطية اصول الفقه مغنيا عن الحكم بشرطية ما ذكر او لما ذكره في س وم والوافية فقالوا يشترط ان يعرف شرائط البرهان لانه
قاذ بقوة قدسية يأمن معها من الغلط وهو جيد اعلم انه قال في المنية والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية
او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز والسنة المقدسة او غيرهما انتهى وهو جيد ثم اعلم انه صرح في التجريد والروضة والوافية بانه لا يشترط في
ذلك الاستقصاء وبلوغ الغاية في معرفة جميع المسائل المدونة وهو جيد قال في التجريد فان حصول ذلك متعذر في اكثر الاحكام بل المعتبر اصول الاحكام
بحيث يتمكن من الاستنباط وفي الروضة يقتصر على الجزء منه فما زاد منه فهو مجرد تضييع العمر وزحمة للوقت وهو جيد وفي الوافية لا يشترط معرفة
المسائل المدونة من هذا العلم والعلوم الثلثة المدونة والاصول والكلام والفقه المحتاج اليه مما لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام ويكفي
لصاحبه الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى ومنها ان يعرف علم المعاني وقد صرح بهذا الشرط جدنا الصالح فيه وحكاه في الفوائد
عن السيد المرتضى ره والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني وفي الوافية عد علم المعاني بعض العامة من الشرائط وهو المنقول من السيد
الاجل المرتضى ره في بعض وعن الشهيد الثاني في كتاب ارباب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد بن المتوج البحراني في كفاية الطالبين انتهى وربما يمكن
استفادته من الذكرى والزبدة لتصريحهما باشتراط معرفة العلوم العربية فان المفروض من جملتها ولعل وجهه ما اشار اليه في الفوائد فقال
فقال واعلم ان علم المعاني والبيان والبديع من مكملات الاجتهاد وجعل جمع علم المعاني والبيان من شروط الاجتهاد مثل السيد المرتضى ره
والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني بل الاخيران عدا علم البديع ايضا من الشرائط وقد اشرنا الى انه ربما يحصل العلم من جهة
الفصاحة والبلاغة بكون الكلام عن الامام عليه السلام من هذه الجهة ربما يكون لهما مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا انتهى ولم يذكر
هذا الشرط في ط والعدة وتر وعد والتجريد وير وبب والمنية والذكرى ومس وضه ولم فظاهرها عدم الشرطية معرفة علم البيان والبديع
وقد صرح في الوافية بعدم اشتراط علم المعاني فقال الثاني علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن
جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات وسكت عن البيان وعلل بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من مكملات العلوم العربية الثالث
علم البديع ولم احد احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلثة اجمع في شرائط
الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلثة على تقدير صحة التجريد فظاهر واما على تقدير عدم صحة التجريد فلان فهم معاني
العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه يبحث عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق
الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز

والاطناب

وكذا ظاهرها عدم شرطية

والاطناب والمساواة وبعض مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة
وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه محاسن الكلام وليس شيء من مباحثه مما
يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره والافصح على الفصيح في باب الترجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة
لغير المجتهد ولو في بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام
الذي فيه تاكيد او مبالغة على غيره ولكن لا شك في تكليف هذه العلوم الثلثة للمجتهد انتهى وفيه من حيث الحكم الصالح اشتراط علم البيان
ايضا ومنها ان يعرف علم الكلام وقد صرح بهذا الشرط في ير والمجزي وبيب كرخي وسن وتيج وضه وبد الحايرية ورسالة الاجتهاد و
الاخبار والوافية وموضع من المعالم ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي ير اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية بتوقف
على وجودها المتوقف على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي صم وما يجوز عليه نعم وما لا يجوز وفي المنية اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان
هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعم فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة
الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا للرسل وعلى صدق المرسل وعصمته وذلك مما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل
لبيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام وفي مقام اخر من مباديه التصديقية الكلام لان العلم بادلة الاحكام الشرعية
وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعم فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب ح وعلى معرفة صفاته ككونه قادرا عالما مريدا
وعلى معرفة رسوله صلى الله عليه وآله وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام وفي قبح
ويجب ان يكون عالما باصول الكلام لابتناء الاستدلال على ذلك وفي موضع من المعالم اما تاخر علم الفقه عن الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن
كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف وفي الفوائد الحائرية من الشرائط الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين وان
الحكيم لا يفعل القبيح لا يكلف الا بطاق وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا وفي رسالة الاجتهاد والاخبار من العلوم التي يحتاج اليها
المجتهد علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعم لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يدخل ظاهره فيه وكذا يتوقف
على العلم بصدق الرسول صم والائمة عم والاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد لا بناء الاحتياج اليه للاجتهاد فتدبر وفي الوافية الشرط الثاني
علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعم لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يدخل ظاهره فيه وبيان
هذا انما يتم لو عرف انه تعم حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول صم والائمة عم والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح
الاعتقاد لا للاحكام بخصوصها انتهى واعلم انه اشار جماعة الى ما يجب معرفته من الكلام ففي العدة ولا يكون عالما الا بعد ان يعلم
يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدم ذلك نحو العلم بالله تعم وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن
عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يامن ان يكون الذي يدعي النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يامن
ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله فاذا لا بد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد ان يكون عالما بانه
صلى الله عليه وآله الذي جاء بتلك الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا بد من ان يعرف ايضا صفات النبي صم وما يجوز عليه
وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يامن ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادعى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا
يصح له معرفته فاذا لا بد من ان يعرف جميع ذلك وفي ير واما ما يتعلق بالاصول فيجب ان يكون عارفا بالله تعم وصفاته وما يجب له وما يمتنع
عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول صم ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول الظاهر من المعجزات وفي الروضة المعتبر من الكلام ما يعرف
به الله تعم وما يلزمه من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا صم وعصمته وامامة الائمة عليهم السلام لكي يحصل الوثوق بخبرهم
ويتحقق الحجة به والتصديق بما جاء به النبي صم من احوال الدنيا والاخرة كل ذلك بالدليل التفصيلي انتهى والتحقيق في هذا المقام ان يقال
ان كان المقصود من الحكم باشتراط الكلام في الاجتهاد هو تصحيح الاعتقاد وكون المجتهد مؤمنا فبديهي ان هذا ليس من شرائط الاجتهاد
والقدرة على استنباط الاحكام الشرعية لان الظ من شرط الاجتهاد هو ما يتوقف عليه الاجتهاد من حيث هو من الظ ان الايمان وشرائطه
لا دخل لها في اصل الاجتهاد نعم لا ينفع الاجتهاد مع عدم الايمان ولكن هذا غير المبحوث عنه هنا كما لا يخفى على انه لو كان المقصود بيان شرطية

وفي كل ما يتوقف عليه الاجتهاد

الايمان لكان الاولى ان يقول بشرط الايمان وكان هذا التطويل مستغنى عنه مع انه مخالف للمقصود ومع ذلك فليس تحققه موقوفا على علم الكلام
وان كان من مطالبه لعله لما ذكرنا صار جماعة من المحققين على ما حكاه في الروضة والمعالم الى ان علم الكلام ليس بشرط في الاجتهاد قال في الاول
صرح جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في الفقه فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين وفي الثاني علم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم
عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالصانع من حدث العالم وانتفاء الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان انتهى وان كان المقصود
بيان ان علم الكلام كالنحو والصرف مما يتوقف عليه الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية من حيث هو فالحق ان جميع مسائله ليس كذلك ولذا
قال في الروضة ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبهم من الحكمة والمقدمات
والاعتراضات واجوبة الشبهات وان رجبت كفاية معرفته من جهة اخرى في النهاية ولا يشترط معرفته بدقائق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفة ما يتوقف
ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات انتهى نعم كثير من القواعد الكلامية كقاعدة
اللطف وقاعدة عدم التكليف بما لا يطاق وقاعدة عدم صدور القبيح من الحكيم وقاعدة العصمة ونحو ذلك مما يتوقف عليه الاجتهاد وبهذا الاعتبار
صح ان يحكم بكون الكلام شرطا في الاجتهاد الا ان يدعى الاستغناء عن هذا الشرط بالحكم بشرطية اصول الفقه لتضمنه البحث والاشارة الى
القواعد المذكورة او يدعى الاستغناء عنه بالحكم بشرطية معرفة الدليل العقلي ولعله لذا لم يتعرض لهذا الشرط بالخصوص في ط وكرى وكيف
كان فليس قراءة علم الكلام والتبحر فيه واستقصاء مسائله بالبحث والتفريع فيها وصيرورته متكلما شرطا والا لخرج كثير من المجتهدين كما لا
يخفى والقدر المحتاج اليه من هذا العلم يمكن تحصيله في الاصول من غير مراجعة الى الكلام والحكمة ومن غير معرفة باصطلاحات ارباب العلمين كما لا يخفى
على الخبير بفن الاصول ومنها ان يعرف علم اصول الفقه وقد صرح بهذا الشرط في التجريد وعد وكرى ومس وقح وضه ولم والكشف وده وشرحها
لجمل الصالح والفوائد الحائرية والوافية لا اشكال فيه ولم يشار اليه في ثم فقال اما ناخو علم الفقه عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم
ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال وفي الفوائد الحائرية والحاجة اليه من البديهيات
كما صرح به المحققون وانه الميزان في الفقه والمعيار لمعرفة مفاسده واعظم الشرائط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون العظمون الذين
ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين من حيث لا يشعرون انتهى وصرح بالاهمية في المعالم ايضا فقال وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض
المحققين وفي الوافية الاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة
الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب او لا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل
يقتضي النهي عن ضده الخاص او لا وكذا وجوب مقدمة الواجب ظاهر انها لا تعلم من اللغة وغيرها وليس احد الشقين في هذه المذكورات بديهيا
حتى يستغنى عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا المبحث هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي حكم ورود العام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس مطلقا او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد عدا وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل
بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقية المطالب انتهى وصرح في الروضة بما يعتبر معرفته منه فقال والمعتبر من الاصول ما يعرف به ادلة الاحكام من الامر
والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت عليه مقاصده ويدخل في اصول الفقه معرفة احوالها
عند التعارض واشار الى ما ذكره في لم ايضا فقال يشترط ان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير
ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها ثم قال ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلافات
لا كما يتوهمه بعض القاصرين انتهى وهو جيد ومنها ان يعرف الكتاب وقد صرح بهذا الشرط في يعتر وثر والتجريد والقواعد ويب وحد
شرحه وس وكرى والمنية والروضة ولم والكشف والمحكي عن ظ قال في العدة لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلوبة انتهى وقالوا يتوقف
معرفة الكتاب على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ منه وقد صرح بهذا في العدة وثر والتجريد ويب وكرى وس والمنية والروضة قال
في العدة لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب او غيره فلا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ

ما يتوقف

وان لم يعرف المنسوخ لان المنسوخ لا يتعلق به فرصة ان كان له في تلاوته مصلحة الا ان ذلك على الكفاية حيث انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرف ناسخا
الا بعد ان يعرف المنسوخ اما على الجملة او التفصيل وفي المنية يشترط ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة
لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان الا على حكم بنا فعن الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا
يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل الناسخ انتهى
وصرح في الروضة بانه يكفي في معرفتها الرجوع الى اصل يشتمل عليها وهو جيد الثالث العام والخاص منه قد صرح بهذا في العدة وش والتجريد والقواعد
وبب والمنية وس والكشف في الموائد من شرائط الاجتهاد معرفة العرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يدخل في ذهن المجتهد بعض
الشبهات فيصير ذهنه متوقفا في معرفة العرف مع انه من جملة العرف ولا يفهم مثلهم لنظر الشبهة فاللازم عليه ان يرجع في ذلك الى غيره من الجماعة
الذين لم يتطرق اذهانهم شبهة ومن لم يتفطن بما ذكرناه يجري الفقه كثيرا الثالث المطلق والمقيد منه قد صرح بهذا في العدة والقواعد والتجريد
وبب والمنية وس والكشف الرابع المجمل والمبين منه قد صرح بهذا في التجريد والقواعد المنية وس والكشف الخامس الامر والنهي منه قد صرح
بهذا في س والكشف وفي ش والتجريد يلزم ان يعرف ايجابه وندبه السادس المحكم والمتشابه منه قد صرح بهذا في ش والتجريد والقواعد المنية
وكري وس والكشف وفي الدروس والذكرى والمنية والكشف التصريح بلزوم معرفة الظاهر والمأول منه السابع ما اشار اليه في العدة فقال يجب
ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه
الكتاب ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك ما يصرف عن الحقيقة الى المجاز لانه متى يجوز ذلك لم يكن عالما به انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب فيجب الدروس
الكشف لا بد ان يعرف قضية الالفاظ وكيفية الدلالة ولا بد في الاول من مفاسد الالفاظ وفي كري لا بد ان يعلم بمقتضى اللفظ لغة وعرفا وشرعا
وان يعلم من المخاطب ارادة المقتضى ان تجرد عن القرينة وارادة ما دلت عليه القرينة وارادة ما دلت ان وجدت لشق بخطابه وهو موقوف على ثبوت
الحكم وفي التهذيب في مقام ذكر شرائط الاجتهاد وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف ان الله تعالى لا يخاطب بالا
يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف ان الله حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح استغنائه عنه والا لم
يصدق الرسول صلى الله عليه وآله واصول قواعد الكلام وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة وفي المبادي وشرحه يلزم ان يكون عارفا
بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكم الله تعالى وعصمة الرسول لم يحصل له الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما
بتجرد اللفظ وعدم تجرده لئلا من التخصيص والنسخ وفي بحر في المقام المذكور والاولى ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد شيئا ويكون
عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل عنها الثاني ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما
يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني بغير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم
وعصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واعتذر الاشاعرة بان
باثر الوقوع عقلا قد يعلم عدم وقوعه كانقلاب عاد الحجر ما كذا هنا يجوز من الله كل شيء لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ
الا ظواهرها وليس بجيد لتعذر العلم مع حصول التجويز للنقيض الثالث كذا ان يعرف تجرد اللفظ واقترانه بقرينة ان كانت معه والا لجاز فيما
حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهي الادلة المخصصة
التخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقيدة لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به ويجب ان يعرف شرائطه وفي المنية في المقام
المذكور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى العرفي واللغوي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما
لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يأمن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على
طلب الفعل المأمور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما
يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر دلالته على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير

ما

بيان ما يتوقف عليه
الاجتهاد وغيره

او يريد به ظاهره

ذلك المعنى وكذلك في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره او يريد به معنى اخر مغاير لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف
وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده واتصافه
بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل
حتى يتصور التكليف والعلم بالرسول وعصمته وما جاء به النبي من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة
الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب
الثامن علم التفسير وقد صرح بهذا في الفوائد وده وشرحها الجنى الصالح وصرح به ايضا في مسالة الاجتهاد والاخبار والوافية فقال لا بد من
العلم بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام وبمواقعها من القران او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة وزاد في الاول
فقال ووجه الحاجة الى هذا العلم بعد ثبوت حجية القران كالخبر انتهى وهل يجب معرفة تمام الكتاب او لا ربما يظهر من بعض وجوب القول بالاول وهو ضعيف
بل المعتمد هو الثاني وفاقا للمعظم واحتج عليه في ق بالاصالة البراءة عن وجوب معرفة الزائد وعليه فلا يجب الا معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
ويكون دليلا عليها كما صرح به في التجريد والقواعد وبه ربما يحصل الخلاف وذكر وشرحه من وقح والمنية والمعالم والكشف قال في المنية فلا يجب معرفة الايات
الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وفي المختلف لا يجب
معرفة ما يدل على القصص والامثال وصرح فيه وفي ير وعد ويب وذكر وشرحه من والكشف بان ما يتعلق بالاحكام الشرعية خمسمائة اية وفي الوافية
المشهور ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف في ذلك وفي بعض مصنفات السيد الاستاد قدس سره الذي يلزم الفقيه من تفسير
القران معرفة ايات الاحكام المتعلقة بالفروع وضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة كفقه القران وكنز
العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر
والاصوب ترك التحديد فانها تزيد بتفحص مجتهد ماهر وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى الافراد
الخفية والتنبيه للملازم النظرية وعن الباقر ع نزل القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرايض واحكام
وعن امير المؤمنين ع انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرايض واحكام والروايتان مع اختلافهما مخالفتان للخبر المذكور
فان القران ستة الاف وستمائة وست وستون اية فربعه الف وستمائة وست وستون ونصف وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد
بالخمسمائة بعيد عنهما واذا اعتبر بحسب الكلمات والحروف وضم ايات الاصول الى الفروع واكتفى بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه
حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع واختلف في المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون او الاول على غايته ما يصل اليه افكار
العلماء والثاني على ما يعمه والمختص بالائمة عليهم السلام او حملهما على احكام الايات دون ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه
بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان سورة
البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك كثيرا ولا زال تزداد بتلاحق
الافكار وتعاقب الانظار انتهى ولا يجب حفظ الايات المذكورة عن ظهر القلب كما صرح به في ير ويب ودي وشرحه المنية وس وضه والكشف بل
هو مما لا خلاف فيه بل الواجب هو معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا
طلبها مظ كما صرح به في دي وشرحه المنية وضه وصرح في الاول كما في الكشف بكفاية اصل مصحح وهو حينئذ منها ان يعرف السنة والاحاديث
وقد صرح بهذا الشرط في العدة وثر والتجريد وعد ويب ويه ودي وشرحه المنية وكري وس وضه ولم وده وشرحها الجنى الصالح وثر
والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار والمحكي في المختلف عن ط وقالوا يتوقف معرفة السنة على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ
منها وقد صرح بهذا في ثر والعدة والتجريد والكشف الثاني العام والخاص منها وقد صرح بهذا في العدة وثر والكشف والمحكي في لف عن
المبسوط الثالث المطلق والمقيد منها وقد صرح بهذا في العدة وثر والكشف الرابع المجمل والمبين منها وقد صرح بهذا في ثر والكشف الخامس
المحكم والمتشابه وقد صرح بهذا في الكشف وقال يدخل فيها الظاهر والمأول وكل منهما في الامر والنهي وغيرهما ويشمل الكل قضية الالفاظ و

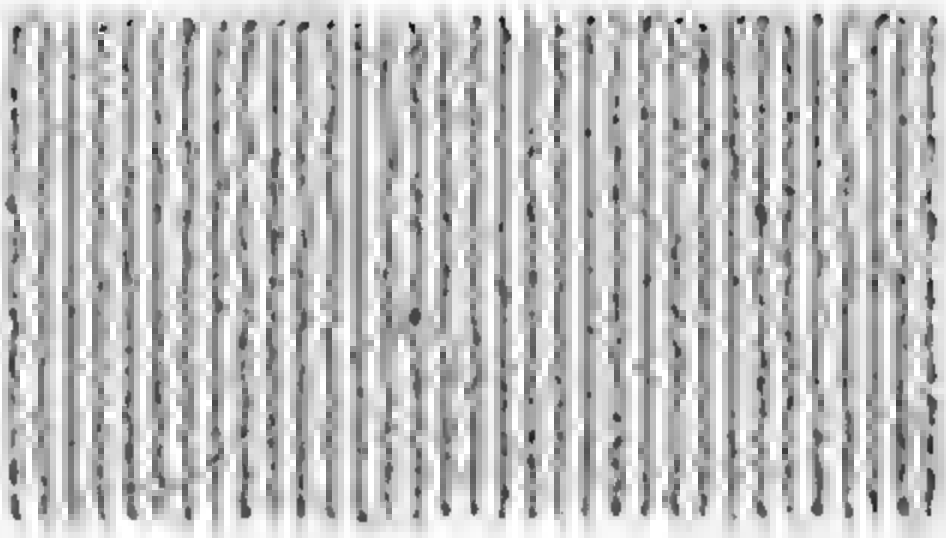
م
السادس

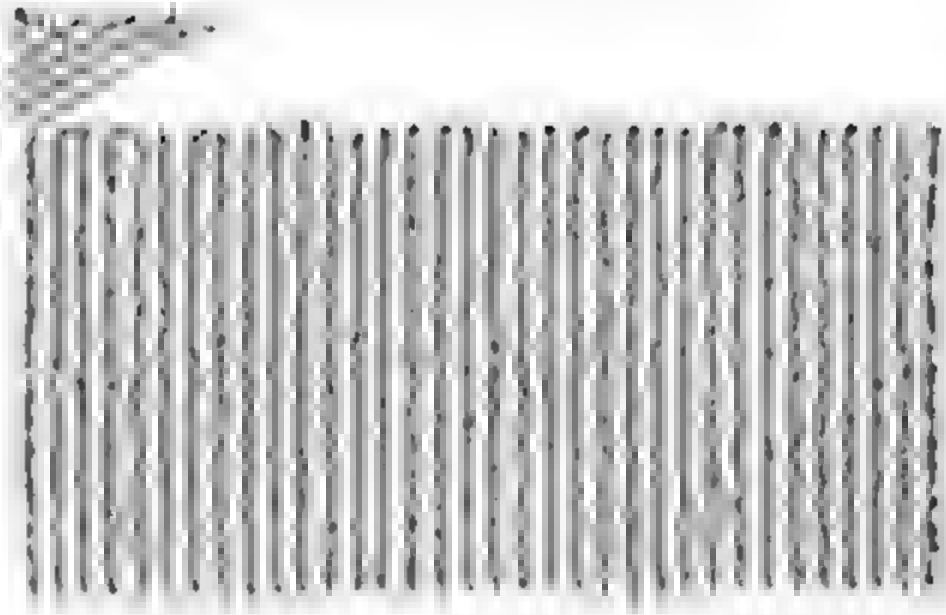
كيفية الدلالة انتهى وفي البحر يفتقر الى ان يعرف من اسباب السادس الحقيقة والمجاز فيها وان ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها
وقد صرح بهذا في العدة وقال لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما بها السابع المتواتر والاحاد وقد صرح بهذا في البحر والقواعد ضد والكشف وحكى
في لف عن ط وزاد في الاول والثالث الصحيح والضعيف في الاول والثاني والثالث والرابع المتصل والمسند في الاول والخامس المنقطع
وفي الثالث الحسن والموثق والموقوف وفي الاول والثالث والرابع الخامس المرسل وفي الاول الصحيح المتفق عليه المختلف فيه وقال في ضد
ويلزمه ان يعرف الاصطلاحات التي دونت في دراية الحديث فافتقر اليها في استنباط الاحكام وهي امور اصطلاحية توقيفية لا مباحث عليها
وفي س يلزمه معرفة الاحاد والمسند والمرسل والمقطوع الثامن احوال الرواة جرحا وتعديلا وقد صرح بهذا في بر وعد وب وري وشرحه المنية
وكري وس ولم والكشف وده وشرحها لجدي الصالح والوافية والفوائد الحائرية قال في الوافية وجه الاحتياج البحث عن الاجتهاد بدل التمسك
بالاحاديث غير مقصور لعسر كل حديث مما يجوز العمل به انكثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن التمييز
بغير الاطلاع على حال الراوي وفي الفوائد يحتاج الى ذلك الوثوق بالسند من حيث العدالة والاجتهاد والاجل الترجيح انتهى وصرح به بان الواجب الاقتصار
عدا على بعدل الفقهاء والمشايخ لسابقين قال لبعد معرفة احوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسائط والى هذا اشار في كري وح وده جدي الصالح
في لهما يكفي الاعتماد على شهادة الاولين كما اشتمل عليه كتب الرجال اذ يبعد ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وفي الثاني والاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم لتعذر معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة وكثرة الوسائط انتهى وهو جيد وصرح في البحر والتهذيب وعد
به وري والمنية وس وكري وقح وضه ولم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار وح وده لجدي الصالح والمحكي في لف عن ط بانه لا يجب معرفة
جميع الاحاديث والسنة بل الواجب معرفة ما يتعلق بالاحكام وتمسك في قح على عدم وجوب معرفة ما زاد عن ذلك باصالة البراءة وفي البسوط
بان جميع ذلك لا يحيط احد علما ثم قال وما قلناه وذكرناه لكن في احاديث محصورة انتهى ولا يجب حفظها عن ظهر القلب بل يكفي الرجوع الى اصل
صحيح كما صرح به في به وب وعد وشرحه المنية والذكرى وس وضه ولم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار قال في كري وفي الكافي ومن لا
يحضره الفقيه وب بالاخ واو وبيان شاف وفي النهاية الاحاديث الدالة على الاحكام مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها ايضا بل ان يكون
عنده اصل صحيح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية وذا المواعظ والاداب واحكام الاخرة انتهى وقيد في س وضه الاصل الصحيح بقوله
ما رواه عن عدل بسند متصل الى النبي ص والائمة ع وقال في لم ورسالة الاجتهاد والاخبار وتعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وفي المنية لا يجب حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها
اذا طلبها ومنها ان يعرف مواقع الاجماع وقد صرح بهذا الشرط في العدة والبحر وب وعد وبه وك ومشرحه المنية وس وكري وضه وده و
شرحها لجدي الصالح ولم والوافية والكشف والمحكي في لف عن ط وزاد في البحر وعد وكري ما وجبا معرفة الخلاف واجمع في النهاية والمنية
وعد وشرحه الدروس وكري ولم والكشف على الاول بانه لو كان جاهلا بمواقع الاجماع لجاز ان يؤديه اجتهاده الى خلافه فيفتي به فيقع في الغلط
وزاد في المنية فقال اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن ثم قال والحق انه لا يلزم حفظ
مواضع الاجماع والخلاف بل ان يعلم انه دليله بحيث يخالفه للاجماع اما بان يعرف ان له في المسئلة التي يفتي بها موافق من الفقهاء المتقدمين او تغلب
على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يجمعوا عليها ولا عن شيء من دلائلها انتهى وصرح بما ذكره ايضا في النهاية والروضة وح وده
وهو جيد وقال في الوافية العلم بذلك انما يحصل في هذا الزمان بمطالعة الكتب الفقهية كتب الشيخ والعلامة ونحوهما انتهى وفي الزبدة يتوقف الاجتهاد
على ظن عدم الاجماع على خلافها وفيه نظر وفي الكشف يحتاج معرفة الاجماع الى ان يعرف طريق ثبوته وشرط الاستدلال به ومنها ان يعرف ادلة العقل
وقد صرح بهذا الشرط في القواعد والتهذيب والنهاية والمنية والدروس والروضة والكشف وعد منها امورا الاول اصالة البراءة وقد صرح بهذا
في النهاية وب وعد والمنية والروضة والكشف قال في الاول والرابع فانا مكلفون بالتمسك بها الامع قيام دليل صارف عنها وهو نص او اجماع
او غيرهما وصرح في دي وشرحه بان معرفتها شرط وقال في الثاني لانها مرجعنا الادلة الثاني اصالة الاباحة وقد صرح بهذا في الكشف الثالث
الاستصحاب وقد صرح بهذا في ب وعد والمنية والروضة والكشف الرابع دلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجابه بالاسم ذلك الشيء الا به وقد صرح
بهذا في المنية الخامس التأسي وقد صرح بهذا في الكشف في العدة لا بد ان يكون عارفا بافعال النبي ص ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة

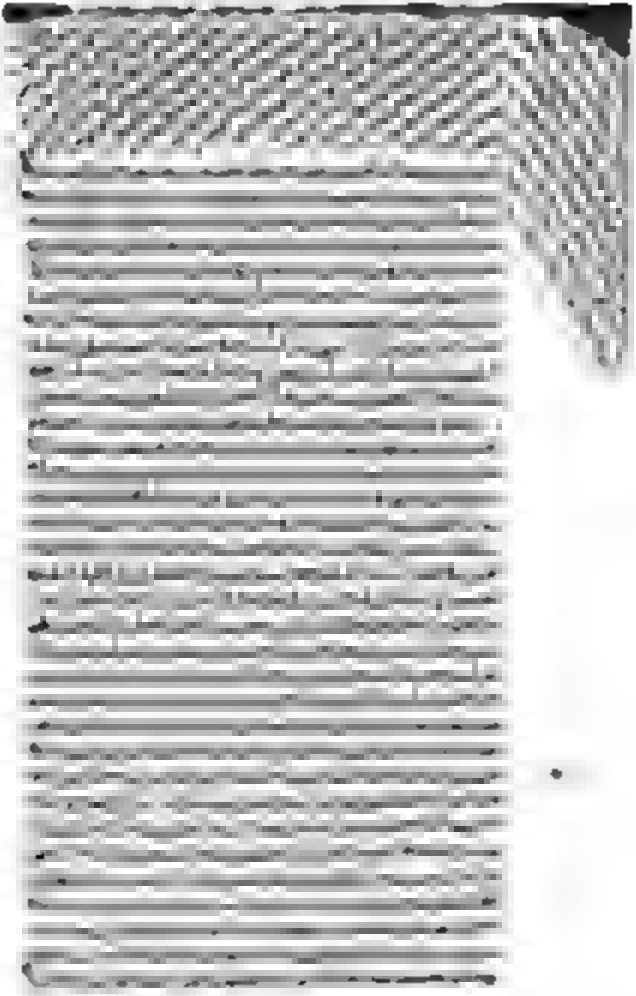
انه لا يجب التجديد بل يكفيه الاجتهاد الاول حتى يموت مظ وهو للنهاية وبه وبه ولم وح صر العضدي والحكي في النهاية عن قوم وفي ح ده للفاضل
الجواد هذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة ومنها ما صار اليه في المعارج المنية والاحكام فقالوا اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة
ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه فتقر الى استيناف نظر وفي النهاية انه مذهب قوم وفي شرح الدلائل
للفاضل الجواد ما صار اليه الفخري في المحصول ومنها ما صار اليه في ده فقال ولا يجب تكرار النظر بتكرر الفتيا بل يستصحب الحكم والتفصيل بمضي
زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد انتهى وفي ح الجواد ولا يخ عن وجه منها انه يجب تجديد الاجتهاد من غير تفصيل
وهذا القول حكاه العضدي وفي ح ده للفاضل الجواد وقبل بوجوب تكرار النظر وقد نسب في التالي الشهرة الى القول الاول وجوه الاول
ما اشار اليه في ده وشرحها للفاضل الجواد من استصحاب كفاية الاجتهاد الاول الشك فيما تمسك به في ير ولم وشرح الجواد وشرح العضدي
من ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى دليل وليس بظاهر وزاد في ير
فقال والامر لا يقتضي التكرار ثم قال كما في شرح الجواد والعضدي والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه انتهى وفيه نظر الثالث ان وجوب تجديد
الاجتهاد وتكريره مستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الحرج ومنها ان المعلوم من
سيرة اصحابنا بل المسلمين عدم وجوب تجديد النظر كما لا يخفى ومنها ان مقتضى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية والعمومات الدالة على حجية
الاستصحاب مظ ولو لم يحصل الفحص عن معارضهما اصلا ولكن خرج هذه الصورة بما دل على لزوم الاجتهاد ولا دليل على خروج غيرها فيبقى
مندرجا تحت العموم فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زادت القوة ونسي الدليل في الاجتهاد الاول فح وللقول الثاني وجهان احدهما العمومات المانعة عن
العمل بالظن في العمل والفتوى والحكم خرج منها صورة تذكر الدليل عند العمل والفتوى والحكم ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها
وفيه نظر للمنع من عدم الدليل على خروج غير الصورة المفروضة لما بيناه من الادلة على خروج محل البحث وثانيهما ما ذكره في المنية وير وح المبادي من انه
ان لم يجتهد ثانيا مع عدم تذكره للدليل لم يستند في فتواه وحكمه الى دليل ولا امارة ويكون في حكم من لم يجتهد واجاب عنه في النهاية وشرح الجواد فقال
بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان غير المجتهد لا يظن بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وفي المنية وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان
الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن بان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن
وفي دي وان كان قاسيا لزوم الاجتهاد ثانيا على اشكال منشأه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم والقول الثالث ما ذكره الفاضل
الجواد من قوة احتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا حيث تزداد القوة بكثرة الممارسة والاطلاع وفيه نظر مع ان هذا القول والقول الرابع في غاية الشذوذ
فلا عبرة بهما وللقول الرابع ما ذكره العضدي في ح صر فقال فلو احتمل ان يتغير اجتهاده كان زاه كثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي ان يجتهد
فيرى هل يتغير اولا فاذا لم يتغير استمر ظنه ثم اجاب عن هذا الوجه بانه لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير محتمل
ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق وقد اشار الى هذا الجواب في ير وح الجواد على الزبدة ايضا لكن من دون اشارة الى دعوى الاتفاق
والمسئلة لا تخ عن اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب لعل ما صار اليه المحقق احوط وقد صرح به في المعالم وينبغي التنبيه على امور
الاول لا اشكال على المختار من عدم وجوب تجديد الاجتهاد في جوازه وقد صرح به في التهذيب وبه وادعى فيه في شرح الجواد الاجماع عليه فقال
على القول بعدم وجوب التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا انتهى ويدل عليه مضافا الى ما ذكر الاصل وهل يجوز التكرار باي شاء
ولو مائة مرة ومن غير نسيان الدليل وزيادة القوة اولا المعتمد هو الاول وهل يجوز التكرار مظ ولو لم يجتهد ثانيا في المسائل ويحقق الجواز
بصورة الفراغ من الاجتهاد في جميع المسائل التحقيق ان يقال ان وجب عليه الاجتهاد في باقي المسائل وكان التكرار منافيا له وموجبا لتركه فيها
للازم تركه والا فلا وهل يلزم التراخي ايضا مع الامر على القول بوجوب التكرار مظ وفي الحاشية اولا بل يجب التكرار ح ايضا او يتخير بين التكرار والاجتهاد
في باقي المسائل او جزم احد احد من القائلين بوجوب التكرار تعرض المسئلة نعم اطلاق كلامهم يشمل محل الفرض لكن لعله معارض باطلاق كلامهم
في الحكم بوجوب الاجتهاد في باقي المسائل ولعل ترجيح هذا اولى **الثاني** اذا اجتهد ثانيا فان وافق الاجتهاد الاول فلا كلام وان خالفه واختار
غيره ما اختاره اولا وجب عليه الرجوع الى الثاني في عمل نفسه وفتواه وحكمه كما صرح به في المعارج وبه وبه وعد والتحرير ودي وشرح الكشف
ومجمع الفائدة وكذا يجب على المقلد بعد ان عرف الرجوع تقليده فيما اختاره ثانيا واخيرا سواء قلده في الاول ام لا وقد ادعى في ح ده والظاهر

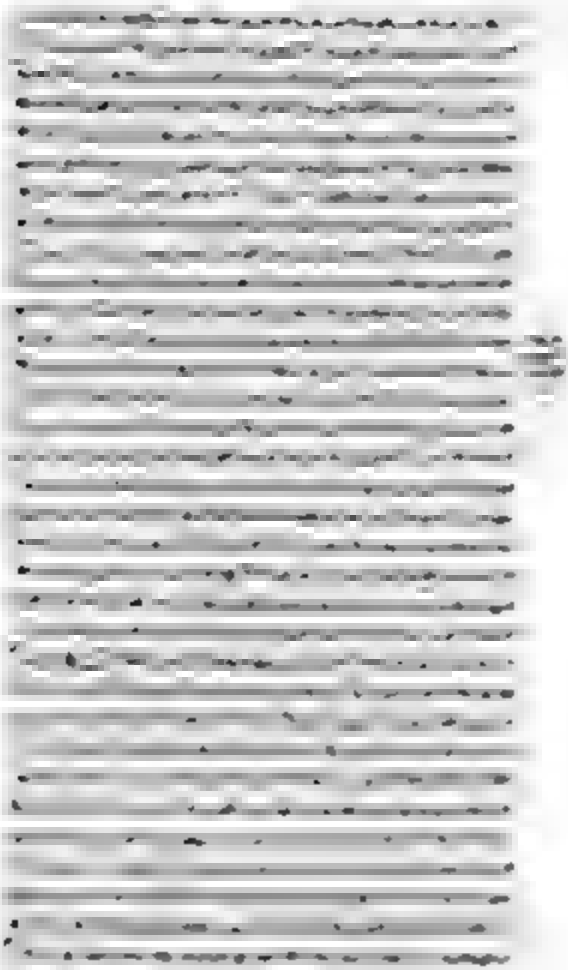
الاستصحاب حجة غير العقلي ٢

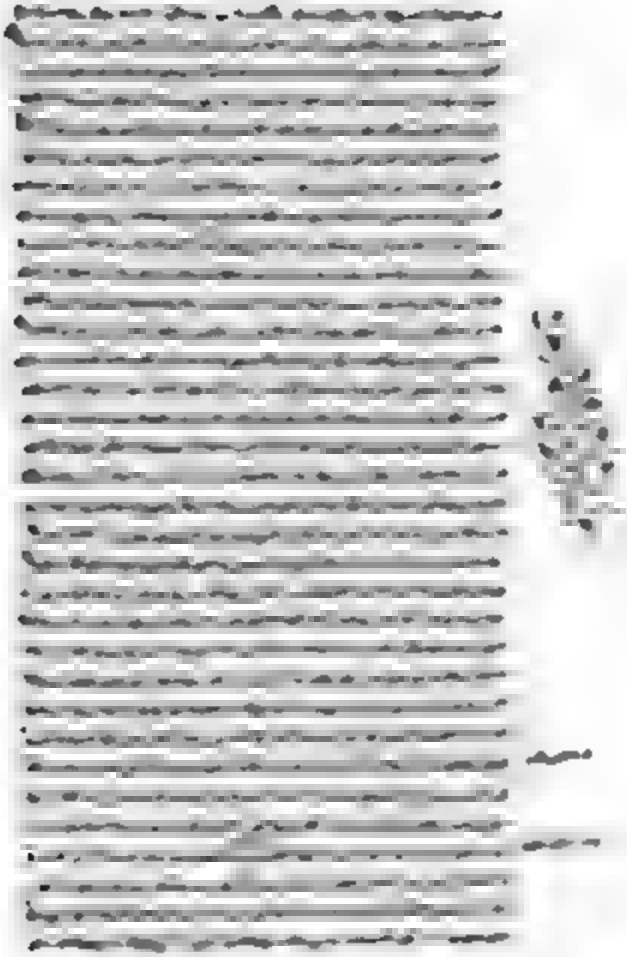
انه من مذهبه

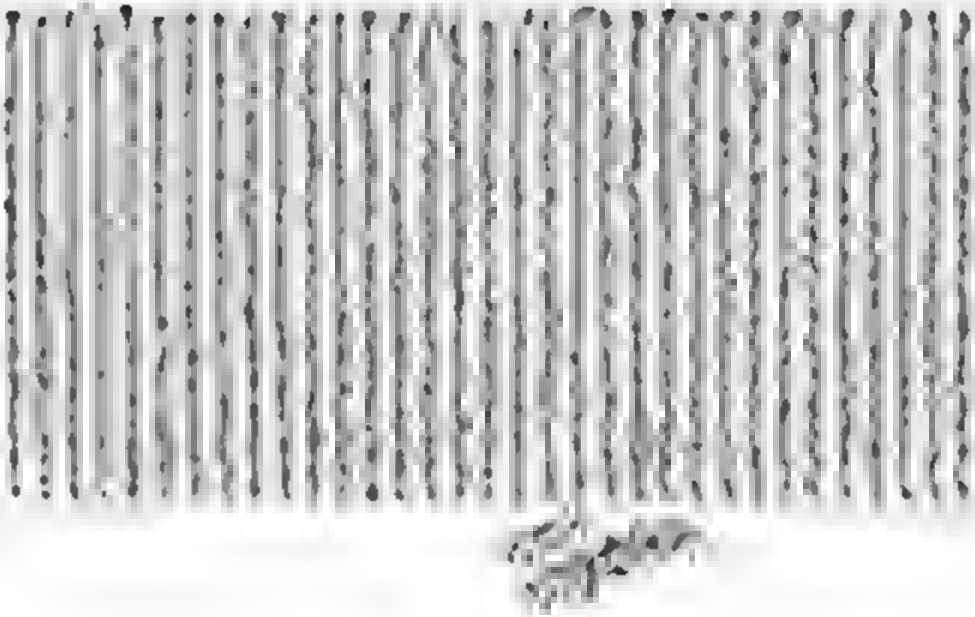


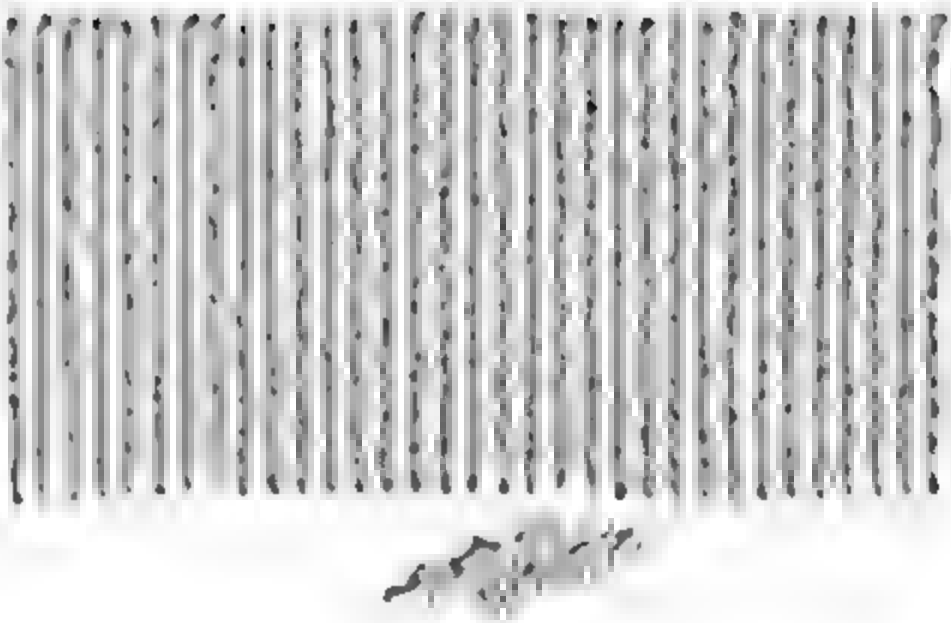


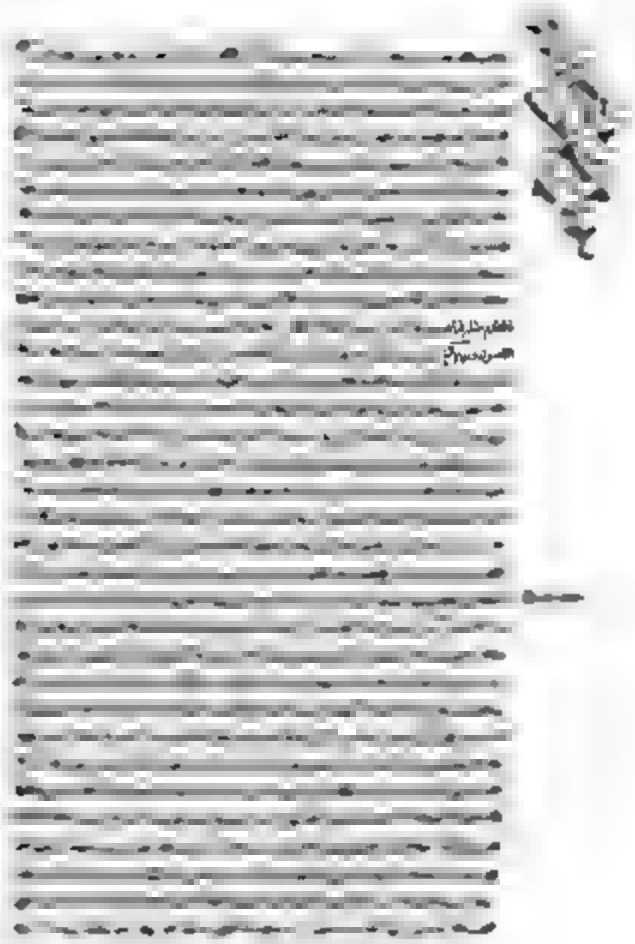


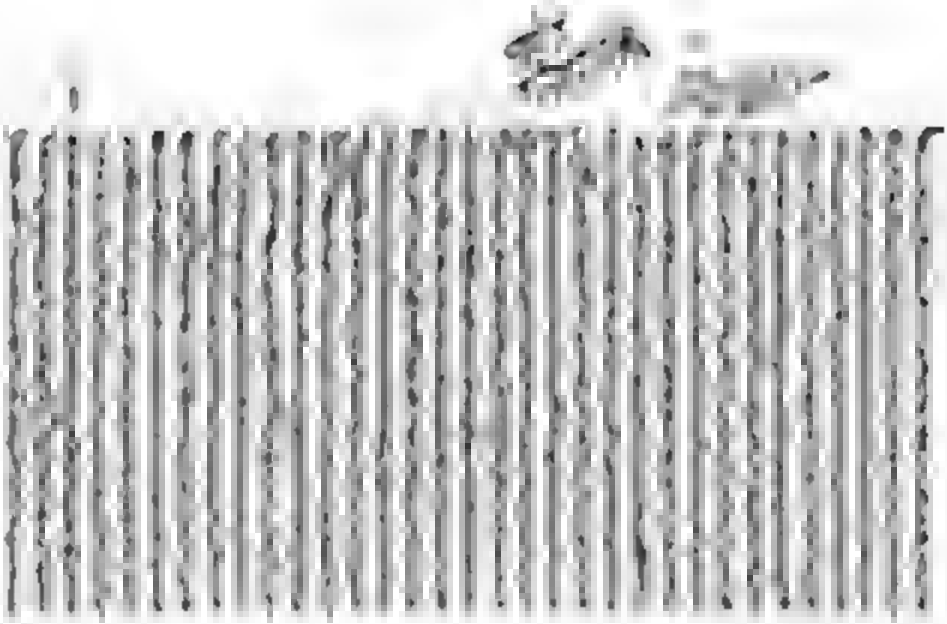


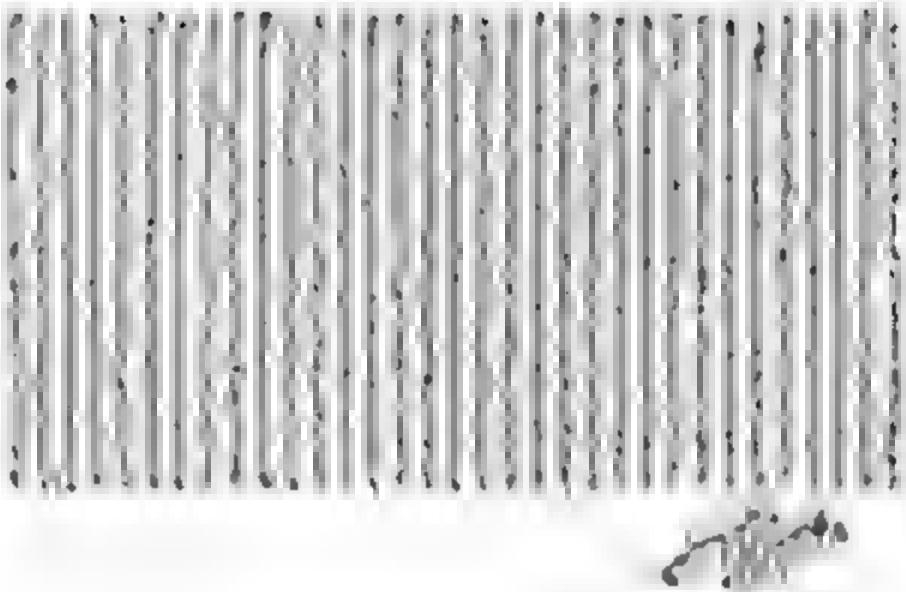


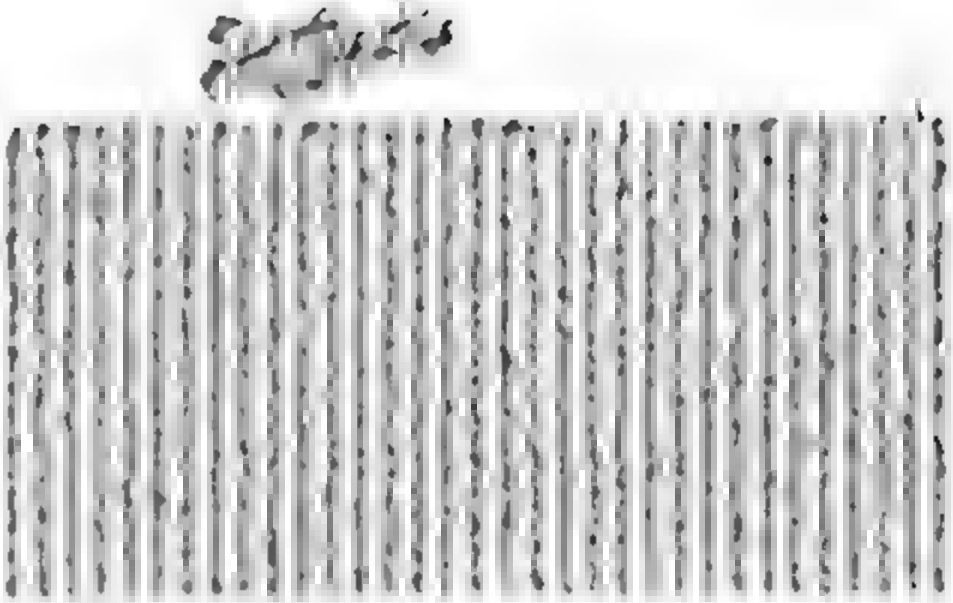


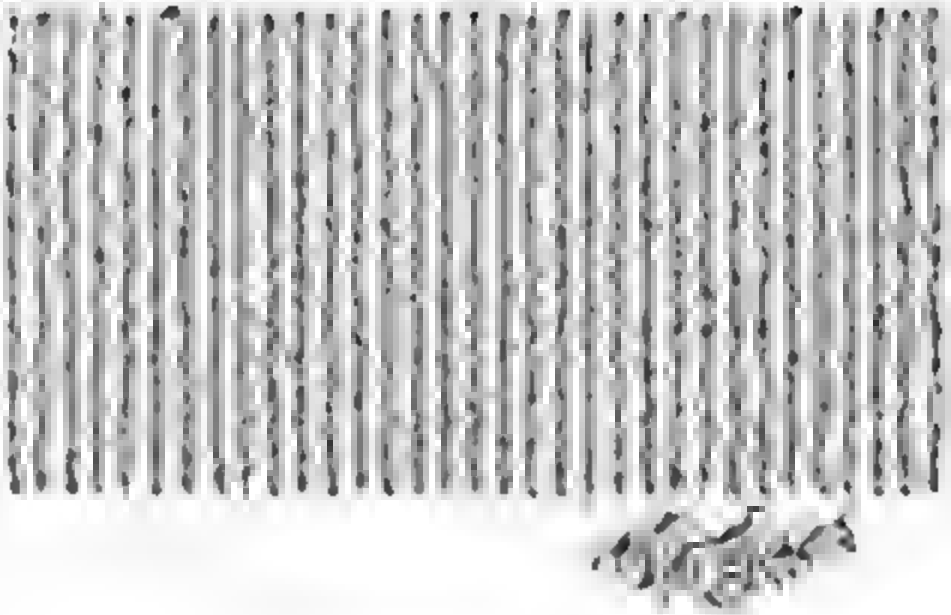


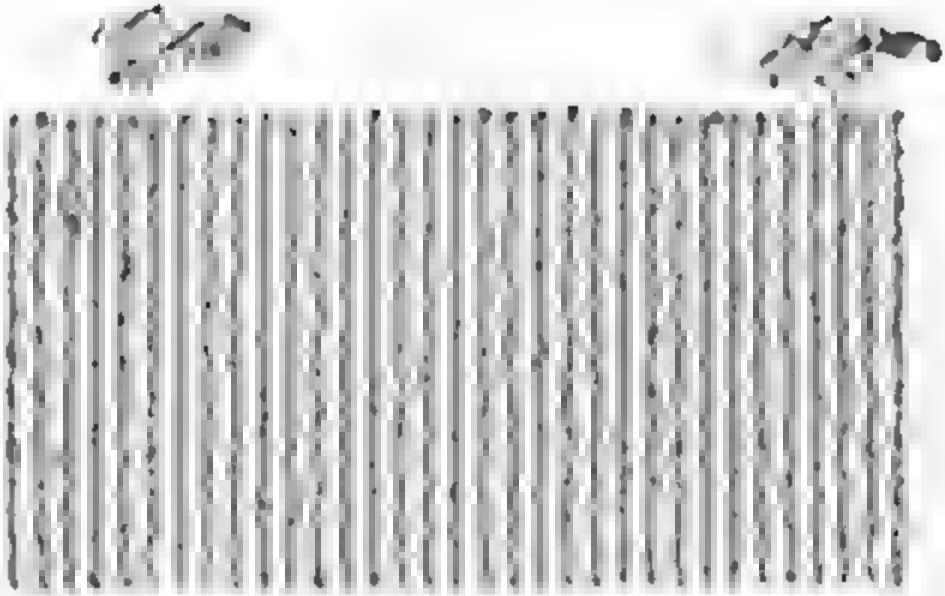


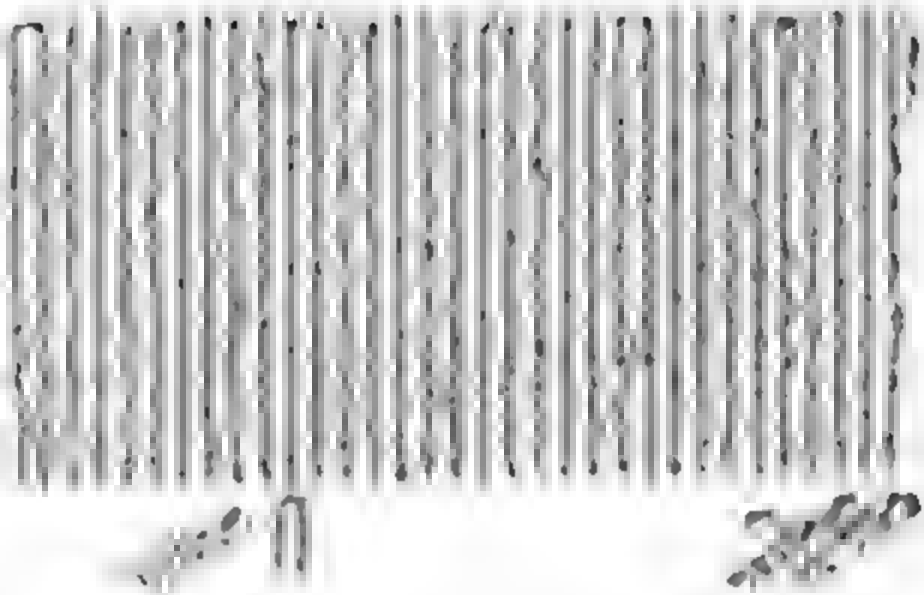


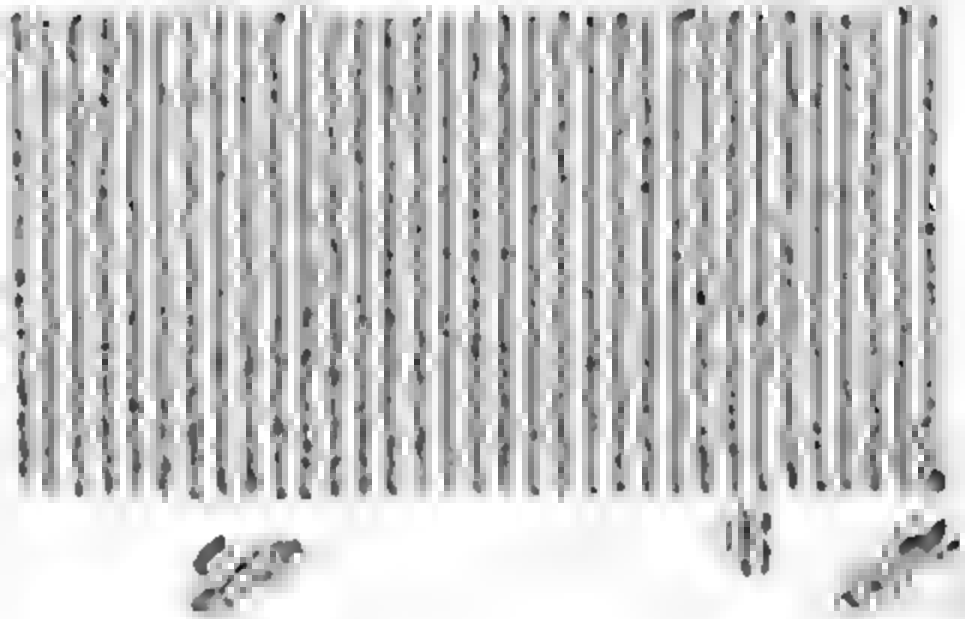


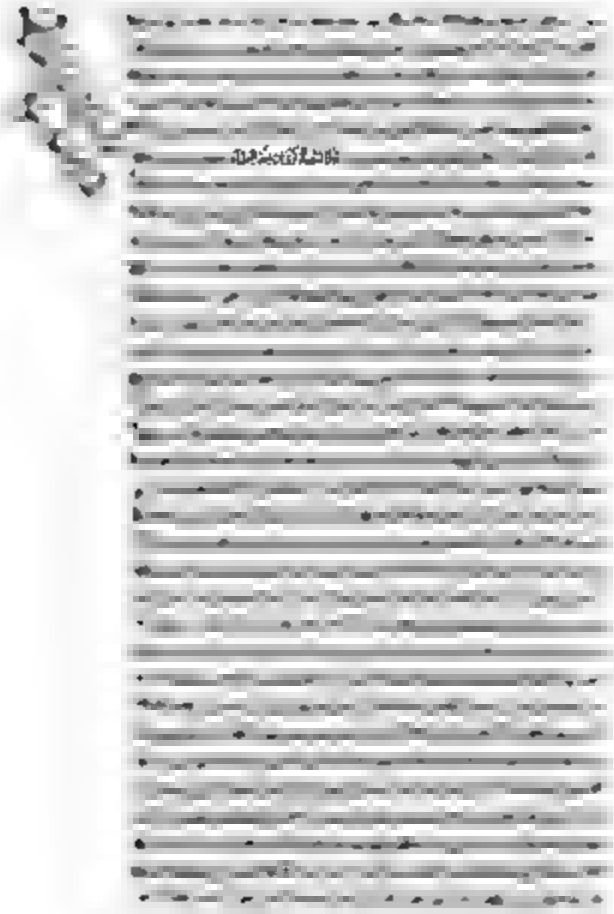


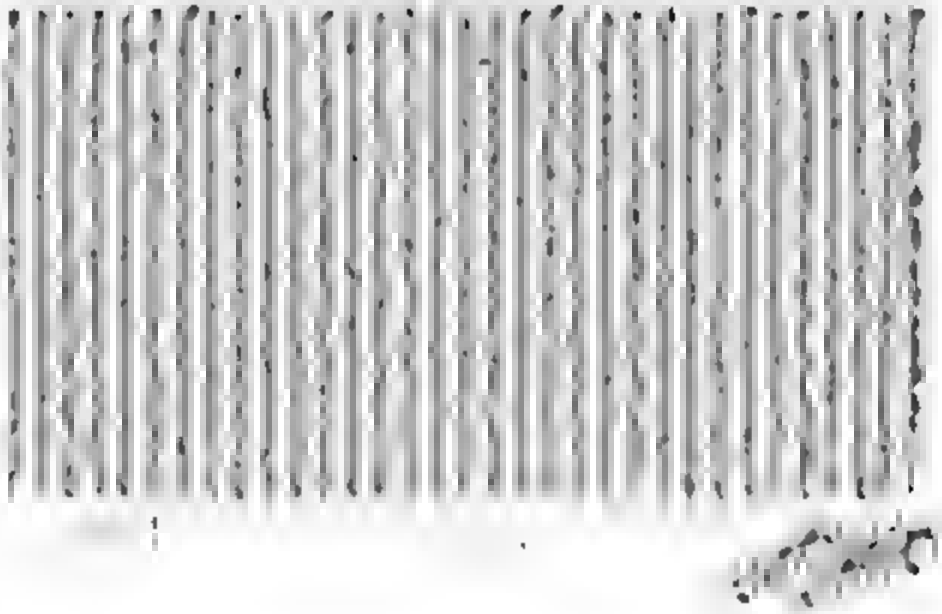


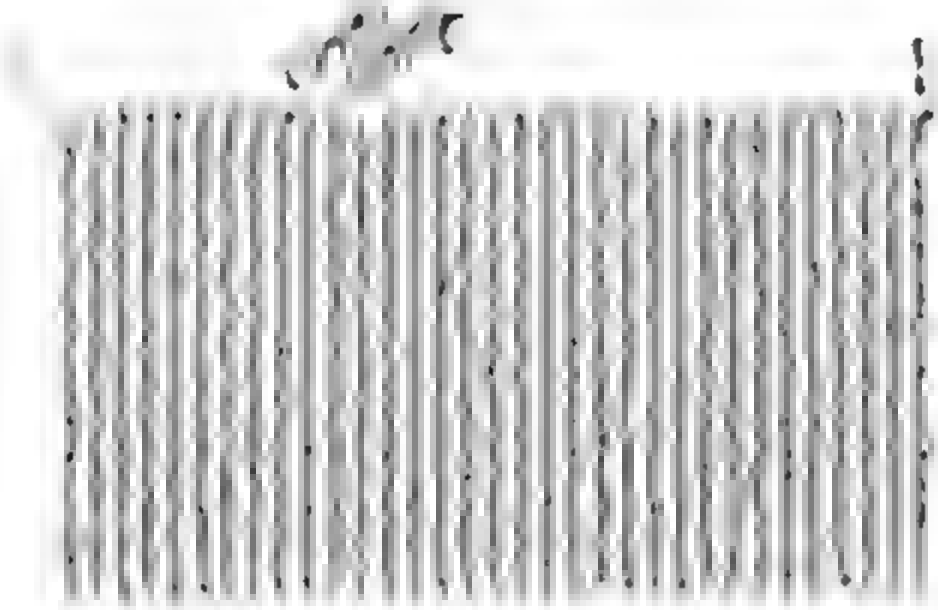


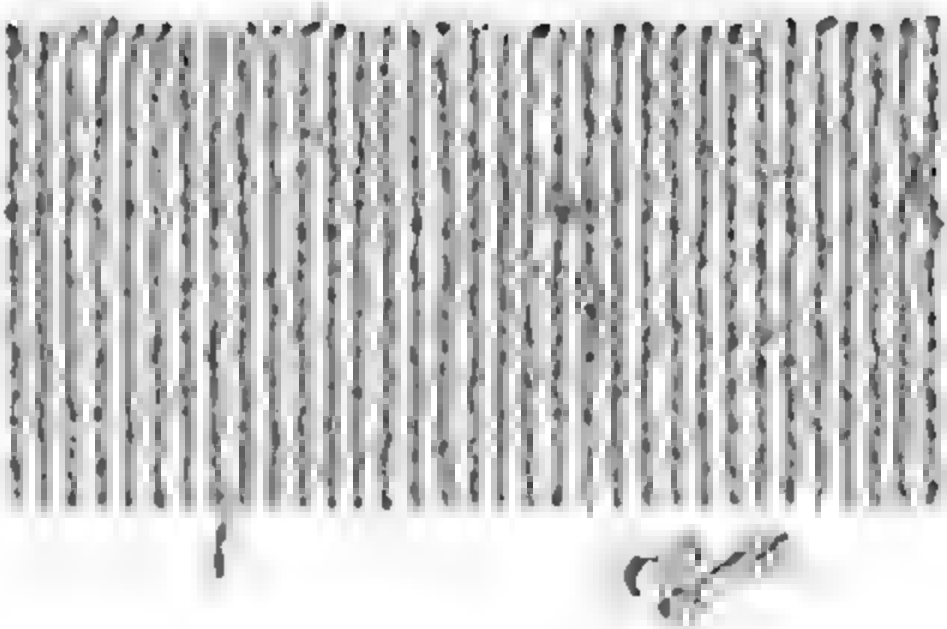


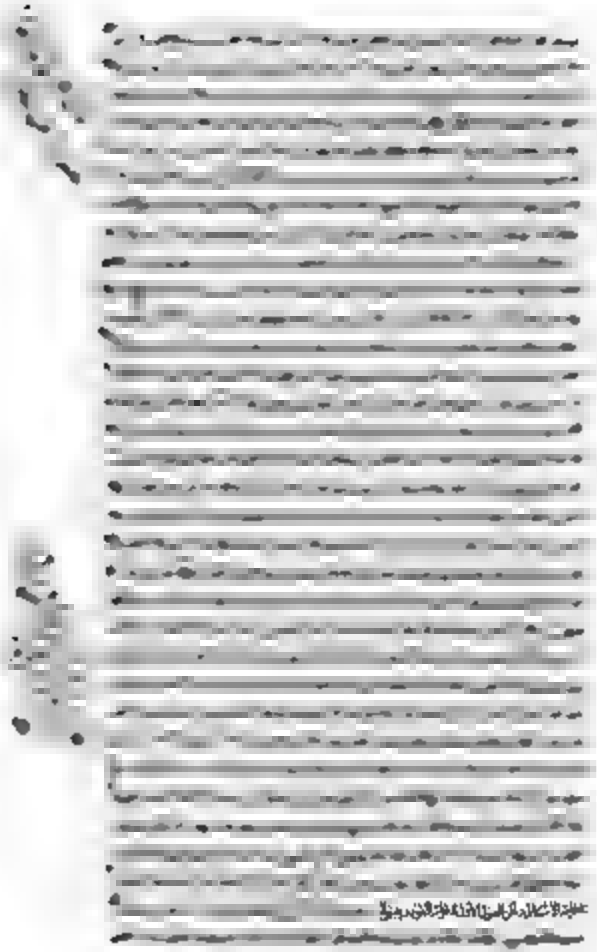


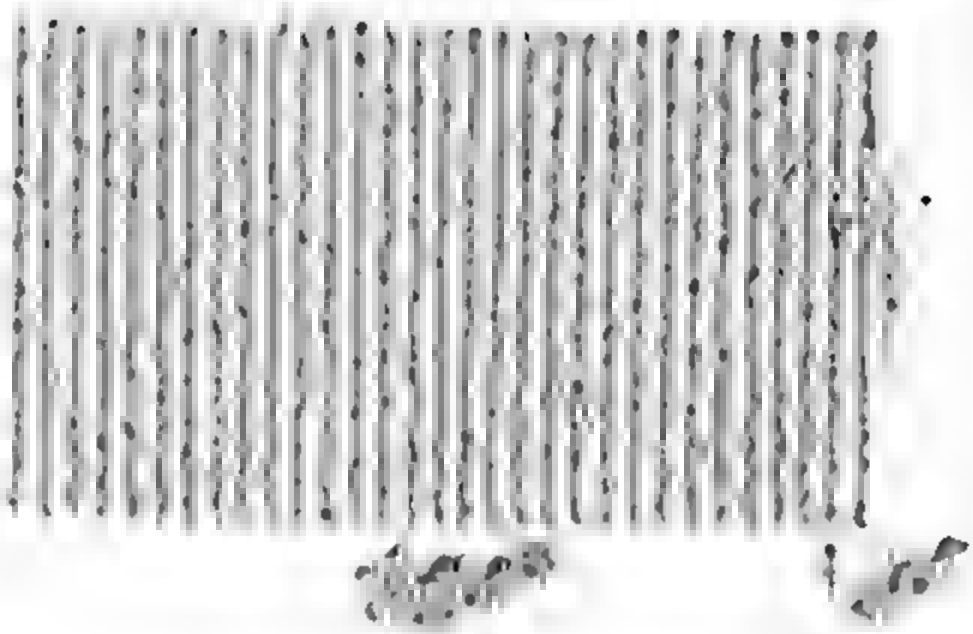


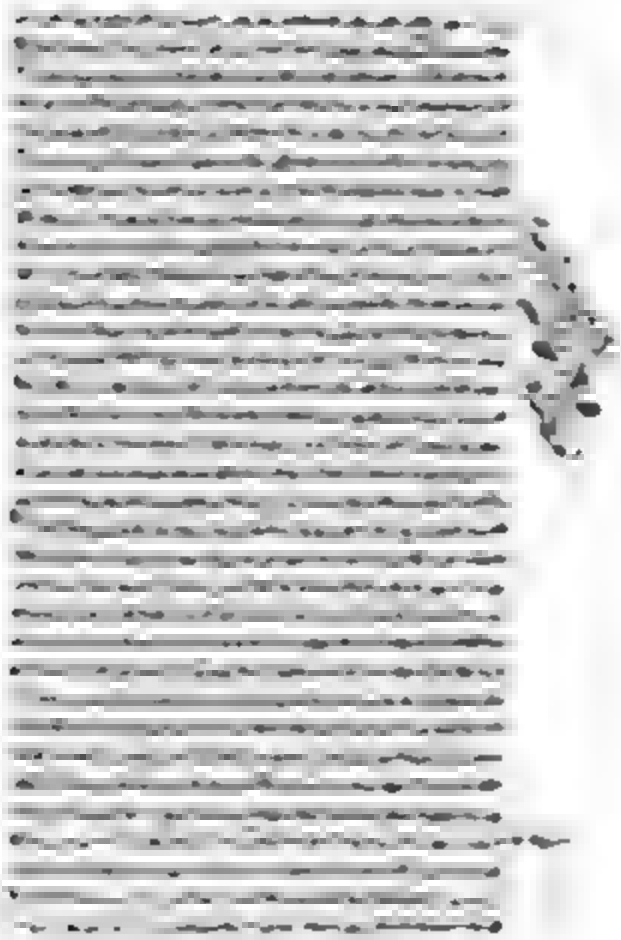


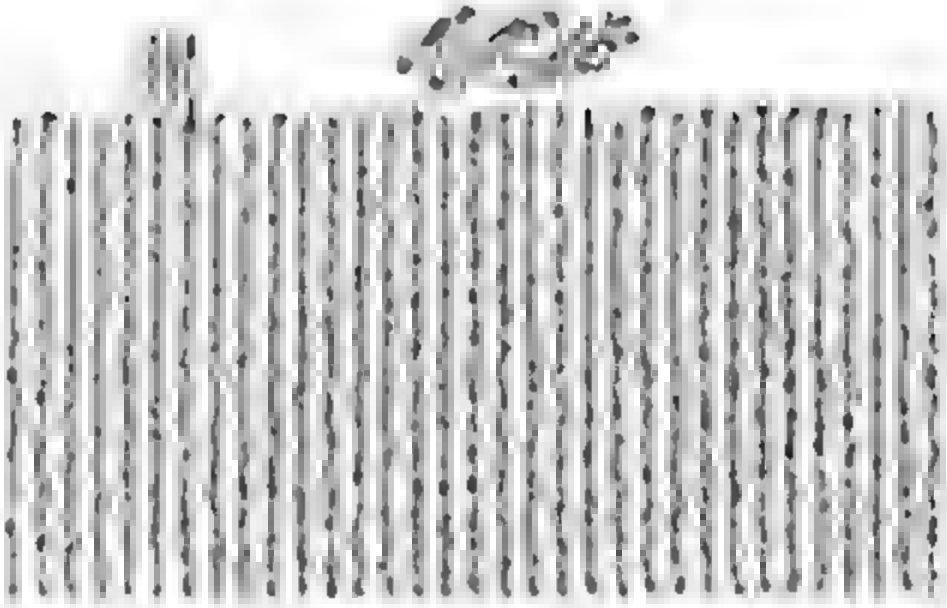


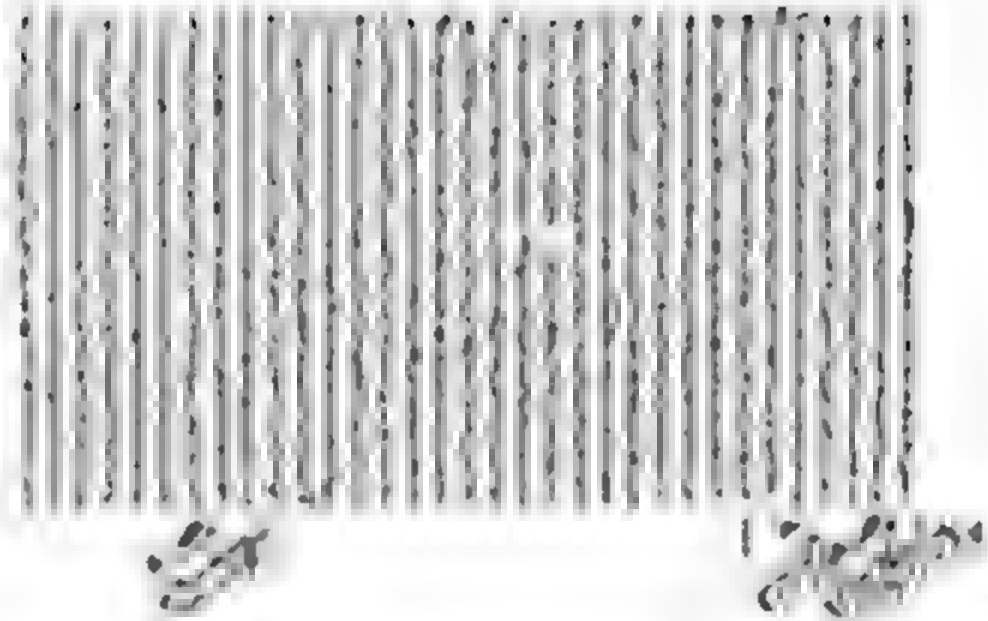


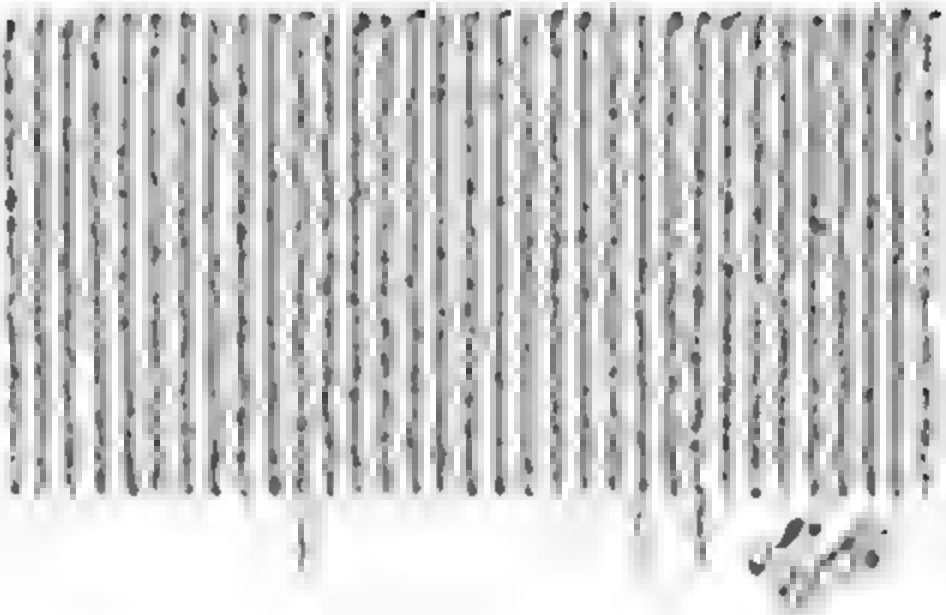


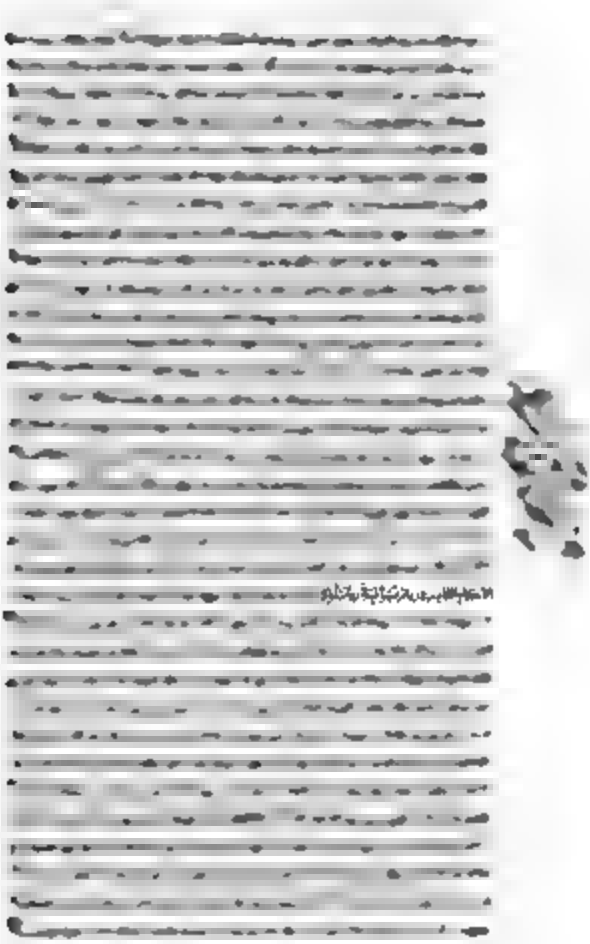


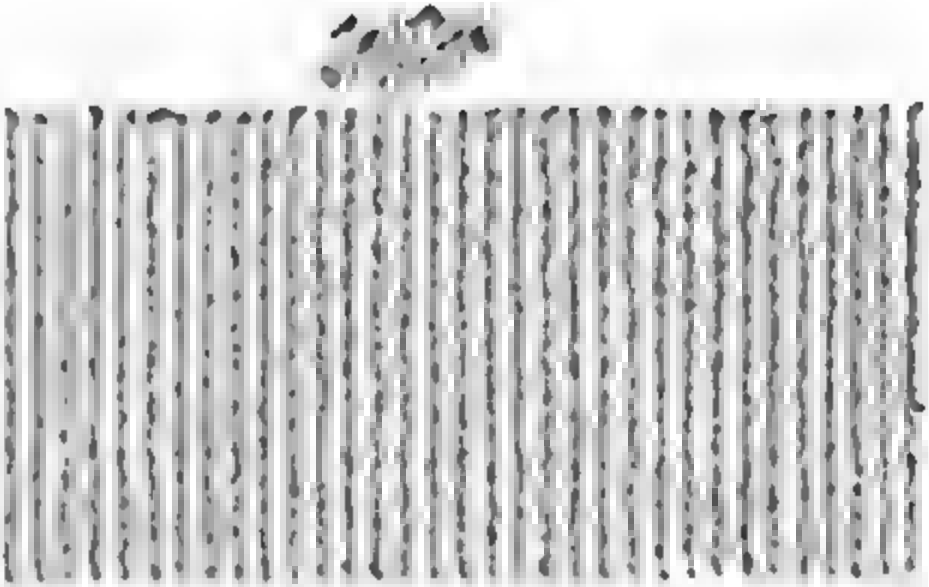


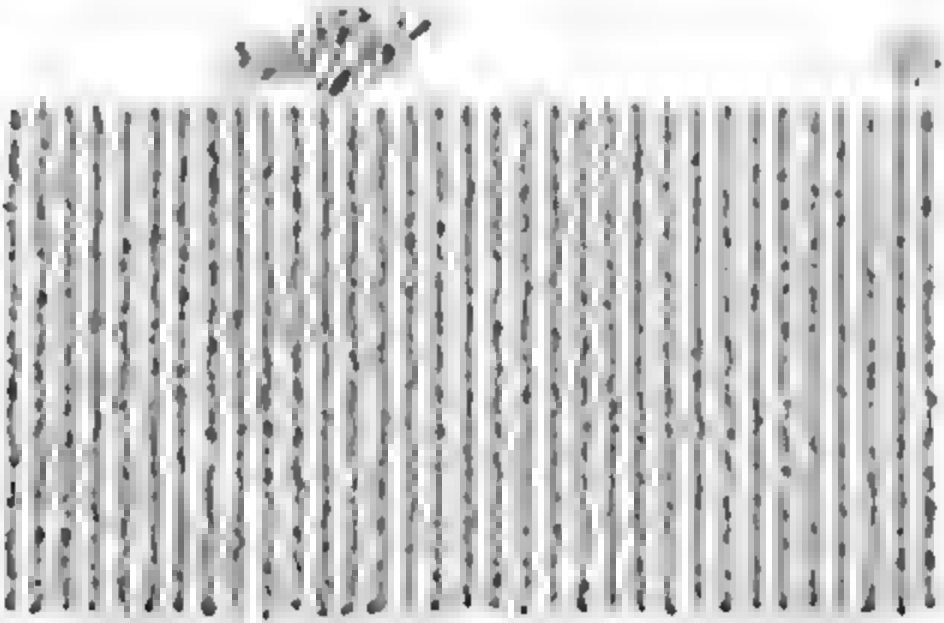


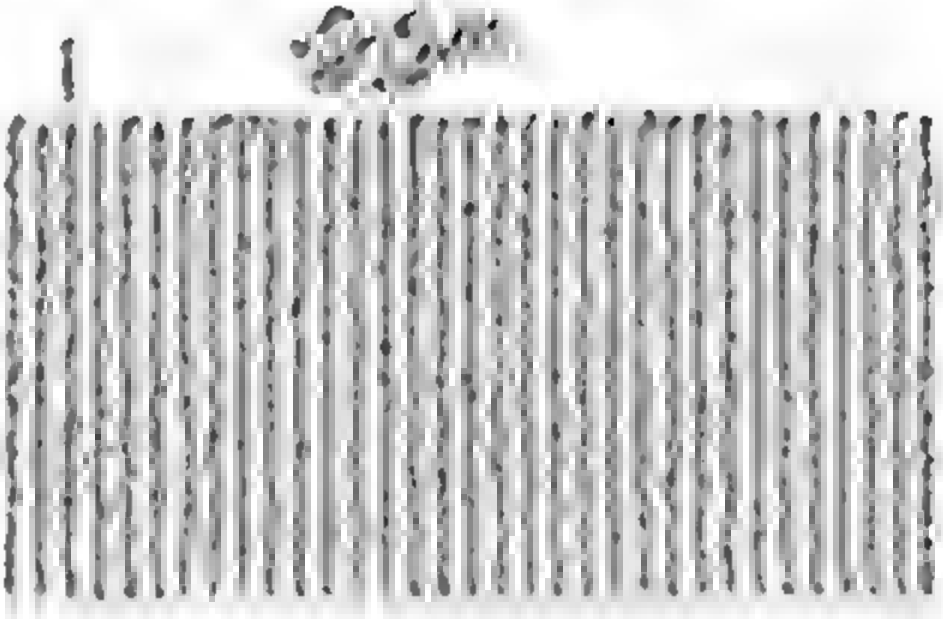


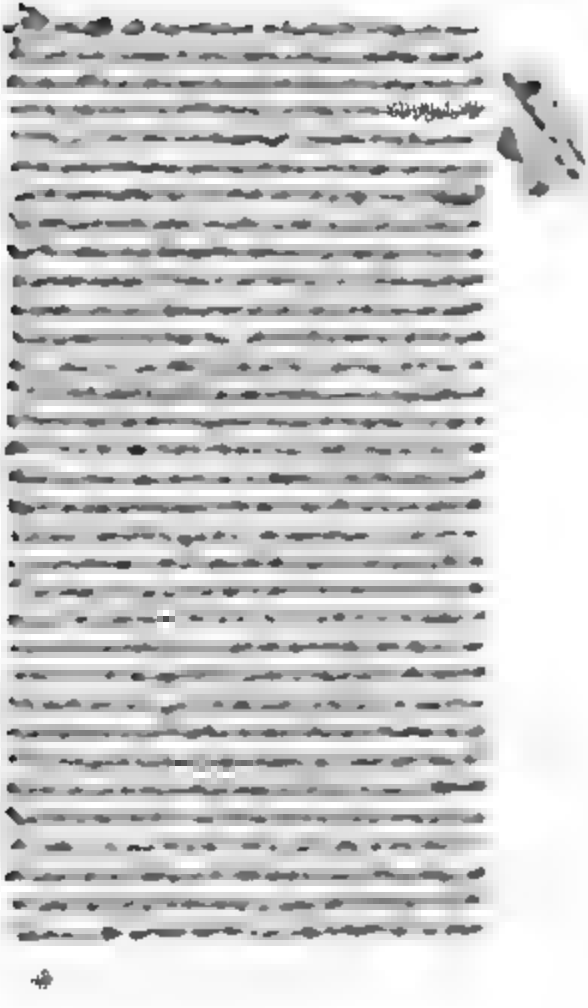


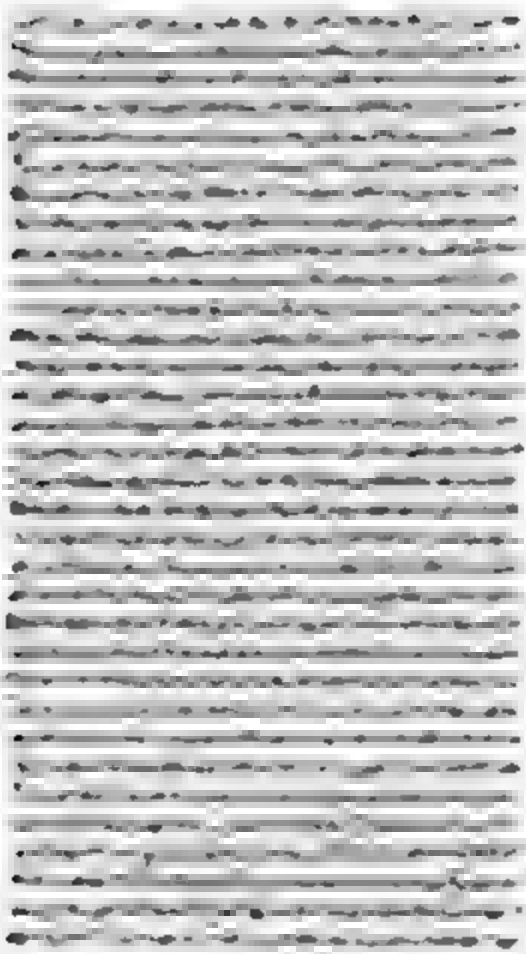


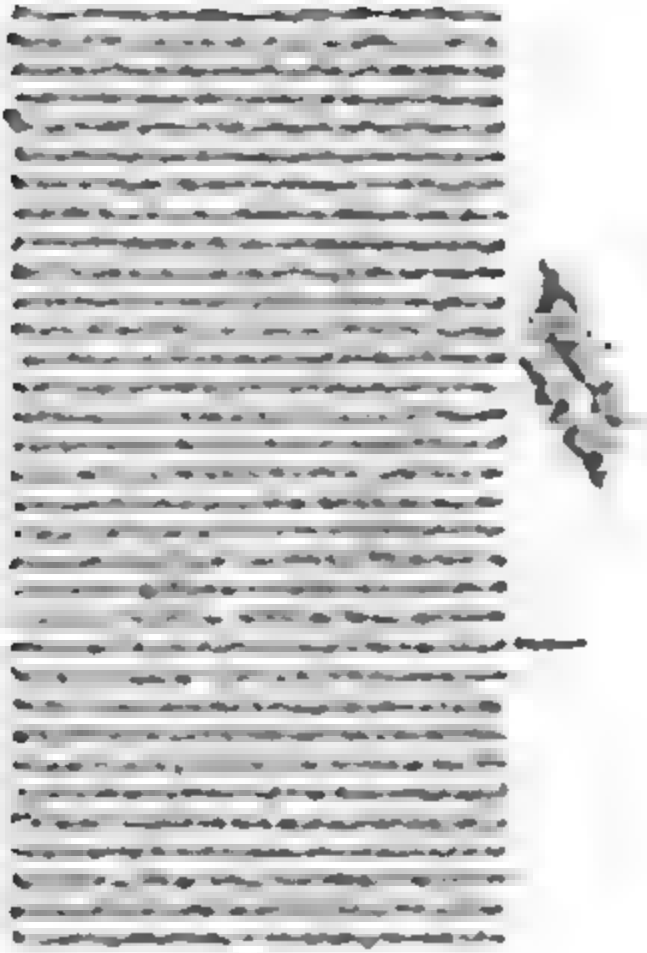


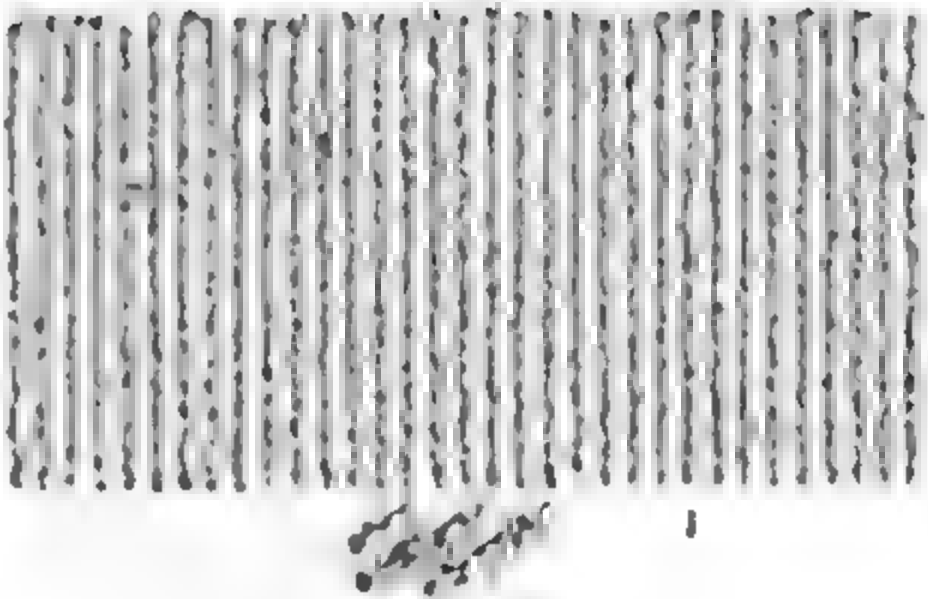


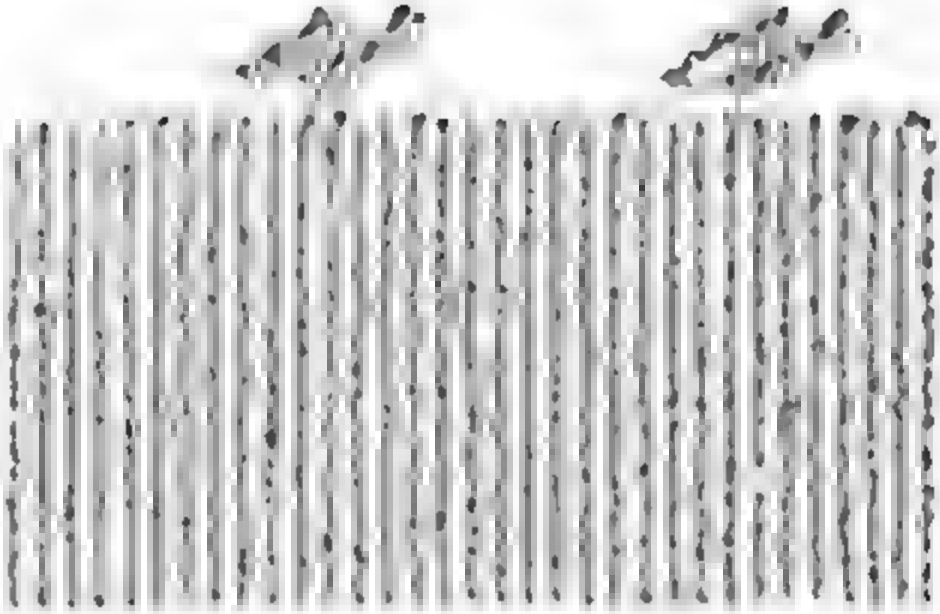


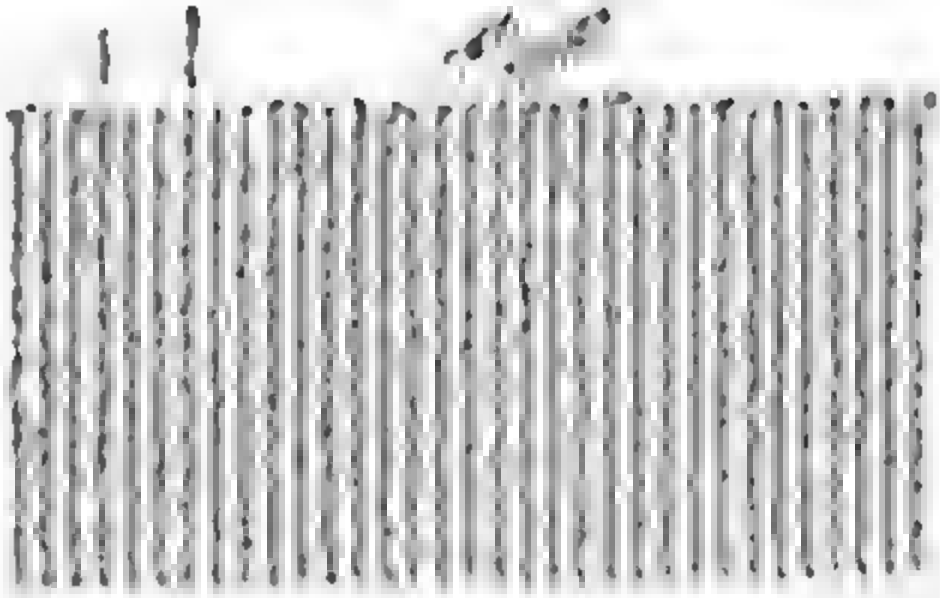


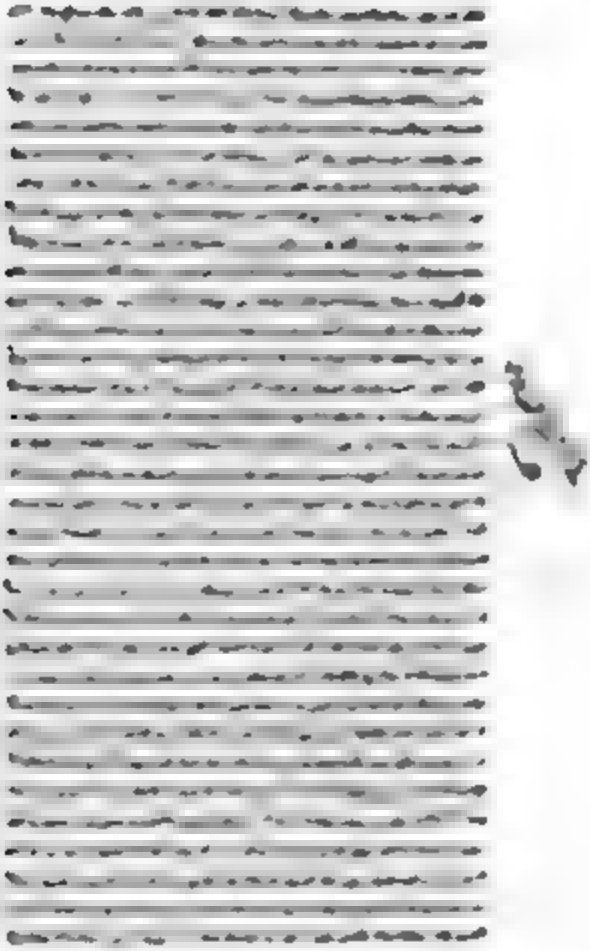


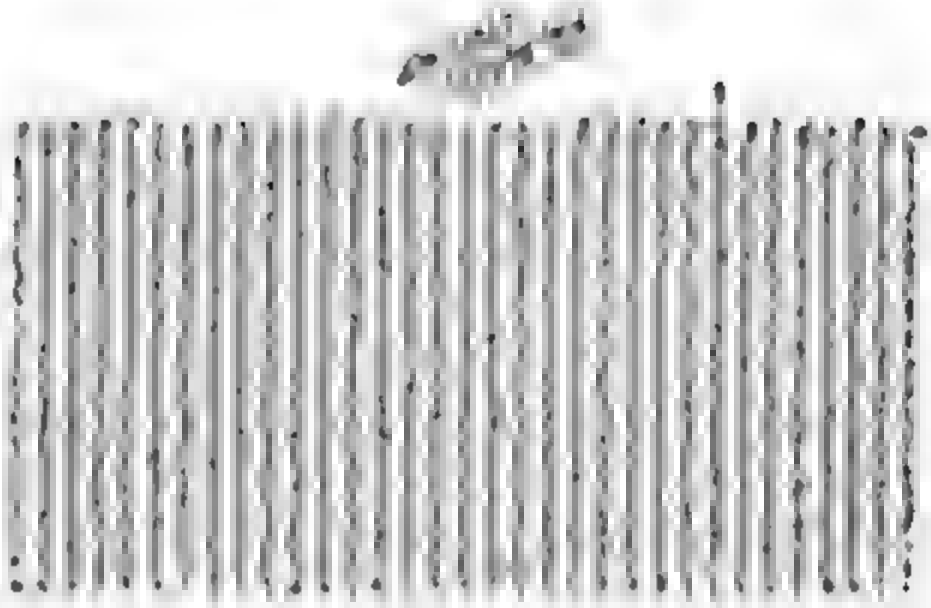


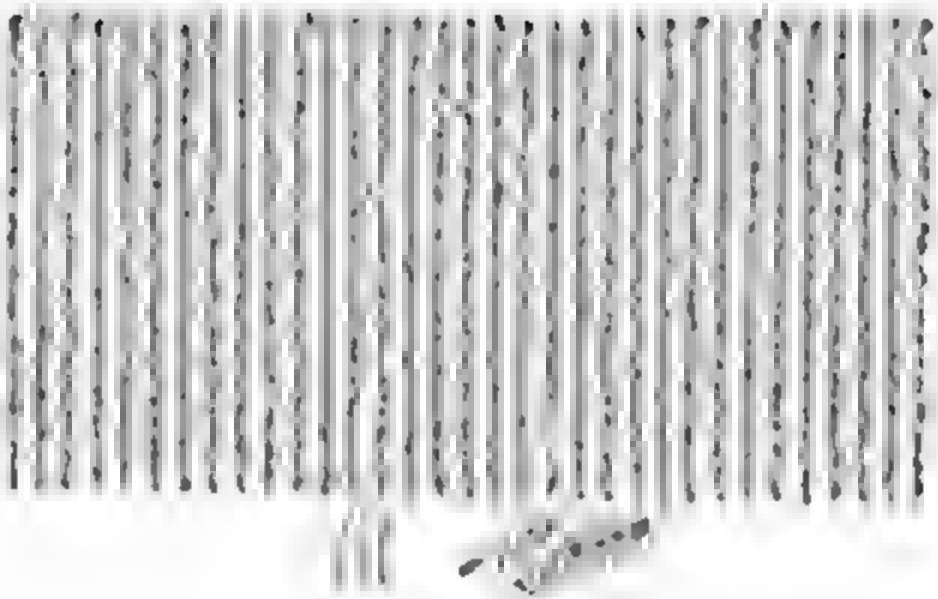


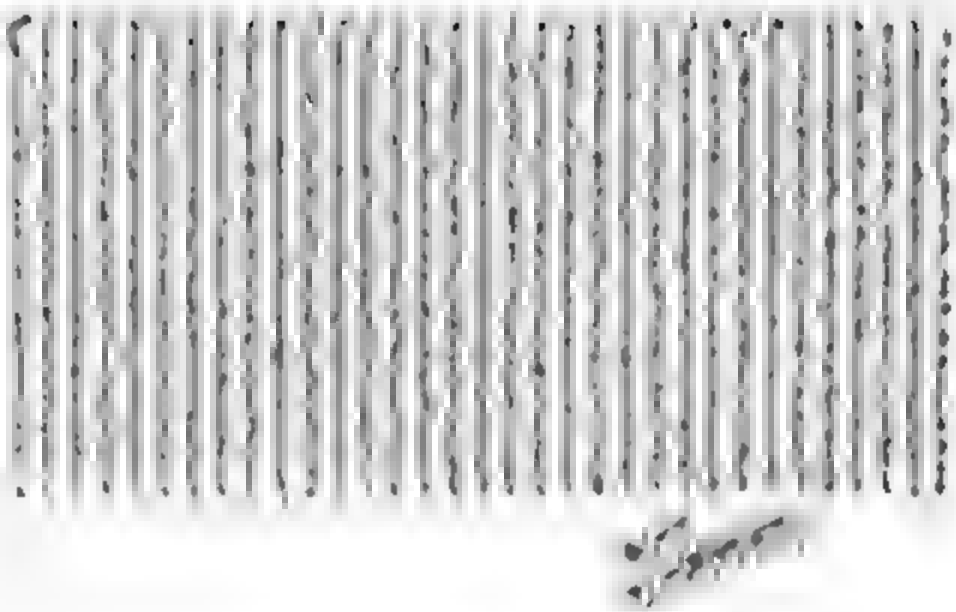


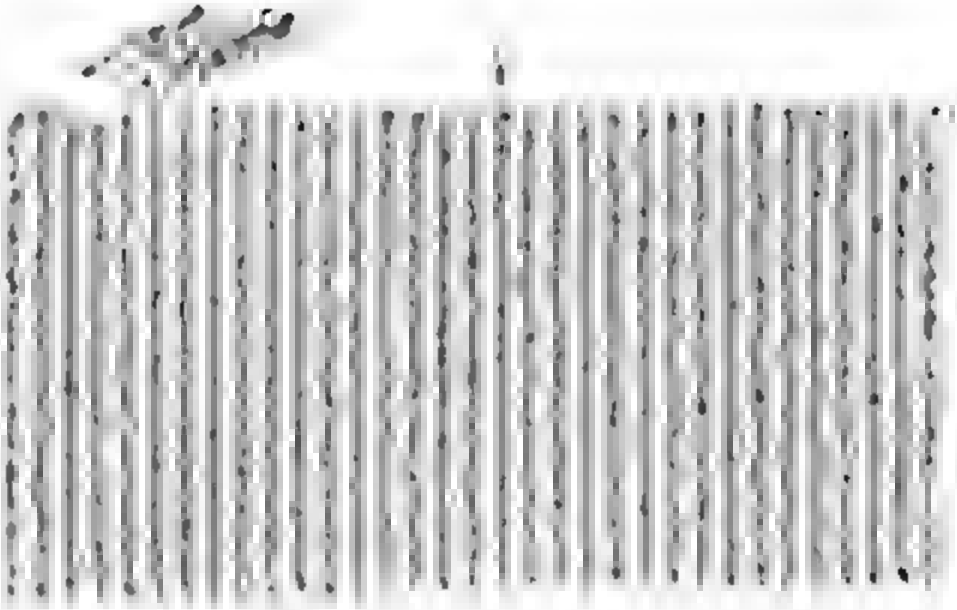


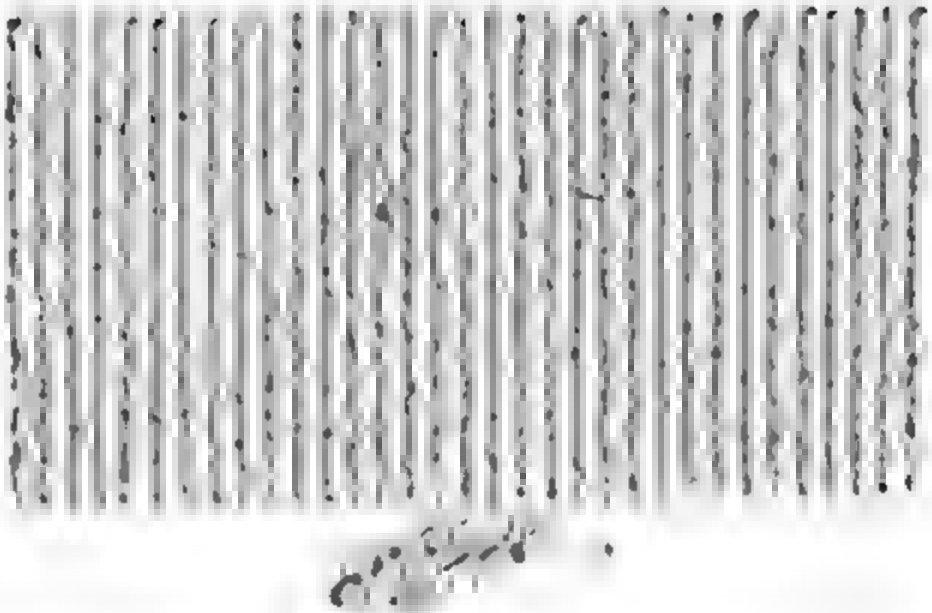


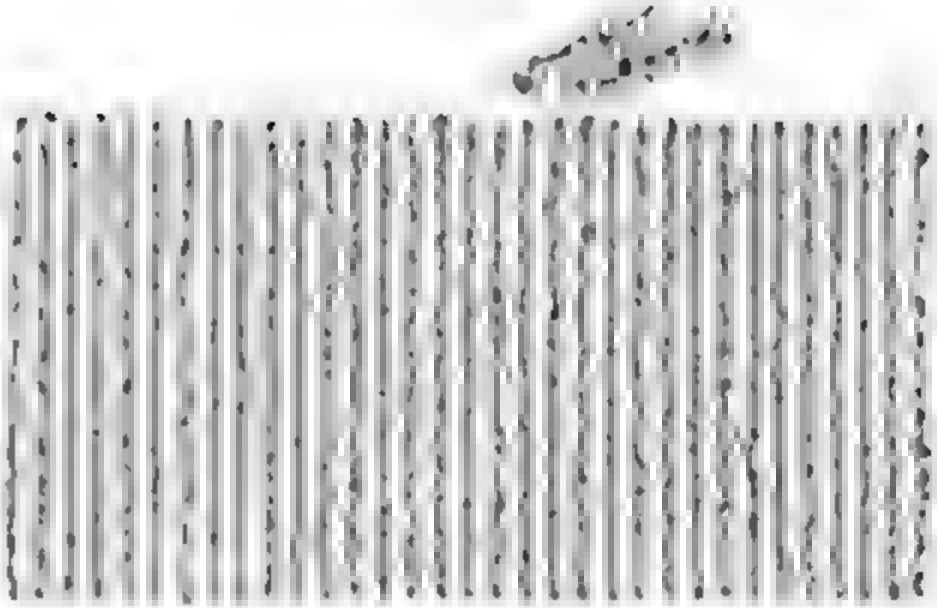


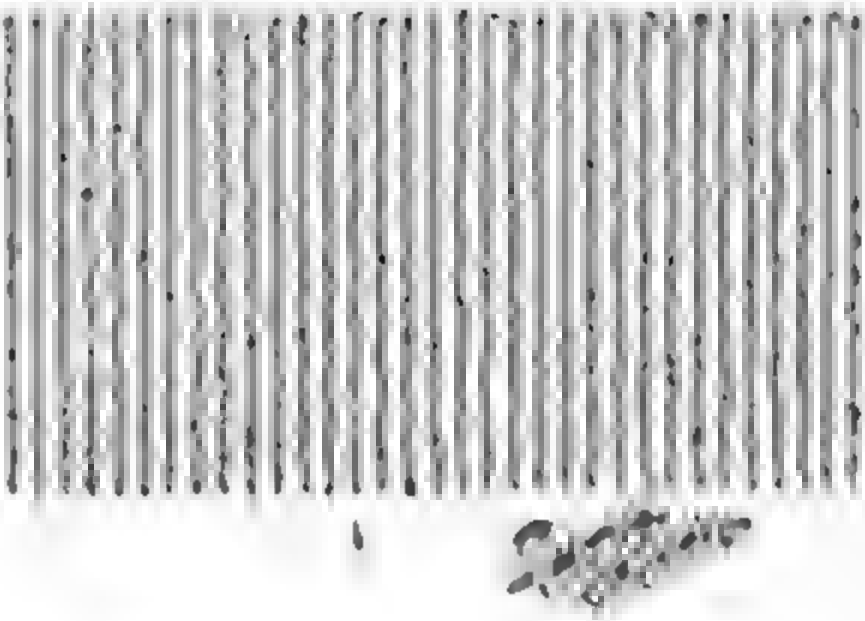


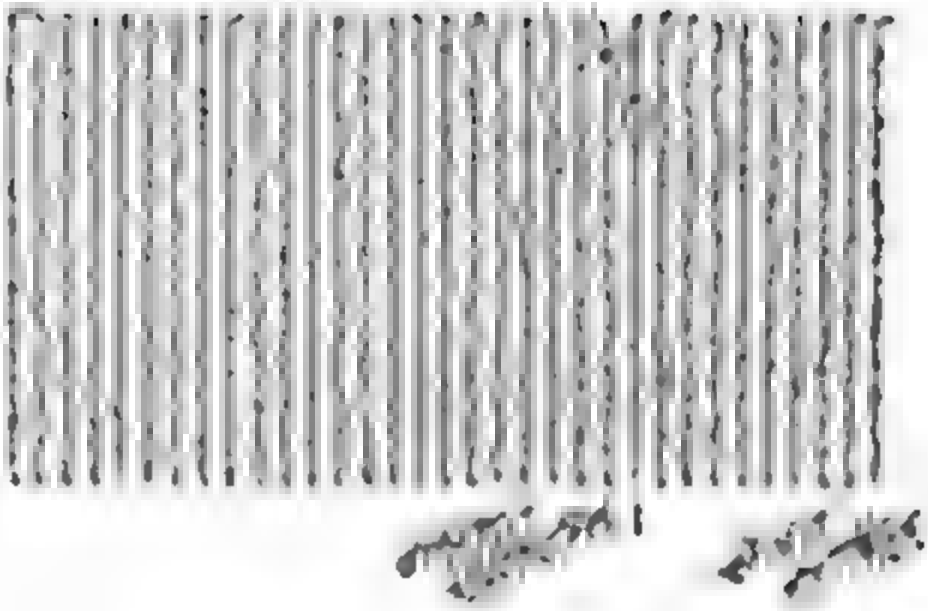




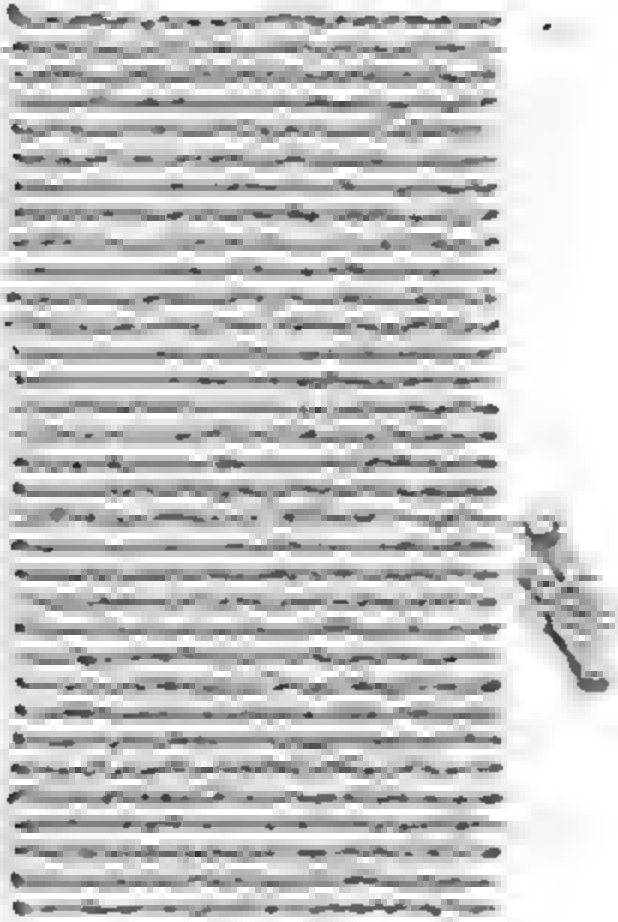


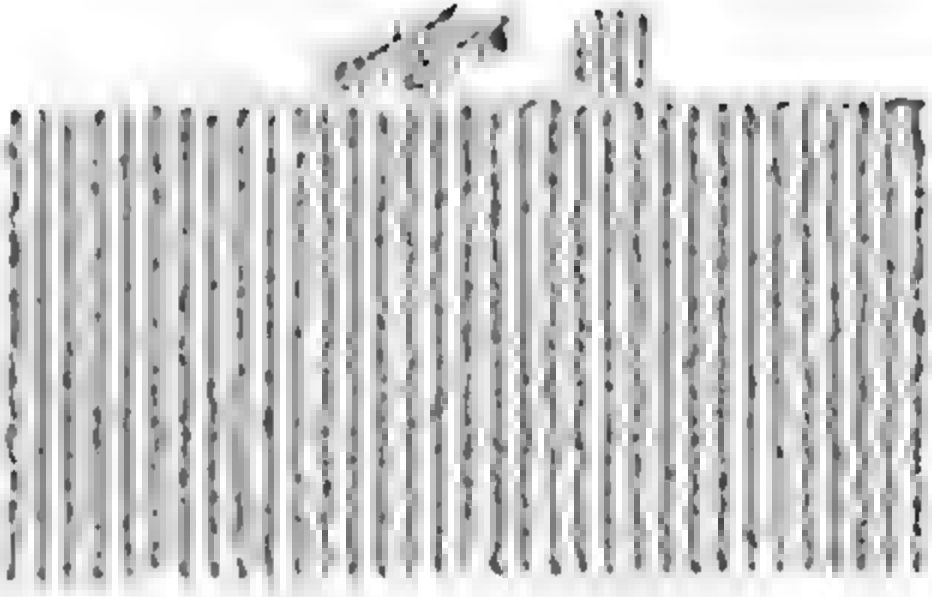




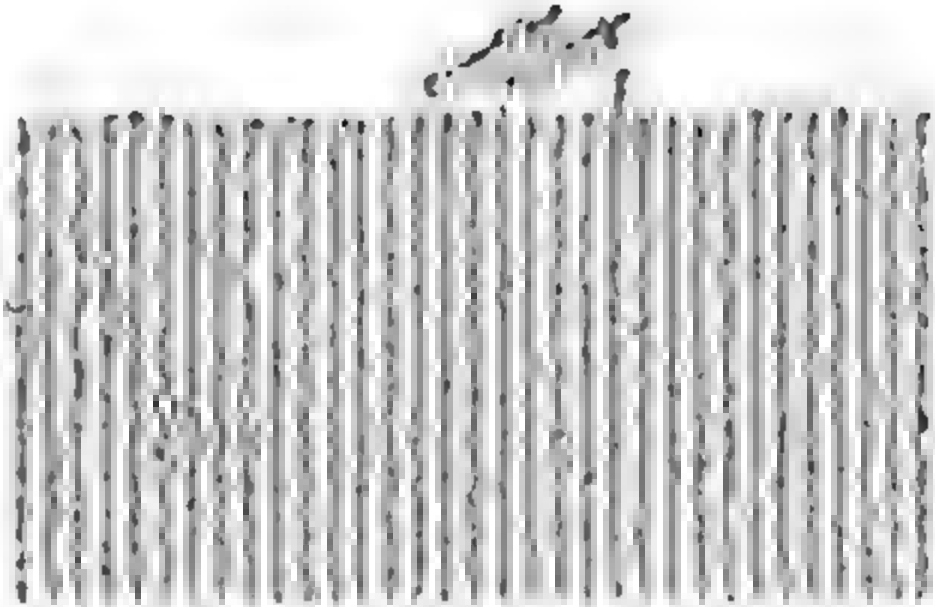


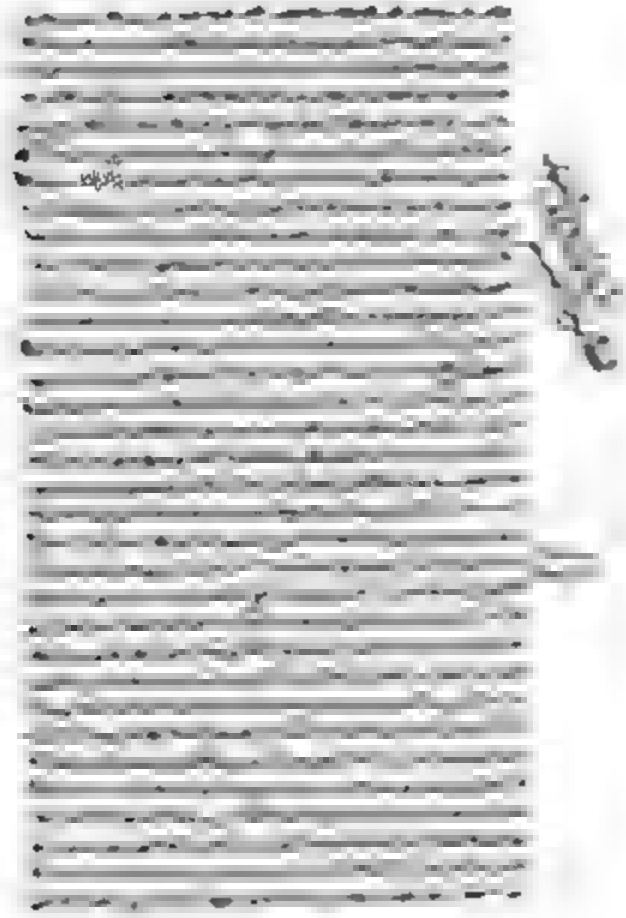
مؤلفه‌ها و نقاط

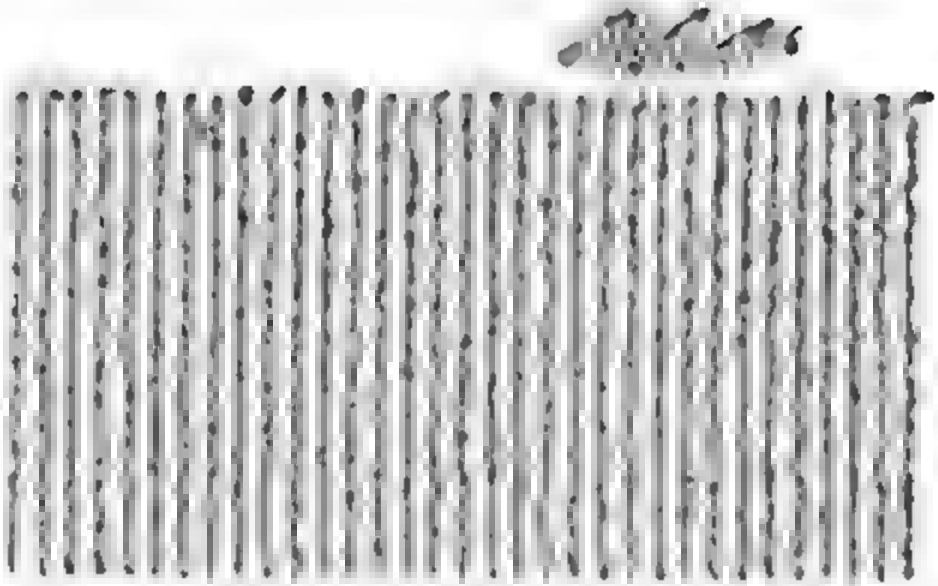


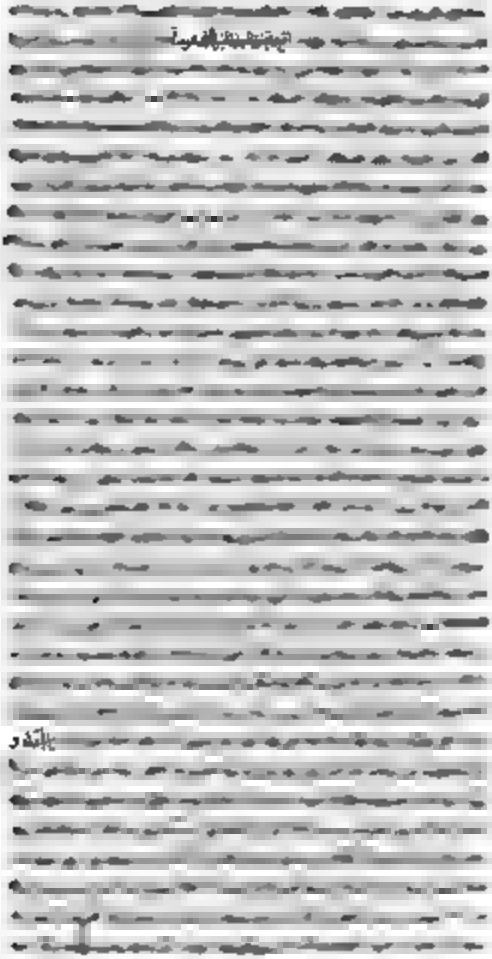


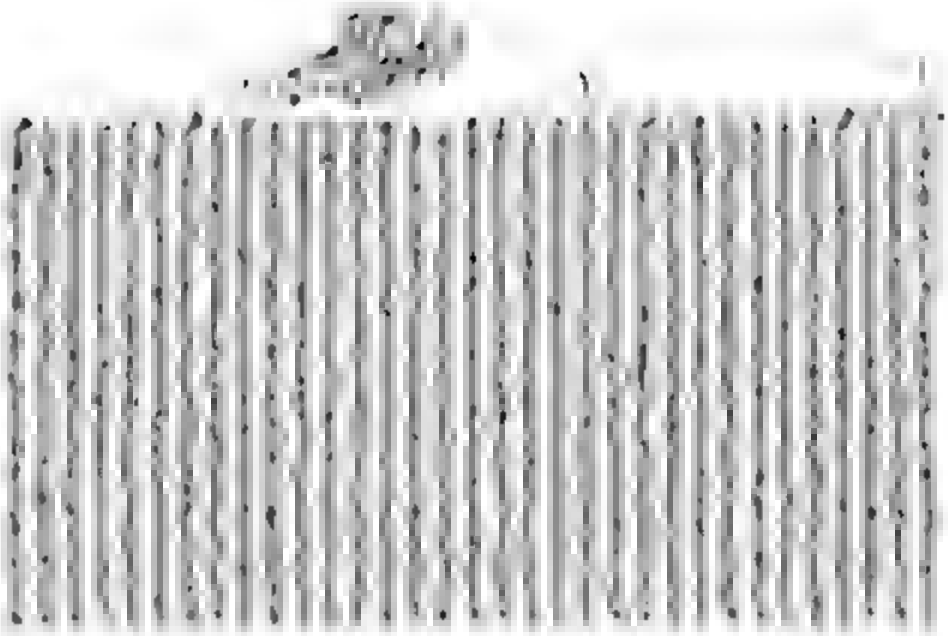
[illegible]

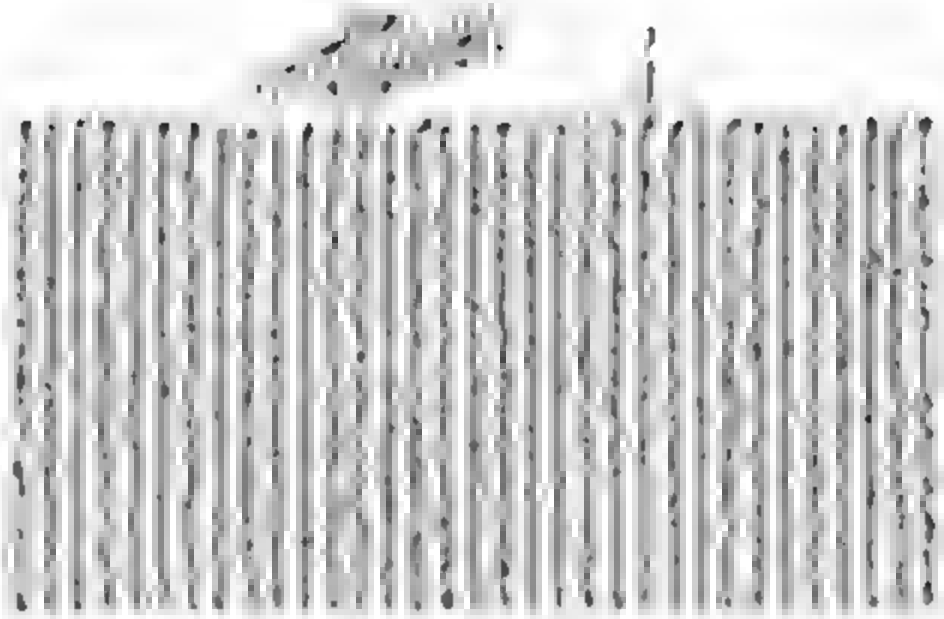


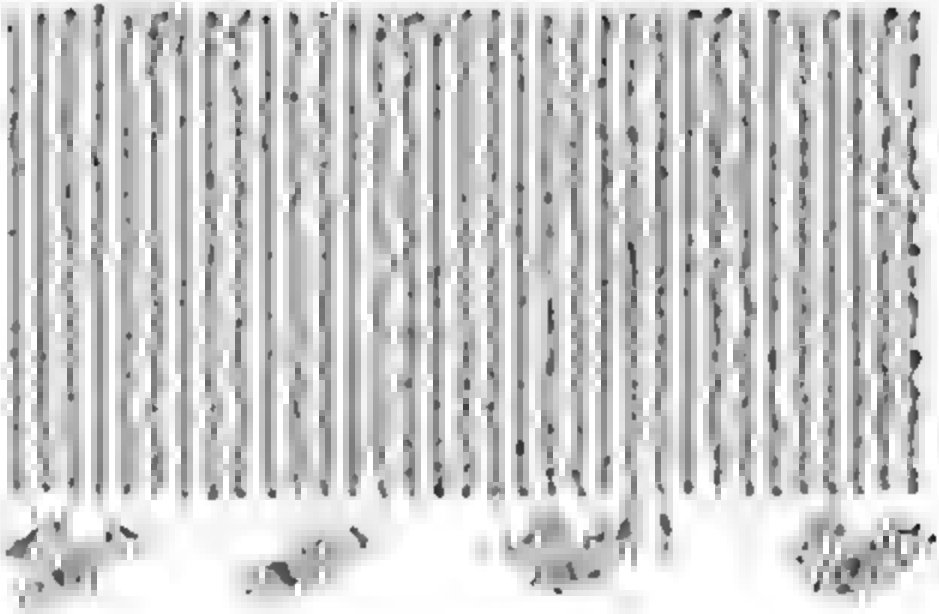


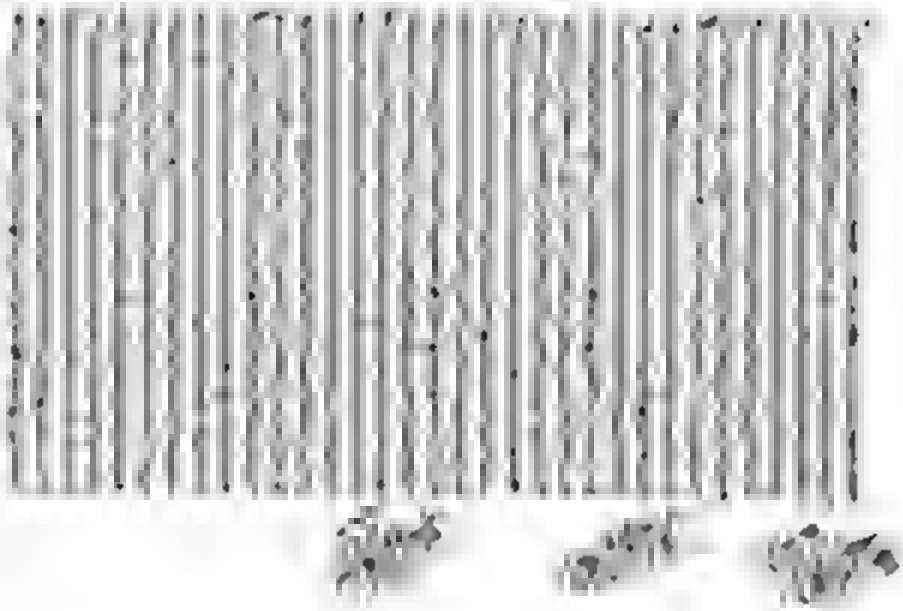




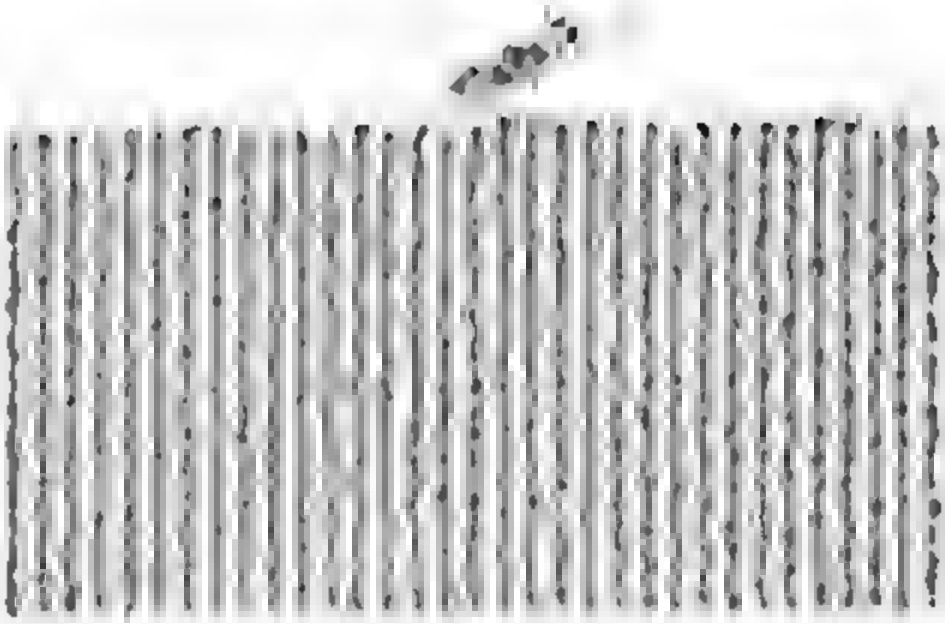


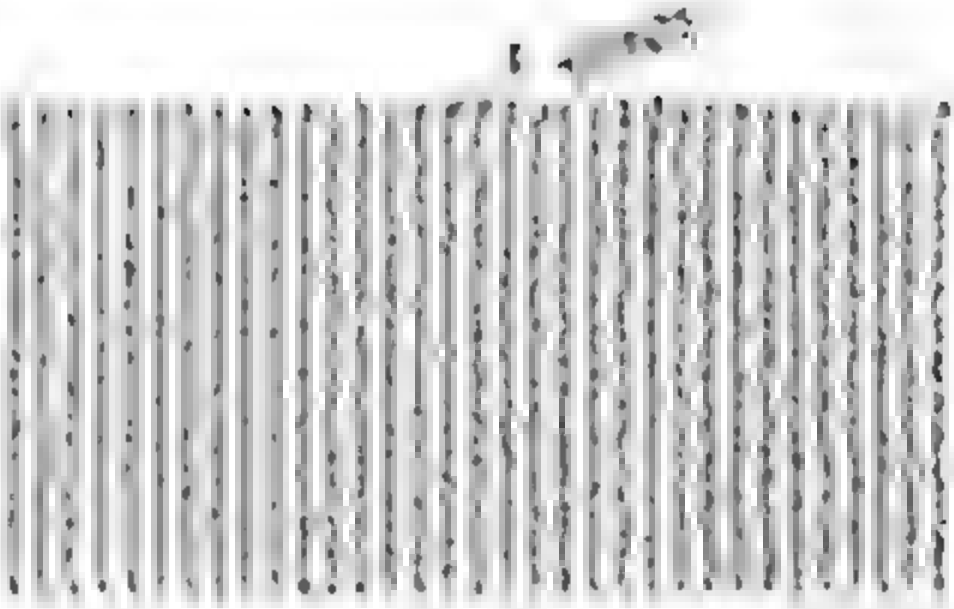


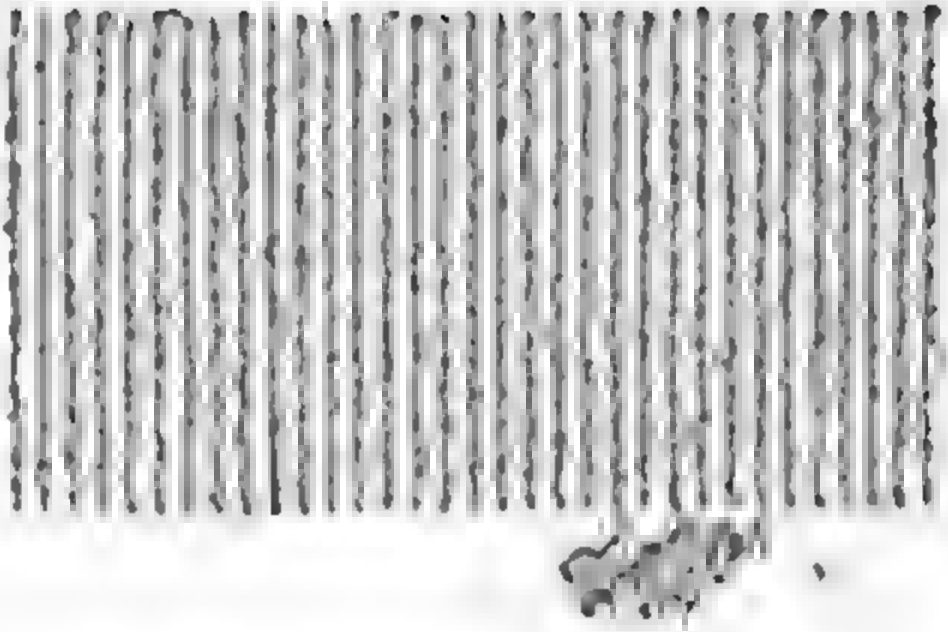


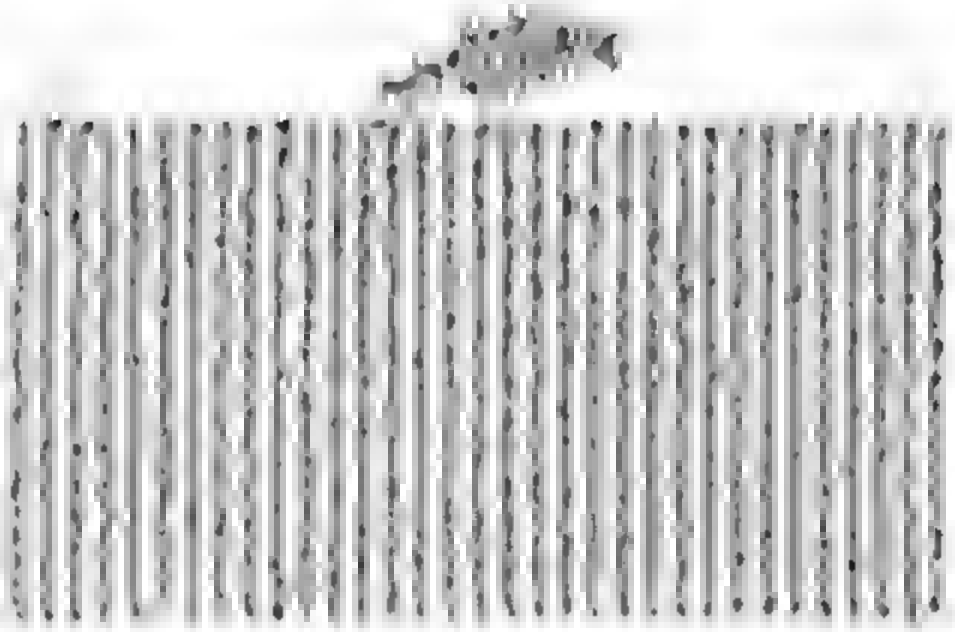


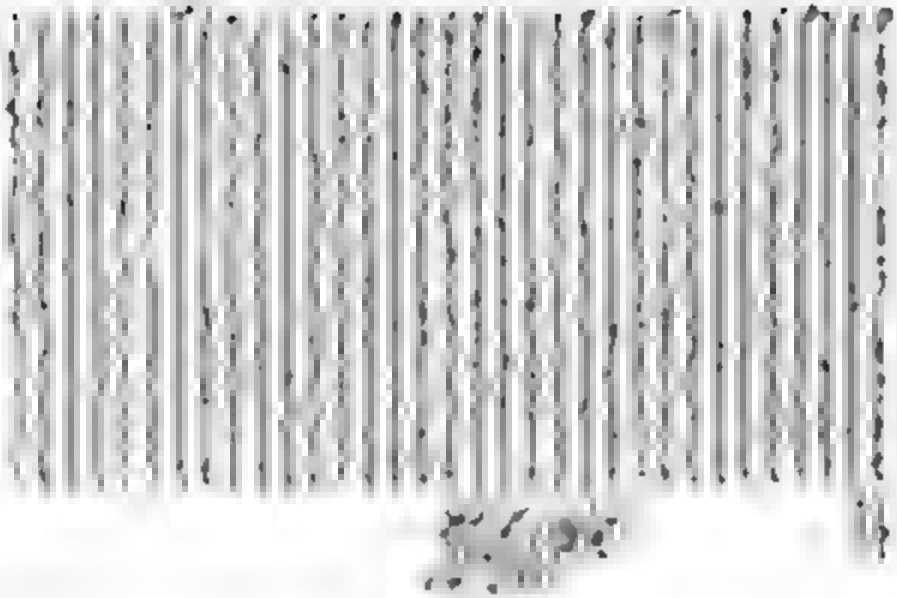
کتب بخوانند بیا بعد ملاحظه

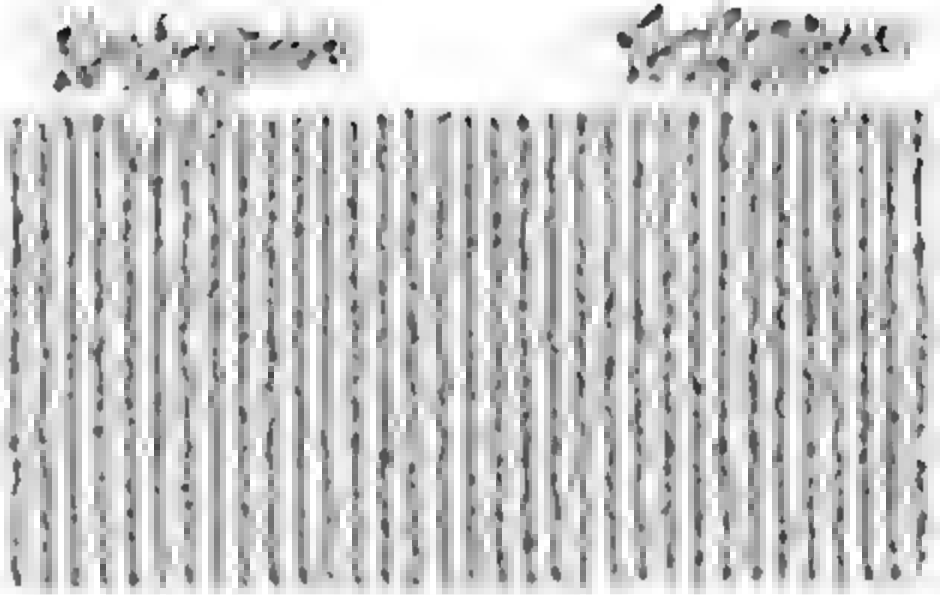


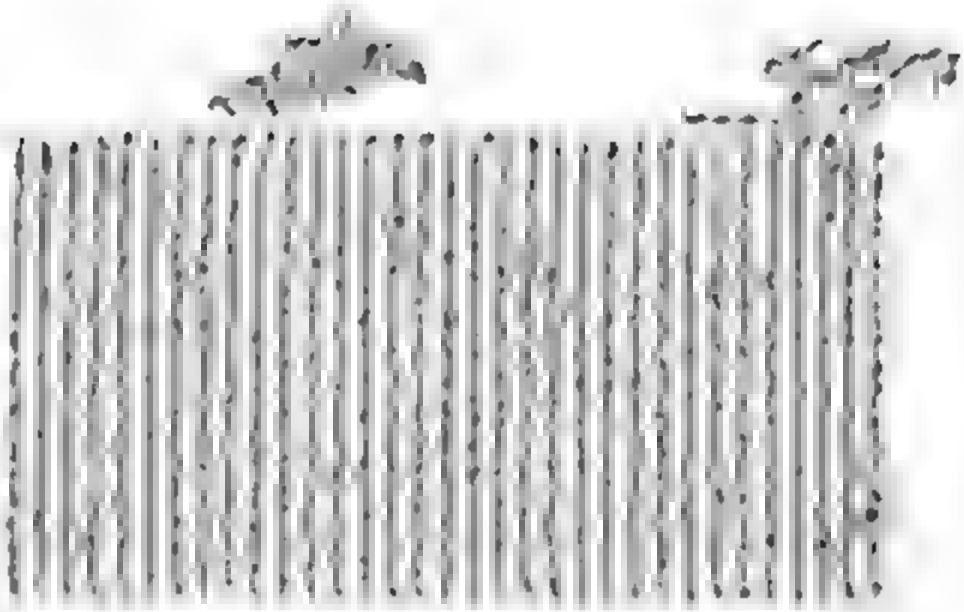


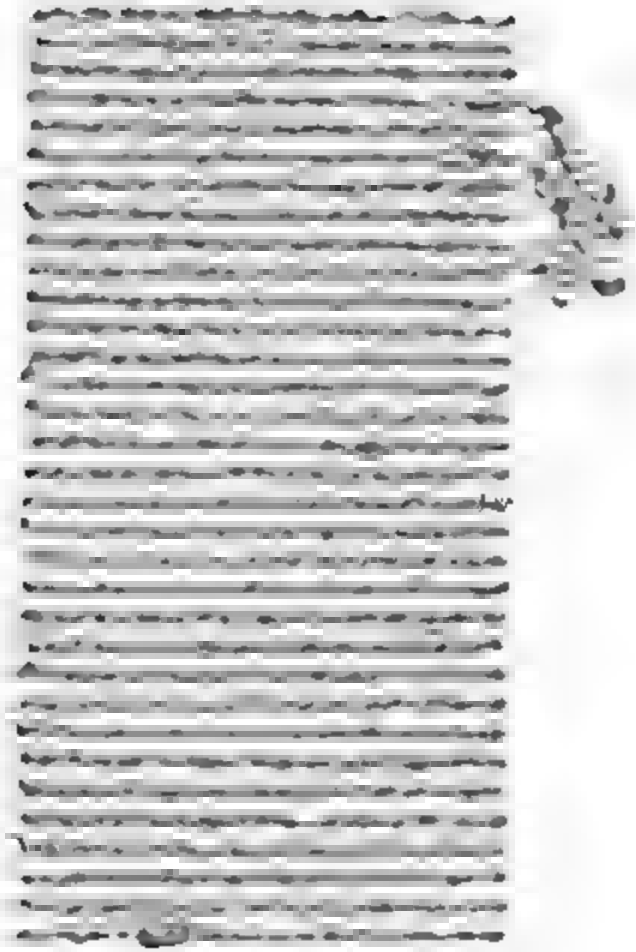


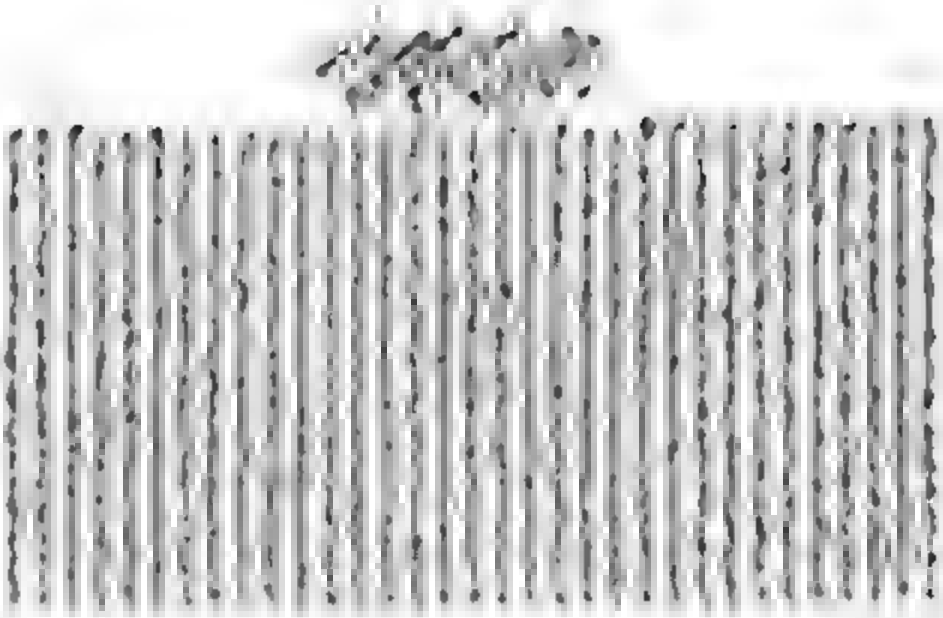


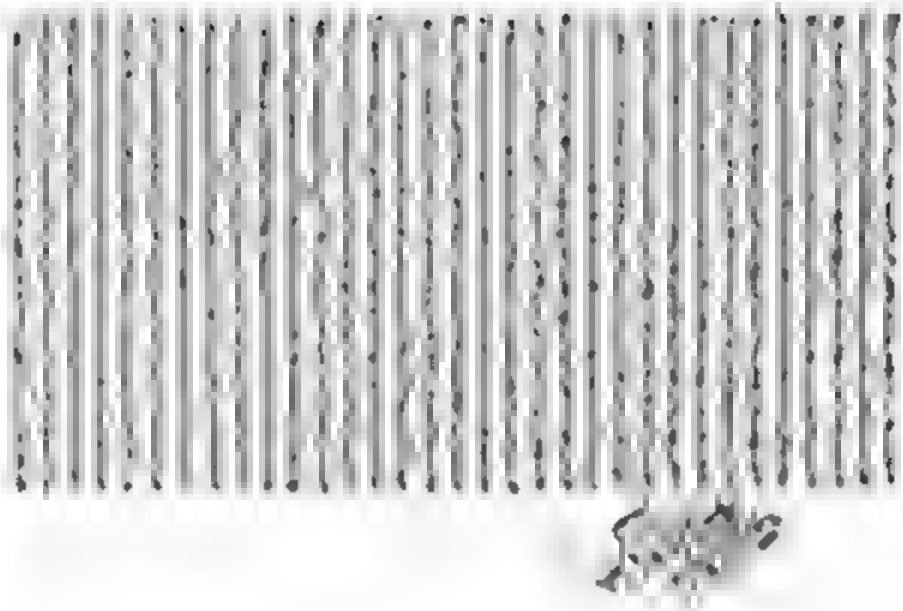




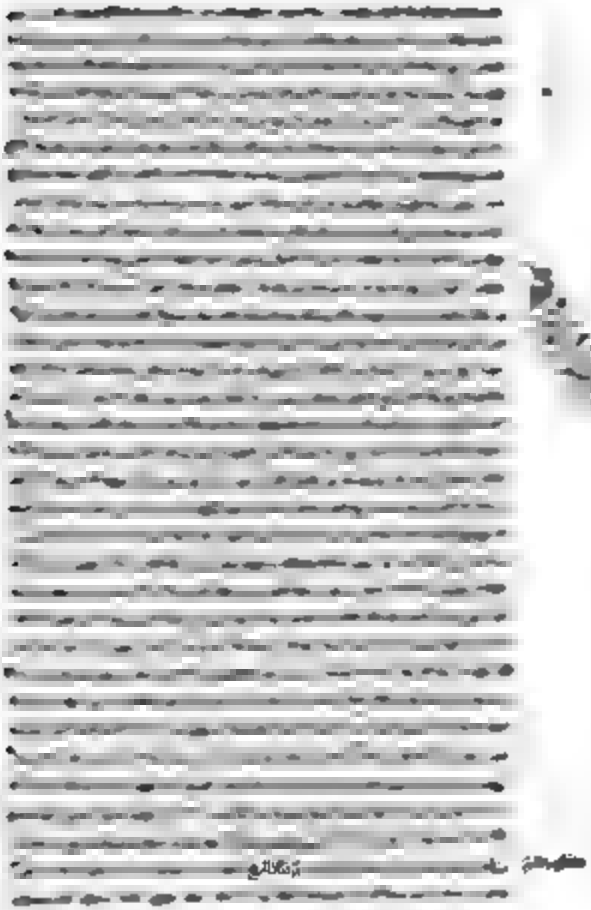


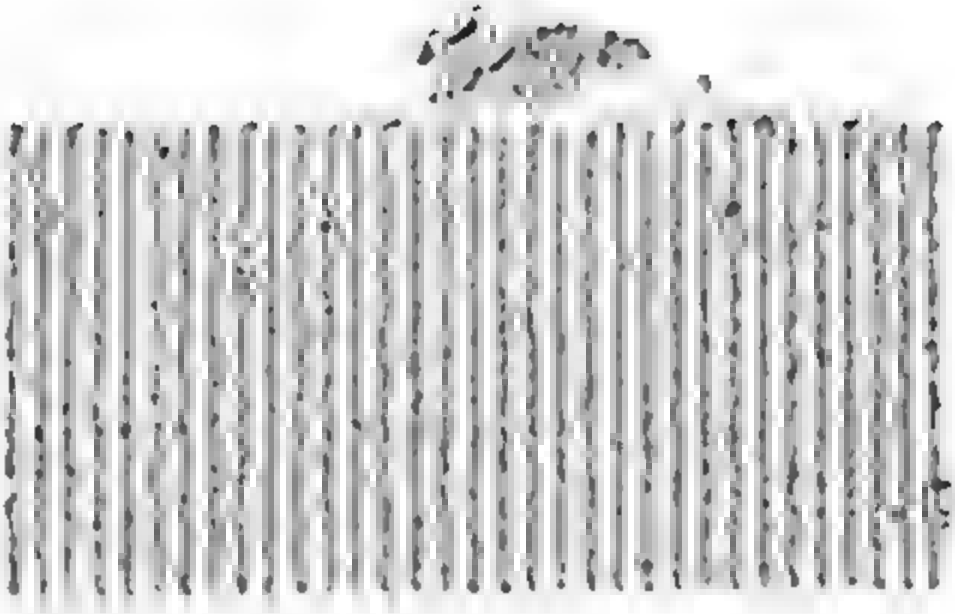






[illegible]





صورة خط المؤلف طاب ثراه